

KIERKEGAARD'DA AHLAKIN ÖZNELİĞİ PROBLEMİ

Zeynep BAKTEMUR*

Rahim ACAR**

ÖZ

Varoluşçuluğun kurucularından biri sayılan Danimarkalı filozof Søren Kierkegaard, iman-akıl ilişkisini iman lehine yorumlayan fideist düşüncenin en önemli isimlerinden biridir. Dindar bir Hıristiyan olan Kierkegaard iman konusundaki duruşunu hem hakikat anlayışı hem de ahlak görüşüyle desteklemiş, felsefesinde genel olarak nesnel yerine öznel, tümel yerine tekili, toplum yerine bireyi öne çıkarmıştır. Kierkegaard, evrensel bir ahlakın olduğu düşüncesine karşı iman ve hakikat anlayışıyla yakından ilişkili olan öznel bir ahlak anlayışı öne sürmüştür. Buna göre kişi iman yoluyla Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurmakta, bu ilişki kişiye daha yüce bir amaç için evrensel ahlakı askıya alma izni vermektedir. Kierkegaard'ın, varoluşçuluk ve fideizmi birleştirerek ortaya koyduğu ahlak anlayışı, öznelin evrensel olandan üstün olduğu düşüncesine dayanmakta, Tanrı ile doğrudan kurulacak öznel ve varoluşsal bir ilişki evrensel ahlaki ilkelerin üzerine çıkarılmaktadır. Kierkegaard'ın ahlak anlayışı, felsefe çevrelerinde önemli tartışmalara neden olmuştur. Bu makalede Kierkegaard'ın İbrahim hikâyesi üzerinden ortaya koyduğu öznel ahlak düşüncesi temelleri, gerekçeleri ve sonuçları bakımından incelenip değerlendirilmekte, onun bu konudaki düşüncelerinin varoluşçuluğunun, Hegel karşıtlığının ve Aydınlanma Çağ'ında hâkim olan rasyonalizme yönelik eleştirisinin bir sonucu olduğu savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Søren Kierkegaard, Öznel Ahlak, Hegel, Varoluşçuluk.

GİRİŞ

Ahlakın kaynağının ne olduğu ve evrensel olup olmadığı, felsefe çevrelerinde sıkça tartışılan bir konu olagelmıştır. Felsefi sistemi içerisinde varoluşçuluk ve fideizmi birleştiren Søren Kierkegaard (1813-1855), ahlak konusundaki yaklaşımıyla ses getirmiş, onun bu konudaki düşünceleri etrafında önemli ahlak tartışmaları yaşanmıştır. Bu makalede Kierkegaard'ın özellikle nesnellik ve evrenselliği merkezine alan Hegel'in sistemine karşı öne sürdüğü öznel ahlak düşüncesi; temelleri, gerekçeleri ve sonuçları bakımından ele alınarak değerlendirilecek, Kierkegaard'ın öznel ahlak anlayışının onun pratik yaşama dönük varoluşçuluğunun, Aydınlanma döneminde öne çıkan aşırı rasyonalizme karşı tepkisinin ve Hegel karşıtlığının bir yansıması olduğu savunulacaktır.

1. KIERKEGAARD'IN ÖZNEL AHLAK DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ

1.1. Hegel Karşıtlığı

Kierkegaard'ın öznel hakikat ve öznel ahlak düşüncesinin temelinde, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in (1770-1831) felsefesine bir karşı koyuş olduğu görülmektedir. Hegel, Aydınlanma rasyonalizminin geleneksel ahlak ve dinin hakikat iddialarına karşı düşmanca tavır almasının önüne geçmek için bu hakikat iddialarını rasyonel ve sağlam temeller üzerine oturtmaya çalışmış, hakikatin nesnel ve bütüncül bir şekilde sistematik olarak ortaya konabileceğini düşünmüştür. Hegel için akıl

ile iman arasında esasında bir karşıtlık yoktur, akıl da iman da ilahi bir ruhun ürünü olmaları nedeniyle uyum içindedir. Ona göre akıl ve iman arasındaki karşıtlık felsefenin kendi doktrinini yıkmasından korkan Kilise tarafından yaratılmıştır.¹ Hegel, akıl ve mantığı kullanarak dini inançlar da dahil her şeyi tek bir rasyonel sistem içerisinde açıklayabileceğini düşünmüş, akıl ve imanın, inancın akıl için kabul edilebilir olduğunun ortaya çıkarılması suretiyle uzlaştırılabileceğini savunmuştur.² Kierkegaard ise akıl ile imanın uzlaştırılması fikrine şiddetle karşı çıkmış, Hegel'in din anlayışının rasyonalizm karşısında çok fazla taviz verdiğini düşünmüştür. Kierkegaard, dinin hakikatlerinin teorik ve entelektüel bir dünyanın parçası haline getirilmesi girişiminin bu hakikatlerin tahrif edilmesiyle sonuçlanacağına inanmaktadır. Çünkü ona göre din öznel varoluş alanına ait olduğundan teorik bilginin soyut kategorileriyle anlaşılabilir. Kierkegaard'ın Hegel ve taraftarlarına karşı duruşu onu bazı provokatif olarak nitelendirilebilecek söylemlerde bulunmaya, kendi felsefesini sivri bir şekilde ortaya koymaya itmiştir. Bu açıdan bakıldığında, onun imanın paradoksallığı ve absürtlüğüne bu denli vurgu yapmasının, Hegel ve taraftarlarına tepkisinden kaynaklı olduğu söylenebilir.³

Kierkegaard, hakikatin bütün değil parça parça olduğunu, dahası bütün bilgi iddialarının öznel olduğunu göstermeye çalışarak, toplum yerine bireyi, tümel yerine tekili ön plana çıkarmış,⁴ aynı zamanda korku, umutsuzluk ve kaygı kavramlarını epistemolojik sürece dahil ederek⁵ daha içsel ve varoluşçu bir çizgi benimsemiştir. Onun temel hedefi din ve felsefeyi salt teorik bir çaba olmaktan kurtararak insan yaşamının anlam ve amacını merkez haline getirmektir.⁶ Kierkegaard için dinin rasyonalize edilerek birtakım tarihsel verilere dayanan doktrin haline getirilmesi doğru değildir. Ona göre gerçek bir Hıristiyan, Hegel'in sunduğu objektif, doktrinel ve rasyonel inancı benimseyen değil, endişe, risk ve hastalığı göze alarak kendisini Hıristiyanlık için tehlikeye atma cesareti gösteren kişidir.⁷

Kierkegaard'ın mutlak hakikate ulaşamayacağı düşüncesinin analitik felsefecilerle benzerliği ve David Hume'un (1711-1776) tümevarımla elde edilen bilginin mutlak doğru olamayacağı şeklindeki düşüncesine yakınlığı dikkate alındığında,⁸ onun Hegel'in rasyonalizmine karşı tepkisinin bir akıl düşmanlığı değil, yaşadığı dönemde revaçta olan aşırı rasyonalizm ve entelektüalizme karşı bir tepki olduğunu düşünmek mümkündür.⁹ Bu anlamda Kierkegaard'ın fideizminin meşruiyet

¹ G. W. F. Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadıoğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 21.

