



**SÖREN KIERKEGAARD'DA MODERNİZM ELEŞTİRİSİ  
VE VAROLUŞ MESELESİ**

**Beyza PINAR**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Danışman: Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU**

**Erzurum-2025**

**Her hakkı saklıdır.**



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**SÖREN KIERKEGAARD'DA MODERNİZM ELEŞTİRİSİ  
VE VAROLUŞ MESELESİ**

**Beyza PINAR**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU**

**Ana Bilim Dalı: Felsefe**

**Erzurum-2025  
Her hakkı saklıdır.**

## YÜKSEK LİSANS TEZİ TEZİ ONAY SAYFASI

Beyza PINAR tarafından hazırlanan **Søren Kierkegaard'da Modernizm Eleştirisi ve Varoluş Meselesi** adlı bu çalışma 12.06.2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda  **oybirliği** /  **oyçokluğu** ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalında **yüksek lisans** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı	Doç. Dr. Murat BAHADIR Erzurum Teknik Üniversitesi	İmza
Danışman	Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU Erzurum Teknik Üniversitesi	İmza
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Esra YILDIZ TURAN Atatürk Üniversitesi	İmza

Beyza PINAR tarafından hazırlanan **Søren Kierkegaard'da Modernizm Eleştirisi ve Varoluş Meselesi** başlıklı yüksek lisans tezi kabul edilmiştir. 12.06.2025

Prof. Dr. Serap BEDİR KARA

**Enstitü Müdürü**

\* Bu tez çalışması ..... tarafından ..... nolu proje ile desteklenmiştir.

## TEZ ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada kullandığım her türlü kaynağa eksiksiz atıf yaptığımı, aksinin ortaya çıkması durumunda her tür yasal sorumluluğu ve tezin erişim sürecine ilişkin aşağıdaki beyanımı kabul ediyorum.  
12.06.2025

İmza

**Beyza PINAR**

**Öğrenci**

- Tezle ilgili patent başvurusu yapılması/patent alma sürecinin devam etmesi sebebiyle Enstitü Yönetim Kurulunun Tarih girmek için tıklayınız tarih ve Karar No sayılı kararı ile teze erişim 2 (iki) yıl süreyle engellenmiştir.
- Enstitü Yönetim Kurulunun Tarih girmek için tıklayınız tarih ve Karar No sayılı kararı ile teze erişim 6 (altı) ay süreyle engellenmiştir.
- Enstitü Yönetim Kurulunun Tarih girmek için tıklayınız tarih ve Karar No sayılı kararı ile teze erişim süresi ile ilgili bir kısıtlama bulunmamaktadır.

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	III
ABSTRACT .....	IV
ŞEKİL LİSTESİ .....	V
ÖN SÖZ.....	VI
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### MODERNİZME BİR TEPKİ OLARAK VAROLUŞÇULUK

<b>1.1.FELSEFİ VE SOSYAL BİR HAREKET OLARAK MODERNİZM VE ÖZELLİKLERİ</b> .....	9
1.1.1. Modernizmin Ortaya Çıkışındaki Etkenler .....	11
1.1.1.1. Rönesans.....	11
1.1.1.2. Reform.....	14
1.1.1.3. Descartes'in Düalist Ontolojisi .....	15
1.1.1.4. Aydınlanma .....	16
1.1.1.5. Bilimsel Devrim .....	20
1.1.1.6. Sanayi Devrimi.....	21
1.1.2. Modernizmin Özellikleri .....	24
<b>1.2.MODERNİZME BİR TEPKİ OLARAK VAROLUŞÇULUK VE ÖZELLİKLERİ</b> .....	26
1.2.1. Varoluşçuluk Nedir? .....	26
1.2.2. Varoluşçuluğun Özellikleri .....	32

### İKİNCİ BÖLÜM

#### KIERKEGAARD'IN MODERNİZM ELEŞTİRİSİ

<b>2.1. KIERKEGAARD'IN AYDINLANMA ELEŞTİRİSİ</b> .....	35
<b>2.2. KIERKEGAARD'IN MODERNİZM ELEŞTİRİSİ</b> .....	39
2.2.1. Modern Bilim Eleştirisi .....	39
2.2.2. Metafizik Eleştirisi .....	45
2.2.3. Politika Eleştirisi .....	48
2.2.4. Etik Eleştirisi .....	51
2.2.5. Hıristiyanlık Eleştirisi .....	53
2.2.6. Üniversite, Eğitim Eleştirisi .....	56

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KIERKEGAARD'DA VAROLUŞ MESELESİ