² Tamer Yıldırım, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi," *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011), 17-18.

³ Kierkegaard'ın Hegel karşıtlığına dair daha geniş bilgiler için bkz. C. Stephen Evans, *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus* (New York: Humanity Books, 1999), 18-19; David West, *Kita Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci ve Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2016), 197-198; Ahmet Cevizci, *Etik: Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 338-339; Osman Altaş, "Soren Kierkegaard'da Öznellik Problemi," *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2016, 62; Yıldırım, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi," 10; Muharrem Şahiner, "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş," *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017), 299.

⁴ Yıldırım, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi," 16-17; Steve Wilkens (Ed.), *Faith and Reason: Three Views* (Downer Grove: InterVarsity Press, 2014), 52-53.

⁵ Mustafa Taşdelen, "Epistemolojik Açıdan Kierkegaard'da Hakikatin Öznelliği Sorunu," *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Erciyes Üniversitesi, 2015, 63.

⁶ Taşdelen, "Epistemolojik Açıdan Kierkegaard'da Hakikatin Öznelliği Sorunu," 87.

⁷ Ahmet Bayındır, "Kierkegaard'da İman'ın Paradoks Oluşu Meselesi," *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Uludağ Üniversitesi, 2006, 28-29.

⁸ Recep Alpyağılı, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak* (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 79.

⁹ Alpyağılı, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 125; Faruk Manav ve Gökhan Gürdal,

zeminini Hegelci aklın eleştirisine dayanan bir şüphecilikten aldığı söylenebilir.¹⁰

1.2. Öznel Hakikat ve İman-Akıl İlişkisi

Kierkegaard'a göre inançlar akıl yoluyla gerekçelendirilemezler. Çünkü nesnel ve genel-geçer bir hakikat alanı yoktur, hakikat özneliktir.¹¹ Kişi, kendi var oluş süreci içerisinde, hakikatleri bizzat yaratır ve bu kaçınılmazdır. Bu açıdan bakıldığında, yalnızca dini değil, bütün inançlar rasyonel bir şekilde temellendirilme imkânından uzaktır, her biri dayanakları itibarıyla irrasyoneldir ve bir tür sıçramaya dayanır.¹² Burada Kierkegaard, akıl ile imanın tamamen bağımsız olduğunu iddia etmemektedir. O, aklın önemini teslim etmekle birlikte, aklın sınırlılığına karşı bir farkındalık yaratarak Aydınlanma filozoflarının akla karşı duydukları mutlak güveni sarsmaya çalışmaktadır.¹³

Hegel'de diyalektik sürecinde çatışma durumu, bir senteze ulaşılmasıyla sonuçlanırken, Kierkegaard'da bu süreç, bir uzlaşma ifade eden sentezle değil, karşıtlıkların birlikteliğini ifade eden paradoksla sonuçlanmaktadır. Hakikatin paradoksal bir imanın konusu olduğunu savunan Kierkegaard'a göre iman, sonlu birey ile sonsuz Tanrı'nın karşı karşıya gelmesini ifade etmektedir.¹⁴ Birey ile Tanrı, sonlu ile sonsuzun meydana getirdiği bu paradoks, akli, daha ötesine gidemeyeceği bir sınıra götürmektedir.¹⁵ Akli ve bilimsel sayılan hakikat iddiaları da varsayımlara dayandıklarına ve sıçramalar içerdiklerine göre bunların iman konusu olan bilgilere epistemolojik olarak bir üstünlüklerinden söz edilemez.¹⁶ Dolayısıyla akıl her zaman tez ile antitez arasında bir senteze ulaşma becerisi gösterememektedir.

Kierkegaard, imanı akılla temellendirme girişimlerinin başarısız olmasının kaçınılmaz olduğunu savunur. Ona göre Hıristiyanlık tarihsel bir doktrin olarak görüldüğü ve incelendiği takdirde bu araştırmadan elde edilebilecek sonuç en iyi ihtimalle tahmini bir yargı olacaktır. Nesnel bir araştırma sonucunda elde edilen tahmini yargı ise iman ve ebedi mutluluğu temellendirmek için yeterli değildir. Kierkegaard'a göre iman kesin olmalıdır.¹⁷ Bu kesinliğin nesnel bir akli araştırma sonucunda elde edilemeyeceği açıktır. Kişinin kendisi ile iman konuları arasındaki varoluşsal boşluğu rasyonel akılla kapatamadığı böyle bir durumda bir iman sıçraması gerçekleştirmesi ve böylece iman için gerekli olan öznel bir kesinliği bizzat elde etmesi gerekir.

Kierkegaard, imanı akılla temellendirmenin dini açıdan pek de arzu edilir bir durum

Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 10-11; Hüsnü Aydeniz, "Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi (Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel)," *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Atatürk Üniversitesi, 2010, 53; Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş* (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 215; Barry Stocker, "Ethical Life in Kierkegaard and Williams," *Kilikya Felsefe Dergisi* 3 (2015): 69.

¹⁰ Ferit Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 121.

¹¹ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, ed. ve çev. David Swenson (Princeton: Princeton University Press, 1941), 134, 182; Nebi Mehdiyev, *Dinî Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği* (Ankara: İSAM Yayınları, 2014), 111.

¹² Ferit Uslu, "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi," *Din Felsefesi El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 41.

¹³ Aydeniz, "Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi (Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel)", 44.

¹⁴ Søren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 38; Taşdelen, "Epistemolojik Açından Kierkegaard'da Hakikatin Özneliği Sorunu," 64.

¹⁵ Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 59; Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, 113.

¹⁶ Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, 103-104.

¹⁷ Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 75-77.

olmadığını savunur. Kierkegaard'a göre imanı akılla temellendirmek isteyen kişilerin bu yöndeki çabaları, dini inançları teorik meseleler olarak ele almaları nedeniyle bazı problemlere neden olur. Ona göre akli temellendirme ve değerlendirmeyi içeren "entelektüel yaklaşma süreci" hiçbir zaman tamamlanamaz. Çünkü her zaman için okunacak bir kitap ya da makale mutlaka vardır. Bu ise Tanrı'ya iman etme konusunda alınması gereken kararı ertelemek anlamına gelir. Diğer yandan bu konu üzerinde düşünen ve araştırma yapan biri için Tanrı varoluşsal bir hakikat, içsel ve öznel bir gerçeklik değil, tabiri caizse yolculuk sırasında yanına alması gereken bir şeyden ibarettir.¹⁸

Kierkegaard'a göre risk, imanın en önemli unsurlarından biridir. Ona göre nesnel kesinliğe sahip bir doğrulama, imanı iman olmaktan çıkarır. Bu nedenle iman, ancak öznel olarak kesinleştirilebilecek bir risk içermektedir. Böyle bakıldığında nesnel kesinsizlik de iman için gerekli bir unsur olmaktadır.¹⁹ Kierkegaard dindarların her çağda dinin kendilerine getireceği rahatlığı istediklerini düşünmektedir. Ona göre gerçek bir dindar, güven ve huzurla sırtını dayamasına ve öznel karar verme sorumluluğundan kaçmasına imkân veren rasyonel ve evrensel bir iman aramak yerine, birey olarak kendi özgün yolunu yaratmak için risk almalı, imanı uğruna acı çekecek kadar cesur olmalıdır.²⁰

Kierkegaard hakikate iman etme ile hakikati bilmenin sıralamasını değiştirerek hakikate iman etmeyi epistemolojik olarak incelemektedir. Çünkü Kierkegaard'a göre akli bir kanıtlama varlığa doğru değil, ancak varlıktan hareketle yapılabilir. Örneğin, kişi bir taşın varlığını değil, var olan bir şeyin taş olduğunu kanıtlayabilir.²¹ Bu noktada devreye asli varsayımlar ve iman sıçraması kavramları girmektedir. Görünen odur ki bütün akıl yürütmeler başka akıl yürütmelere dayanmaktadır. Bu sürecin ise sonsuza gitmeyeceği açıktır. Bir noktada başka akıl yürütmelerle desteklenemeyecek kadar asli varsayımlar devreye girecektir. Her bilgi iddiasında böyle bir varsayıma ulaşmak mümkündür. Bu varsayımlar esasen aklın sınırlılıklarından kaynaklanmaktadır. Kierkegaard bu sınırlılıkları kabul etmekte ve hakikati bütünüyle bilme çabalarını sonuca ulaşmayacak çabalar olarak görmektedir. Dolayısıyla burada bir akıl düşmanlığından ziyade aslında bir akıl eleştirisi, yaşamın pratik yönünü öne çıkararak insanı varoluşsal bir çizgide anlama ve anlamlandırma girişimi olduğu söylenebilir.

1.3. Varoluşçuluk ve iman

Şüphe ve imanın epistemolojik kategoriler olarak değerlendirilmelerini doğru bulmayarak bu iki kavramı ahlaki kategoriler olarak kabul eden Kierkegaard,²² ahlak ve iman kavramlarını varoluşçu bir çizgide ele almaktadır. Bu nedenle onun bireyin varoluşunu tamamlamak için geçtiğini iddia ettiği üç aşamadan bahsetmek gerekmektedir. Bu aşamaların ilki, bireyin sosyal rol ve yükümlülüklerden

¹⁸ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 177-179; Michael Peterson ve diğerleri, *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 58; Abdüllatif Tüzer, *Bir Varoluşçunun İman Savunusu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 25; Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, 104-105; Susan Leigh Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, çev. Gökhan Gürdal (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 54.

¹⁹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, 182; Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 69-71; West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 200.

²⁰ Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 41-44.

²¹ Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 82; Manav ve Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, 106; Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, 99; Mehdiyev, *Dini Epistemolojiye Giriş*, 63.

²² Maia Neto, "The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Blaise Pascal, Søren Kierkegaard and Lev Shestov," *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Washington University, 1991, 172.

uzak durduğu, sadece hazların peşinden gittiği ve tamamen kendi için yaşadığı estetik aşamadır. Estetik aşamadaki birey hazları elde etmekten çok onun peşinden koşmakla ilgilenir. Çünkü haz elde edildikten sonra ortadan kalkmakta, bu nedenle birey yeni hazların peşine düşmektedir.²³ Kierkegaard için bu aşamanın temsilcisi Don Juan'dır. Estetik aşamada bireyin maneviyatı zayıftır, onu bir sonraki aşamaya taşıyacak ve varoluşunu tamamlayacak olan en önemli unsurlar olan umutsuzluk ve endişe ortaya çıkmamıştır ve birey iradi bir karar vererek kendi sorumluluğunu üzerine alamadığı için özgür değildir, tutkularının esiridir. Bu aşamada olan kişi, hazlar yerlerinde daha büyük boşluklar bıraktıkları için bir süre sonra Kierkegaard'ın ölümcül hastalık olarak nitelediği umutsuzluğa ve endişeye kapılır.²⁴

Varoluşun ikinci basamağı, ahlaki aşamadır. Umutsuzluktan kurtulmak isteyen birey, kendi olabilmek için bir adım atarak ahlaki aşamaya geçer. Bu aşamada kişi evrensel ahlaki ilkelerle dünyayı kurtarabileceğine inanır ve kendi için yaşadığı aşamadan "kendi tekliğini evrensel olmak için silen" birey konumuna yükselir.²⁵ Estetik aşamada kişinin hazları merkezdeyken, ahlaki aşamada ahlaki ve toplumsal görevler önceliklidir. Estetik alanda gizlilik esasken, ahlaki alanda açıklık söz konusudur. Kişi görevlerini yerine getirirken topluma karşı şeffaflığı ilke edinir.²⁶ Bu aşamanın başlıca temsilcisi Sokrates'tir. Sokrates, evrensel olarak doğru olanın peşine düşmüştür. Bu uğurda idamdan kurtulma şansı olduğu halde yolundan dönmemiş, böylece evrensel için kendisini feda eden "trajik kahraman" seviyesine yükselmiştir.²⁷ Kierkegaard, Sokrates'in "Kendini bil" şeklindeki prensibini "Kendini seç" olarak dönüştürür. Bu aşamada bireyin kendisini seçmesi ödev ve sorumluluklarını yerine getirmesiyle ilgilidir.²⁸

Kierkegaard için ahlaki aşama Hegel'in rasyonel ve evrensel ahlak anlayışına uygun bir aşamayı ifade eder. Birey bu aşamada zevk merkezlikten prensip merkezliliğe geçmiş, toplumun beklentilerine uyarak kendisine uyumlu, güvenli ve huzurlu bir yer edinmiştir. Kendisini toplumsal konumuna göre tanımlamış, varoluşunu evrenselin kontrolüne bırakmıştır.²⁹ Kierkegaard için evrensel ahlaka teslim olan birey, evrensel olandan öznel ve içsel olana geçmeye hazır olduğunda üçüncü ve en önemli varoluş aşaması olan dinsel aşamaya geçer.