<b>3.1. KIERKEGAARD'DA İNSAN DOĞASI</b> .....	61
<b>3.2. KIERKEGAARD VE VAROLUŞÇULUK</b> .....	65
<b>3.3. KIERKEGAARD VE VAROLUŞUN EVRELERİ</b> .....	69
3.3.1. Estetik Evre .....	71
3.3.2. Etik Evre.....	72
3.3.3. Dini Evre .....	75
<b>SONUÇ</b> .....	78
<b>KAYNAKÇA</b> .....	84



## ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Søren Kierkegaard'da Modernizm Eleştirisi ve Varoluş Meselesi

Beyza PINAR

Danışmanı: Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU

2025, 94 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU (Danışman)

Doç. Dr. Murat BAHADIR (Üye)

Dr. Öğr. Üyesi Esra YILDIZ TURAN (Üye)

Søren Kierkegaard'a göre insanın varoluşunu gerçekleştirmesi ve kendisi olabilmesi, birtakım engellerle karşı karşıya kalmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bireyin, özgün kimliğini bulma yolunda karşısına çıkan bu engelleri aşması ve kendi benliğini keşfetme çabasından vazgeçmemesi gerekir. Kimi zaman bu engeller, insanın yüzleşmekten kaçındığı veya fedakârlık yapmak istemediği unsurlar olabilir. Ancak insan, kararlı bir iradeyle hareket ederek kendi olmayı seçmeli ve bu yolda karşısına çıkan tüm zorluklarla mücadele etmelidir. Kierkegaard varoluşunun önündeki en önemli engellerden biri olarak Modernizmi belirlemiştir. Çünkü ona göre modernizm ve onun 'kamu' dediği kalabalıklar, insanı kendine yabancı durumuna getirmiştir. Sözsüz ve iradesiz bir yığın içinde olan insan, kendi olamamış ve benliğini yitirmiştir. İnsanı düştüğü bu durumdan kurtaracak olan şey, yani insanı insan yapan şey varoluştur. Bu bağlamda Kierkegaard'ın konu üzerindeki düşüncelerini, katkısını anlamak ve bunun değerlendirmesini yapmak çalışmanın temel amacıdır. Kierkegaard'da varoluş, bizzat somut gerçeklik olarak insanın yaşantısıdır. Bu nedenle o, insana odaklanarak, insanın kendi özünü özgür seçimleriyle ortaya koymasını ister. Ama bu hemen gerçekleşebilecek bir şey değil, estetik, etik ve dini olmak üzere üç evreden geçen belli bir sürecin ürünüdür.

**Anahtar Kelimeler:** Søren Kierkegaard, Modernizm, Birey, Varoluş, Varoluşçuluk.

## **ABSTRACT**

### **Master's Thesis Dissertation**

#### **The Critique of Modernism and the Question of Existence in Søren Kierkegaard**

**Beyza PINAR**

**Advisor: Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU**

**2025, 94 page**

**Jury: Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU (Consultant)**

**Doç. Dr. Murat BAHADIR (Member)**

**Dr. Öğr. Üyesi Esra YILDIZ TURAN (Member)**

According to Søren Kierkegaard, the realization of human existence and the attainment of selfhood inevitably involve confronting a number of obstacles. On the path toward discovering their authentic identity, individuals must overcome these barriers and persist in the effort to uncover their true selves. At times, these obstacles may consist of elements that a person is unwilling to face or make sacrifices for. However, one must act with resolute will, choose to become oneself, and struggle against all difficulties encountered along the way. Kierkegaard identified Modernism as one of the primary obstacles to authentic existence. In his view, Modernism and what he referred to as the “public”—the anonymous crowd—alienate the individual from their true self. Immersed in a passive and will-less mass, the individual becomes unable to realize selfhood and loses their sense of identity. What can rescue the individual from this condition—and what makes one truly human—is existence itself. In this context, the primary aim of this study is to understand and evaluate Kierkegaard’s thoughts and contributions on the matter. For Kierkegaard, existence is the lived, concrete reality of the individual. Accordingly, he focuses on the human being and insists that the individual must express their essence through free choices. Yet this is not something that can be achieved immediately; rather, it is the result of a process involving three stages: the aesthetic, the ethical, and the religious.