Dinsel aşamada birey, bireyselliğini tamamen bir kenara bırakarak Tanrı'ya teslim olur. Bu aşamada evrensel ahlaki ilkeler artık geçerli değildir. Çünkü birey, Tanrı'yla özel bir ilişki içine girerek evrensel olanı aşar, dolayısıyla burada birey-Tanrı ilişkisi ön plandadır. Kierkegaard'a göre esas olan Tanrı-birey ilişkisidir. Çünkü ona göre bireyin asıl benliği ve sonsuz yanı Tanrı'yla ilişkisinde açığa çıkar. Estetik aşamadan ahlaki aşamaya geçiş akıl aracılığıyla gerçekleşirken, ahlaki aşamadan dini

²³ Vedat Çelebi, "S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması," *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Pamukkale Üniversitesi, 2008, 8-9.

²⁴ Søren Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Araf Yayınları, 2013), 68-70; Manav ve Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, 69-80.

²⁵ Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 178; Kamuran Gödelek, "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü," *The Journal of International Social Research* 1/5 (2008), 364-367; Manav ve Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, 80-92.

²⁶ Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, 185-186; Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2011), 13; Manav ve Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, 81-85.

²⁷ Taşdelen, "Epistemolojik Açıdan Kierkegaard'da Hakikatin Öznelliği Sorunu," 54.

²⁸ Çelebi, "S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması," 12; Taşdelen, "Epistemolojik Açıdan Kierkegaard'da Hakikatin Öznelliği Sorunu," 86.

²⁹ Bayındır, "Kierkegaard'da İman'ın Paradoks Oluşu Meselesi," 41-43.

aşamaya geçiş varoluşsal bir iman sıçraması ile olmaktadır.³⁰ Bu sıçrama dogmatik bir göz kapama değil, öznel iradeye dayanan özgür bir karar neticesinde gerçekleşir.³¹ Bu aşamanın temsilcisi Tanrı'nın, biricik oğlunu kendisi için kurban etmesini istediği İbrahim'dir. İbrahim Kierkegaard için, Tanrı'yı başka her şeyin önüne koyan ve ona karşı tam bir teslimiyet, acı, tutku, sevgi ve bağlılık içerisinde yaşayan bir iman şövalyesidir.³²

2. KIERKEGAARD'IN ÖZNEL AHLAK DÜŞÜNCESİ: İBRAHİM ÖRNEĞİ

Kierkegaard'a göre varoluşun ahlaki aşamasında evrensel olanın hakimiyeti mevcuttur.³³ Fakat Kierkegaard için evrenselin gücü her şeyi açıklamaya yetmemekte, her zaman ve herkes için geçerli ahlaki ilkeler, insan yaşamının bütün yönlerine hâkim olamamaktadır. Evrensel ahlaki ilkeler de başka her şey gibi, daha ötesine geçemediği bir sınıra muhakkak dayanmaktadır. Bu sınırı geçince evrensel ast olan birey, evrenselden yüce hale gelmekte, bu ise birey ve onun varoluşunun toplum ve onun çıkarlarından daha değerli olduğu bir paradoksa neden olmaktadır. Kierkegaard, dinsel olarak nitelendirdiği bu aşamanın en büyük temsilcisi olarak gördüğü İbrahim'in, -Kutsal Kitap'ta yer aldığı şekliyle- oğlu İshak'ı kurban etme hikâyesini iman ve akıl ilişkisine yönelik düşüncelerini ortaya koymak ve din kavramının Hegel'in akılcı ve bütüncül sistemine sığmadığını göstermek amacıyla ele almaktadır.³⁴

Kierkegaard için İbrahim, bir insan olarak gücü ve güçsüzlüğü, aptallık ve bilgeliği, delilik ile umudu, nefret ve aşkı kendisinde bir araya getirerek yücelen bir paradoksu ifade eder. O yücedir, çünkü Tanrı'yı seven ve Tanrı için çabalayan kimse herkesten daha yüce hale gelir.³⁵ Ömrü boyunca Tanrı'ya iman eden İbrahim'e, yeryüzündeki bütün ulusların onun tohumuyla kutsanacağı vaat edilmesine rağmen o, yıllarca çocuk sahibi olamaz. Fakat o yine de hem Sara'nın hem de kendisinin ilerlemiş yaşına rağmen, Tanrı'nın vaadini gerçekleştireceğine inanmaya devam eder. Tanrı ona İshak'ı bağışladıktan sonra, İbrahim'den, yaşamı boyunca doğmasını beklediği biricik oğlunu kendisi için kurban etmesini ister. İbrahim oğlunu alarak Moriah Dağı'na doğru yola çıkar ve üç günlük bir yolculuktan sonra oraya vardığında, tam oğlunu kurban etmek üzere bıçağı çıkarmışken Tanrı bir oğlak göndererek ondan oğlu yerine oğlağı kurban etmesini ister. Böylece İbrahim, tam bir bağlılık ve teslimiyetle bağlı olduğu Tanrı'nın sözünden çıkmayarak O'na olan sevgi ve imanını ispatlar.³⁶

Kierkegaard, İbrahim hikâyesini ele alırken, İbrahim'in İshak'ı kurban etme girişiminin başarılı olup olmadığı ya da bu girişimin sonuçlarının ne olduğu sorularından ziyade, İbrahim'in Tanrı tarafından bir mucize olarak verilen, çok sevdiği oğlunu kurban etme görevine hazırlanma süreci ve Moriah Dağı'na yaptığı üç günlük yolculuğun nasıl geçmiş olabileceği üzerinde durmaktadır.³⁷ Çünkü bu hikayenin sonuç kısmına odaklanan dindarların konformizmine karşı olan Kierkegaard'a göre imanı ispatlamak için gerçekleştirilecek olan fiile hazırlık süreci, o fiilden daha önemlidir. Çünkü

³⁰ Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 92-93.

³¹ Anderson, Kierkegaard Üzerine, 72; Uslu, Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme, 97.

³² Gödelek, "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü," 368.

³³ Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 82.

³⁴ Clare Carlisle, "Korku ve Titreme: Aklın Ötesinde İnanç," Kierkegaard içinde. ed. Kamuran Gödelek (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 141; Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 107.

³⁵ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 58-59.

³⁶ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 59-66.

³⁷ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 98.

hazırlık süreci, insanların bilmek istemedikleri korku, ıstırap ve paradoksu, dolayısıyla asıl iman testini içermektedir.³⁸

Kierkegaard, İbrahim'in hikâyesini üç problem çerçevesinde ele almaktadır. Bunlardan ilki, ahlakın daha yüce bir *telos* (erek, amaç) için askıya alınıp alınamayacağıdır.³⁹ İkinci problem Tanrı'ya karşı mutlak bir görev olup olamayacağıdır.⁴⁰ Üçüncüsü ise İbrahim'in kendisine Tanrı tarafından verilen bu görevi herkesten gizlemesinin ahlaki olarak savunulabilir olup olmadığıdır.⁴¹ Kierkegaard'ın bu problemlere sunduğu çözümler ayrı başlıklar altında ele alınacaktır.

2.1. Ahlak Daha Yüce Bir Telos İçin Askıya Alınabilir Mi?

Kierkegaard'a göre evrensel ahlakın askıya alınması ve ahlakın öznel hale gelmesi, Tanrı'ya karşı mutlak bir görev olup olmadığıyla ilgilidir. Çünkü iman evrensel ahlakın kalıplarına sığmaz. İbrahim Tanrı'ya karşı yerine getirmesi gereken mutlak görevi nedeniyle evrensel ahlaki askıya almıştır ve yine bu görevinden ötürü bir katil olmaktan kurtulmuştur. Bu açıdan İbrahim'in durumunu evrensel ahlak açısından yargılamak onun yaşadığı acı ve içine düştüğü paradoksu anlaşılabilir hale getirir.⁴²

Kierkegaard'a göre, ahlaki aşamada evrensel olan, bireye üstündür. Fakat imanın her şeyden önce geldiği dini aşamada birey evrensel üstün gelir.⁴³ Bireyin evrensel üstünlüğü absürttür, fakat Kierkegaard'a göre bu tam da İbrahim'e İshak'ı geri kazandıran şeydir. Eğer bu paradoks çözülebilseydi İbrahim İshak'ı kurban etmez, etseydi bile pişmanlık içinde evrensel olana trajik bir kahraman olarak geri dönerdi. Böyle bir durumda İbrahim bir iman şövalyesi değil, bir katil olurdu.⁴⁴ Bu noktada Kierkegaard için iman şövalyesini katilden ayıran iki şey vardır. Bunlardan birincisi iman şövalyesinin Tanrı'ya karşı mutlak görevinden ötürü imandaki bu paradoksa, imkansızın absürtlüğüne sonsuz bir şekilde teslim olmasıdır.⁴⁵ Kierkegaard'a göre absürt kavramı görecelidir, çünkü kişi absürt olana bir kere teslim olup iman ettikten sonra o şey iman tarafından dönüştürülerek absürt olmaktan çıkar.⁴⁶ Yine burada absürt kavramı, akla karşıtlığı değil, akıl ve insan bilgisini erişemediği bir aşkınlığı ifade etmektedir.⁴⁷ Kierkegaard için iman şövalyesini katilden ayıran diğer şey ise bireyin esasında öldürme fiilini istememesidir. İman şövalyesi ahlaki olarak doğru olanı yapmak isterken, katilin böyle bir isteği yoktur. Böyle bir durumda öldürme fiili gerçekleştikten sonra kişinin katil mi iman şövalyesi mi olduğuna hangi ölçüye göre karar verilebileceği sorulabilir. Bu soruya Kierkegaard'ın cevabı, bireyin kim olduğuna bizzat karar vermesi gerektiğidir.⁴⁸

³⁸ Anderson, Kierkegaard Üzerine, 74; Alpyağıl, Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak, 114.

³⁹ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 99.

⁴⁰ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 115.

⁴¹ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 131.

⁴² Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 109; Cevizci, Etik: Ahlak Felsefesi, 350-351; Çelebi, "S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması", 16.

⁴³ Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 82.

⁴⁴ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 103; Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 105.

⁴⁵ Kierkegaard, Korku ve Titreme, 98; Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 109; Çelebi, "S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması," 17.

⁴⁶ Alpyağıl, Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak, 103-104.

⁴⁷ Aydeniz, "Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi (Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel)", 59.

⁴⁸ Anderson, Kierkegaard Üzerine, 82-83.

Evrensel ahlaka teslim olan birey kendi varoluş sürecinde Tanrı'dan gelen göreve mutlak bir itaat göstererek evrensel ahlaki askıya almaktadır. İbrahim kendisine verilen görevi, -görev canından çok sevdiği oğlunu öldürmek olsa dahi- sorgulama, itiraz etme ya da verilen görevi yerine getirmede tereddüt etme hakkına sahip değildir. O, acı ve korku içinde geçen üç günlük yolculuk boyunca büyük bir sabır göstermiş, oğlunun boğazına bıçak dayayarak ise Tanrı'ya karşı görevini yerine getirmiş, imanını trajik bir kahraman olarak ispatlamıştır. Görevi tamamladıktan sonra ise askıya aldığı evrensel ahlaki yeniden kucaklamıştır.⁴⁹

İbrahim, evrensel ahlaki daha yüce bir *telos* için terk etmiştir. Onun amacı herhangi bir ulusu kurtarmak ya da kızgın bir Tanrı'yı sakinleştirmek değildir. Bilakis o, İsrail soyunun geleceğini tehlikeye atmaktadır. Trajik kahraman evrensel ahlaka uygun davrandığı sürece yüceyken İbrahim tamamen kişisel bir fiilinden ötürü yücelmektedir. Tekil olanın evrenselden yüce hale gelmesi ise burada bir ayartma olduğuna işaret etmektedir.⁵⁰ Tanrı İbrahim'in imanını sınamakta ve onun verilen görevi yerine getirmesini beklemektedir. İbrahim bunu Tanrı için yapmaktadır, çünkü Tanrı bunu onun imanının ispatı olarak istemektedir. İbrahim bunu kendisi için yapmaktadır, çünkü Tanrı'ya bu ispatı sağlamak istemektedir.⁵¹