**Key Words:** Modernism, Individual, Existence, Public, Self.

## ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1.1. Varoluşçu Düşünce Ağacı ..... 27



## ÖN SÖZ

Kierkegaard'ın felsefesi, yaşadığı döneme karşı gösterdiği tepkiler ile oluşmuş bir felsefedir. Onun yaşadığı dönemde etkileri devam etmiş olan aydınlanma ve modernizm düşüncesi, aklın ve bilimin kendi başına nesnel bir yargı oluşturabileceğini savunmaktadır. Kierkegaard aydınlanma ve modernizm düşüncesi ile birlikte gelmiş olan her şeyi akıl ile açıklama çabasını doğru bulmaz. Onun bu anlamda karşı çıktığı nokta, nesnel bir yargı oluşturmak uğruna öznenin/insanın kişisel özelliklerinin ve duygularının yok sayılmasıdır. Buna bağlı olarak Kierkegaard, öznenin duygularının ve kişisel özelliklerinin unutulduğu bir ortamda öznenin nesnel bir varlık olarak ifade edilmesine karşı gelerek çıkması ile 20. Yüzyılda ortaya çıkacak olan Varoluşçuluk düşünce akımının zeminini hazırlamıştır.

Bu çalışmada Kierkegaard'ın modernizm eleştirisini varoluş ekseninde incelenmesi amaçlanmıştır. Kierkegaard, insanın kendi olamamasının sebebini modernizme bağlamaktadır. Çünkü ona göre modernizm insanı metalaştırmıştır. Rönesans döneminde yapılan yeni insan tanımı, insanı sadece ahlaki ve siyasi bir varlık olarak ele almayı tercih etmiştir. Oysaki insan sadece ahlaki ve siyasi boyuta sahip olan bir yapı görevinde değildir. İnsan, epistemolojik ve ontolojik boyutlara da sahip olan bir varlıktır. Bu durum insanın, duygu ve düşüncelerinin yok sayılmasına ve kendi olamamasına neden olmuştur. Bu eleştiri üzerinden düşüncesini şekillendiren Kierkegaard'a göre insan kamu diye adlandırdığı kalabalıklar arasında kaybolmuş ve kişisel olan her şeyini bu kalabalıkların arasına karışarak gerçekleştirmek zorunda kalmıştır. Çalışmada ilk olarak ele alınan konu hakkında literatür taraması yapıldı. Genel olarak Kierkegaard'ın modernizm eleştirileri ve varoluşçuluk düşünceleri üzerine olan Türkçe ve İngilizce çalışmalarına (kitap, makale, tez) ulaşılmaya çalışıldı. Daha sonra bu taramada elde edilen kaynaklar, nitel araştırma yöntemi çerçevesinde betimsel yaklaşımla ele alındı ve metin okuma, çözümleme, yorumlama yöntemi ile değerlendirildi.

Çalışma giriş, üç bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş kısmında ait olduğu çağı, hayatı ve Kierkegaard'a kadar olan felsefenin durumu ve Kierkegaard'ın kişiliği hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde varoluşçu bir filozof olarak Kierkegaard'ın varoluşçuluk ve modernizm hakkındaki düşüncelerine ele alınmıştır. İkinci bölümde tezin ana gövdesini oluşturan Kierkegaard'ın modernizm eleştirisi ele alınmıştır. Üçüncü bölümde insanın kendi olabilmesinin, insanı insan yapanın ne olması gerektiği konusu üzerine varoluş ekseninde bir inceleme yapılmıştır. Kierkegaard, insanın kendi Ben'inine ulaşması için bazı

evrelerden geçmesi gerektiğini iddia eder. Bunlar; estetik, etik ve dinsel varoluş evreleridir. Sonuç kısmında ise Kierkegaard'ın modernizmle ilgili eleştirileri, eleştirisine sebep olan, benlik anlayışı ve insan varoluşunun kapsamı değerlendirilmiştir.

Bu tezin hazırlanması sürecinde öncelikle, akademik hayatım boyunca beni yönlendiren, sabırla öğreten ve her zaman destekleyen canım danışman hocam Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU'ya en içten şükranlarımı sunarım. Ayrıca bilgi ve deneyimlerini benimle paylaşan değerli bölüm hocalarıma, tezimin her aşamasında beni motive eden sevgili arkadaşlarıma ve bu yolculukta yanımda olan aileme sonsuz teşekkür ederim. Ayrıca bana destek olan, yanımda duran ve bilgi birikimleriyle yolumu aydınlatan herkese de müteşekkirim.

Bu süreçte en büyük ilham kaynağım, 2004 yılında kaybettiğim, aynı zamanda hayatımın ilk matematik öğretmeni olan babam Hakkı PINAR'dır. Babamın disiplini, sabrı ve öğrenme sevgisi, bugün burada olmamda büyük bir rol oynadı. Ona olan minnettarlığımı kelimelere dökmek zor, ancak bu çalışmanın her sayfasında onun emeği ve sevgisinin izleri var. Babamın hatırasına bu çalışmayı ithaf etmek, onun anısını yaşatmak benim için bir onurdur.