Bu noktada Kierkegaard için paradoks, en basit haliyle, birbirine karşıt şeylerin aynı anda bir aradalığını ifade etmektedir. Bu bir aradalık karşıt şeyler arasında daimî bir gerilim yaşanmasına neden olmaktadır. Masum insanları öldürmeyi yasaklayan Tanrı'nın bizzat kendisinin bu yasağa uymayan bir emir vererek İbrahim'den masum bir çocuğu öldürmesini istemesi Kierkegaard için paradoksaldir. Masum cana kıymama genel bir ahlaki ilkedir, fakat bu ilke, mesela nefsi müdafaa durumunda, o bağlama özel olarak geçerliliğini yitirebilir. Böyle bakıldığında bu durum, paradoksal bir durum ifade etmemektedir. Kierkegaard'ın bu hikâyede paradoksal bulunduğu şey ise böyle bir emri veren ile İbrahim'den oğlunu öldürmesini isteyenin aynı ilahi irade olmasıdır. Tanrı her iki emri verirken de aynı sıfatlara sahip aynı Tanrı'dır.

Bu hikâyede Kierkegaard'ın Hegel karşıtlığının izini sürmek mümkündür. Hegel akıl ve mantığı kullanarak her şeyi açıklayabileceğini düşünmüştür. Kierkegaard'a göre ise her şey akılla açıklanamaz. Özellikle iman söz konusu olduğunda akıl ve mantık birtakım paradoksları çözmekten aciz kalır. Ona göre akıl imanın paradoksunu çözemez, çünkü iman tam da aklın bittiği yerde başlar. Kaldı ki bireysel varoluşla çok yakın ilişki içerisinde olan din, teorik hale getirilmemelidir.⁵² Söz gelimi Kierkegaard'a göre Hegel'in sistemi, İbrahim'in durumunu açıklayamamakta, onun sırrına nüfuz edememektedir. İbrahim'in oğlunu hiç tereddüt etmeden kurban etmeye hazır oluşu ve "öldürmeyeceksin" emrini veren bir Tanrı'nın, İbrahim'den masum oğlunu öldürmesini istemesindeki varoluşsal ve ahlaki paradoksları açıklama konusunda eksik kalmaktadır. Çünkü Kierkegaard'a göre düşüncelerin bir sistemi olsa dahi, yaşananların bir sistemi olamaz.⁵³

⁴⁹ Ahmet Bayındır, "Kierkegaard'da İman'ın Paradoks Oluşu Meselesi," 60.

⁵⁰ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 101-102; Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 120.

⁵¹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 105-106; Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 119.

⁵² Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, çev. David Swenson (Princeton: Princeton University Press, 1962), 32; Yıldırım, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi," 17-18.

⁵³ Yıldırım, "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi," 19.

2.2. Tanrı'ya Karşı Mutlak Bir Görev Var mıdır?

Kierkegaard için evrensel düzlemde bütün görevler, önce Tanrı içindir. Bu ise Tanrı'ya karşı bütün görevlerin evrensel olanı aşabileceği anlamına gelir.⁵⁴ Bir kimse görevini yerine getirirken Tanrı'yla değil, başka kişilerle iletişim halindedir. Kişi komşusunu Tanrı için sever, fakat bu durum kişinin Tanrı'yla değil komşusuyla ilişki kurmasını gerektirir. Evrensel ahlak, bu görevlerin evrensel ve öznenen bağımsız dışsal bir kural koyucu tarafından belirlenmesini gerektirir. Evrensel ahlak açısından bakıldığında içsellik kişi için bir günah kaynağıdır. Fakat iman devreye girdiğinde paradoksal bir biçimde içsellik dışsallıktan yüce hale gelmektedir. Bundan ötürü tekil birey Tanrı'ya karşı mutlak bir görevi olduğunda, evrenselden üstündür. Kierkegaard'a göre bireyin evrenselle ilişkisi Tanrı ile ilişkisine göre belirlenmelidir.⁵⁵

Kierkegaard Tanrı'ya karşı mutlak bir görev olduğunu, bu görevin O'na sonsuz bir teslimiyetle bağlanmak ve evrensel ahlakla ilişkiyi Tanrı'ya göre belirlemek olduğunu savunmaktadır. İbrahim, oğlunu seven bir baba olduğu halde, Tanrı'ya karşı olan görevini kendi duygularına öncelemiş, bu ise içsel bir paradoks yaşamasına neden olmuştur. Tanrı'yla kurulan böylesi bir ilişkinin dışarıdan bakanlarca anlaşılması çok zordur. Çünkü bu hikâyede evrensel ahlak askıya alınarak ahlak göreceli ve öznel hale gelmiştir. Kişiyi böyle bir durumda en iyi anlayacak olan yine kendisidir.⁵⁶ Tanrı'yla bireysel ilişkisi açısından çok sevdiği oğlunu Tanrı'ya karşı mutlak görevini yerine getirmek için feda edebilen bir *kahraman* olan İbrahim, evrensel ahlak açısından bir *katildir* ve öyle kalacaktır.⁵⁷

2.3. İbrahim'in Telosunu Sara, Eleazar ve İshak'tan Gizlemesi Ahlaki Midir?

Kierkegaard, evrensel ahlak açısından gizliliğin gayri ahlaki sayıldığını, bu nedenle evrensel aşamada bireyin üzerindeki örtüyü atarak kendisini evrenselde ifşa etmesinin beklendiğini ifade etmektedir. Gizlemek kötüdür ve estetik aşamaya aittir. İyi olan, herkesin gözü önünde olmalıdır, evrensel ahlak açısından ahlakiliğin ölçülerinden biri budur. Örneğin evliliği ahlaki yapan şey, onun topluma açık törensel yanındır. Bu açıdan bakıldığında İbrahim'in Tanrı'ya karşı mutlak görevini herkesten gizlemesi ahlaki değildir. İbrahim, İshak'ı kurban edeceğini hem İshak'tan hem de karısından gizleyerek ahlaki olanı görmezden gelmiştir. Ancak onun bu noktada sığındığı gizlilik estetik aşamadaki gizlilikten farklıdır. Çünkü Don Juan bir şeyi gizlediğinde evrensel ahlaka karşı gelmektedir. Oysa İbrahim'in durumunda evrensel ahlak askıya alınmıştır, bu nedenle onun *telosunu* gizlemesi çirkin değildir.⁵⁸ Kierkegaard için dini aşamada birey evrenselden üstündür ve Tanrı'ya karşı mutlak bir görev söz konusu olduğunda gizlilik ile suskunluk bireyi yücelten şeylerdir.⁵⁹

İbrahim görevini ne Sara'ya ne Eleazar ne de İshak'a açıklamıştır. Çünkü onun için evrensel ahlak Tanrı'ya karşı görevden ve aile yaşamından daha önemli değildir. Kierkegaard için İbrahim bu anlamda anlaşılabilir değil, ancak hayran olunabilecek bir duruş sergilemiştir. İbrahim içinde bulunduğu durumun evrensel ahlakın penceresinden bakan insanlar için anlaşılabilir olduğunu,

54 Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 83; Anderson, Kierkegaard Üzerine, 66.

55 Kierkegaard, Korku ve Titreme, 115-117; Alpyağıl, Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak, 121-122.

56 Kierkegaard, Korku ve Titreme, 117-119; Alpyağıl, Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak, 123.

57 Kierkegaard, Korku ve Titreme, 122.

58 Kierkegaard, Korku ve Titreme, 131; Manav ve Gürdal, Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine, 84.

59 Kierkegaard, Korku ve Titreme, 138.

anlattığı takdirde insanların onu katil olarak göreceğinin bilincindedir. Çünkü iman sadece iman edenler tarafından anlaşılabilir bir paradokstur. İbrahim bu nedenle susmuş ve içinde kendi kendine çekişmenin cehennemini yaşamıştır.⁶⁰

3. KIERKEGAARD'IN ÖZNEL AHLAK ANLAYIŞINA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Kierkegaard'ın öznel ahlak düşüncesi ve İbrahim hikâyesine bakış açısı birçok eleştiriye beraberinde getirmiştir. Bu eleştirilerden ilki şudur: İbrahim hikâyesinin evrensel ahlakı aşmaya ve öznelliğe vurgusu hem birey hem de toplum açısından bir çeşit kaosa yol açmaktadır.⁶¹ Bireyin yaşamında ve toplumda dirlik ve düzenin tesis edilebilmesi için insanların yalnızca öznellik barındıran dar bir alanda geçerli hakikatten daha fazlasına ihtiyaçları vardır. Elbette bu eleştirinin bütünüyle haksız olduğu söylenemez. Fakat kanaatimizce Kierkegaard'ın bireyi toplumun üzerine bu kadar çıkarması, yaşadığı dönemde hem akademi hem de kilisede ses getiren ve bireyi görmezden gelen aşırı rasyonalizme gösterdiği tepkiyle yakından ilgilidir.

İbrahim hikâyesiyle ilgili Kierkegaard'a yöneltilen bir başka eleştiri şudur: Kierkegaard, İbrahim'i, Tanrı öyle istediği için çok sevdiği oğlunu öldürme konusunda kararlılık ve cesaret göstermesinden ötürü yüceltmektedir. Fakat İbrahim'in böyle bir iman testi için masum bir çocuğun canına kast etmesi, onu bir iman şövalyesinden ziyade bir katil yapmakta değil midir? Kierkegaard'a göre iman şövalyesini katilden ayıran iki şey vardır. Bunlardan birincisi iman şövalyesinin imanındaki paradoksa tam bir teslimiyetle bağlanmasıdır, diğeri ise iman şövalyesinin öldürme fiilini aslında istemiyor olmasıdır. Nitekim Kierkegaard'ın İbrahim'de hayran kaldığı şey, yıllarca doğmasını beklediği, sonradan mucizevi bir şekilde kavuştuğu ve her şeyden çok sevdiği oğlunu, hiçbir şekilde öldürmek istemediği halde, yine de onu Tanrı için kurban edebilecek kadar fedakâr davranabilmiş olmasıdır. Peki öldürme fiilinin gerçekleştiği farz edildiğinde, fiilin sonucu itibarıyla bir iman şövalyesiyle bir katil arasında bir fark kalacak mıdır? Kierkegaard, burada kişinin niyetine bakılması gerektiğini düşünmektedir. Tanrı'ya karşı mutlak bir görev söz konusu ise öznelliği evrenselliğin üzerinde gören Kierkegaard için kişinin bir iman şövalyesi mi yoksa bir katil mi olduğuna karar verecek olan yine kişinin kendisidir.⁶²

Kierkegaard'ın eleştirilen bir başka yönü, onun, bizzat koyduğu "öldürmeyeceksin" ilkesine aykırı bir şekilde peygamberinden masum çocuğunu öldürmesini isteyebilecek bir Tanrı anlayışına sahip olmasıdır. Bu Tanrı kadiri mutlak, fakat tamamen canının istediği gibi davranan, hiçbir ahlaki sınır ya da mantık tanımayan bir Tanrı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶³ Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur: Kierkegaard, bireyi hiçe sayan Hegelci evrensel ahlakı birey-Tanrı ilişkisinden soyutlamaya, birey ile Tanrı arasında dolaysız ve özel bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Bu, Kierkegaard açısından birey-Tanrı ilişkisinin kötü bir ahlak ya da irrasyonalizm zemini üzerinde kurulduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis ilişki ona göre hem ahlak hem de aklın üzerine çıkacak kadar özel bir ilişkidir. Kierkegaard'a göre bireyin, özellikle imanla ilgili konularda yapacağı tercihlerinin ölçütü akıldan ziyade tutkudur. Fakat bu tutku tümüyle irrasyonel ve kontrolsüz bir

⁶⁰ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 164-166; Manav ve Gürdal, *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*, 110; Çelebi, "S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması", 19.

⁶¹ Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 128; Şahiner, "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş", 302.

⁶² Anderson, *Kierkegaard Üzerine*, 82-83.

⁶³ Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, 126-127.

arzuyu ifade etmez. Bu tutku, öz bilgi, ihtiyatlı davranışı, akıl ve iyi kabul edilen bir amacın varsayımını da içerir.⁶⁴

SONUÇ

Fideizm ve varoluşçuluğun önde gelen temsilcilerinden olan Kierkegaard'ın, akli ve evrenseli tamamen reddedip ahlak alanında öznelliğin ve absürt ile paradoksal olan tarafından tamamen ele geçirilmiş bir kaosun propagandasını yaptığını söylemek, Kierkegaard hakkında kanaatimizce yanlış ve peşin bir hüküm vermek demektir. O, akli süreçleri tamamen dışarıda bırakarak körü körüne bir iman fanatizmi propagandası yapmamaktadır. Kierkegaard'ın yazıları yakından incelendiğinde onun Hume ve bilim filozoflarının akıl ve bilim eleştirilerine benzer eleştirilerde bulunarak aklın güvenilirliğini sorguladığını ve nesnel kesinlik iddialarının mümkün olmadığını savunduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Kierkegaard'ın felsefesinin Hegelci hakikat ve din anlayışına bir karşı koyuş olması itibarıyla absürtlük ve öznelliği fazlasıyla vurguladığı, bu açıdan bakıldığında bazı sivri ve provokatif söylemler içerdiği bir gerçektir. Fakat Kierkegaard, aslında bir akıl düşmanlığı değil, bir akıl eleştirisi yapmakta, akla karşı mutlak bir güven duyan Aydınlanma düşünürlerine tepki göstermektedir. Yine o, bir varoluşçu olarak insan yaşamının dinamik bir insan faktörü içermesinden dolayı aklın açıklamayacağı, evrensel ahlaki ilkelerin iş göremeyeceği karmaşık yönlerinin bulunabileceğinin farkına vardırıma, evrensellik ve nesnelliği merkeze alan Hegelci rasyonalizmin ihmal ettiği bireyin evrensel içinde kaybolmasını engellemeye çalışmaktadır. Kierkegaard hem iman hem ahlak konularında öne çıkardığı öznellik aslında birey ile Tanrı arasında doğrudan ve özel bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Bu onun birey ile Tanrı ilişkisini gayri ahlaki ve irrasyonel bir zemin üzerinde kurduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü ona göre bu ilişki hem ahlaki hem de rasyonel olanın üzerine çıkabilecek kadar özel bir ilişkidir.

⁶⁴ Aydeniz, "Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi (Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel)", 49.

KAYNAKÇA

- Alpyağıl, Recep. *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Altaş, Osman. "Soren Kierkegaard'da Öznellik Problemi." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2016.
- Anderson, Susan Leigh. *Kierkegaard Üzerine*. çev. Gökhan Gürdal. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Aydeniz, Hüsnü. "Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi (Kierkegaard, Jaspers ve G. Marcel)." Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2010.
- Bayındır, Ahmet. "Kierkegaard'da İman'ın Paradoks Oluşu Meselesi." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2006.
- Carlisle, Clare. "Korku ve Titreme: Aklın Ötesinde İnanç," Kierkegaard içinde. ed. Kamuran Gödelek. 141-166. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Çelebi, Vedat. "S. Kierkegaard ve J. P. Sartre'in Varoluşçuluk Anlayışlarının Karşılaştırılması." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2008.
- Evans, C. Stephen. *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. New York: Humanity Books, 1999.
- Gödelek, Kamuran. "Kierkegaard'ın İnsan Görüşü," *The Journal of International Social Research* 1/5, (2008): 357-371.
- Hegel, G. W. F. *Din Felsefesi Dersleri*, çev. Doğan Naci Kadioğlu, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*. ed. ve çev. David Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1941.
- Kierkegaard, Søren. *Kahkaha Benden Yana*. çev. Nedim Çatlı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Araf Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2011.
- Kierkegaard, Søren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. çev. M. Mukadder Yakupoğlu. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments*. çev. David Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- Manav, Faruk ve Gökhan Gürdal. *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Mehdiyev, Nebi. *Dinî Epistemolojiye Giriş: Tanrı İnancının Rasyonelliği*. Ankara: İSAM Yayınları, 2014.
- Neto, Maia. "The Christianization of Pyrrhonism: Scepticism and Faith in Blaise Pascal, Søren Kierkegaard and Lev Shestov." Yayınlanmamış Doktora Tezi, Washington University, 1991.
- Peterson, Michael, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger. *Aklın ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Stocker, Barry. "Ethical Life in Kierkegaard and Williams." *Kilikya Felsefe Dergisi* 3 (2015): 68-82.
- Şahiner, Muharrem. "Kierkegaard'a Göre İmanın Gereği: Bireysel Varoluş," *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017): 291-304.
- Taşdelen, Mustafa. "Epistemolojik Açından Kierkegaard'da Hakikatin Öznelliği Sorunu." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi, 2015.
- Taşdelen, Vefa. *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*. Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Tüzer, Abdüllatif. *Bir Varoluşçunun İman Savunusu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Uslu, Ferit. Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Uslu, Ferit. "İman, Akıl ve Bilgi İlişkisi," Din Felsefesi El Kitabı içinde. ed. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber. 31-56. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

West, David. Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev. Ahmet Cevizci ve Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2016.

Wilkens, Steve (Ed.). Faith and Reason: Three Views. Downers Grove: InterVarsity Press, 2014.

Yıldırım, Tamer. "Kierkegaard'ın Hegel ve Kilise Eleştirisi," Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/3 (2011): 9-28.

ABSTRACT**The Problem of Subjective Ethic in Kierkegaard**

Søren Kierkegaard is one of the founders of existentialism and an important advocate of fideism that interprets faith and reason in favor of faith. Kierkegaard, a devout Christian, supports his stance on faith with both his conception of truth and ethics. He put forward subjective rather than objective, singular rather than universal, individual rather than social. Kierkegaard suggests an understanding of subjective ethics that is closely related to his notion of faith and truth, against the idea of Hegelian universal ethics. According to this, one establishes a direct relationship with God through faith and this relationship allows the person to suspend universal ethical rules for a higher purpose. Kierkegaard's understanding of ethic, which he combined with existentialism and fideism is based on the idea that the subjective is superior to that of the universal. So a subjective and existential relationship that is built directly with God outdoes universal ethical rules. Kierkegaard's understanding of ethic has caused considerable debates in the philosophical circles. In this article, Kierkegaard's thought of subjective ethic based on the story of Abraham is examined and evaluated in terms of its justifications and conclusions, and it is argued that his thoughts about ethic is the result of his existentialism and oppositon of Hegel.

Key Words: Søren Kierkegaard, Subjective Ethics, Hegel, Existentialism