**Beyza PINAR**

**Erzurum-2025**

## GİRİŞ

Aristoteles'in de dediği gibi felsefe, insanın doğal bilme arzusunun, varlık karşısındaki hayranlığının, hayretinin ve merağının bir sonucu olarak ortaya çıkan (Aristoteles, 1996: 75-76) ve yaklaşık iki bin beş yüz yıllık bir geçmişi olan doğal bir bilme etkinliğidir. Ancak bu süreçte felsefe her zaman aynı çizgide devam etmemiştir. Kimi zaman varlık ve bilgi, kimi zaman ahlâk ve siyaset, kimi zaman sanat ve estetik, kimi zaman da insan ve topluma dair sorunlara odaklanmıştır. Presokratik dönemde varlık, Sokratik dönemde insan ve toplum, Platon ve Aristoteles dönemlerinde varlık, bilgi, ahlâk ve değer, Skolastik dönemde varlık, bilgi ve tümeller sorunu, Modern felsefede varlık, bilgi ve değer ön plana çıkarılmıştır. Aydınlanmanın bir sonucu olan moderniteyle birlikte insan ve toplum eksenli problemlerin çoğalmasıyla varoluşçuluk akımı ortaya çıkmıştır. Felsefe tarihi 19. yüzyıldan itibaren bir akımlar felsefesidir. Artık, Hegel'le birlikte sistem felsefesi geleneği son bularak akımlar felsefesi başlamıştır. Bunların başında pozitivizm, yaşama felsefesi, fenomenolojizm, yeni ontoloji ve yapısalcılık gelmektedir. Bu doğrultuda çalışmada öncelikle felsefe tarihinin Kierkegaard'a kadar olan kısmına dair genel bir değerlendirme yapılacaktır.

### KIERKEGAARD'A KADAR FELSEFE

Tarihte büyük sosyal ve politik kırılmalar olduğu gibi felsefede de birçok kırılma yaşanmıştır. Bunlar yeni bir dönemin başlamasına neden olduğu kadar kendinden sonra gelen felsefelere ve tarihe de yön vermiştir. Bu kırılmaları sağlayan filozofların başında Thales, Platon, Aristoteles, Aziz Augustinus, Aquinolu Thomas, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant ve Hegel gibi birçok filozofu sayabilir.

Descartes'ten sonra felsefe, birincisi özne merkezli ikincisi ise nesne merkezli olmak üzere iki yolda ilerlemiştir. Bunlardan ilki idealizm, ikincisi ise realizmdir. Bu şekilde ilerlemesinin sebebi, Descartes'in öne sürmüş olduğu Rönesans felsefesiyle birlikte gündeme gelmiş olan Batı, bilim ve felsefe anlayışının aşılması gerektiğini ve bu durumu aşmanın yolunun da yeni bir yöntem olması düşüncesidir. Descartes'e göre bu yöntem, öyle bir yöntem olmalı ki hem bilimde hem de felsefede ortak olarak kullanılabilirsin. Yani onun burada vurgulamak istediği şey; insan ve doğa da aynı yasa hüküm sürmelidir. Descartes'e göre böyle bir yöntem mümkündür. Çünkü bunu sağlayabilecek olan bir yasa hem doğa da hem de insan da mevcuttur. Ona göre aklın yasası ile doğanın yasası bir'dir. Bunda dolayı Descartes, her şeyi ayrı ayrı kategorilere ayırmanın bu anlamda mümkün olmadığını söylemiştir (Descartes, 2015: 118). Böylece Descartes, hem bilim hem de felsefe için ortak bir

yöntem ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yöntem, onun ifadesiyle “evrensel matematik” yasasına dayanır. Çünkü Descartes’e göre evren, varlık ve dünya matematiğin diliyle düzenlenmiştir. Dolayısıyla insan, matematiği ne kadar iyi bilirse evreni de o ölçüde anlayabilir. Descartes bu düşünceye, tüm bilgileri sorguya tabi tutarak ulaşır. Bilgiye sağlam bir temel bulmak amacıyla her şeyden metodik olarak şüphe eder. Bu sürecin sonunda şüphe edilemeyen tek şeyin, şüphe eden bir öznenin varlığı olduğu sonucuna ulaşır. Yani “düşünen bir varlık” olarak kendisinden şüphe edemeyeceğini fark eder. Böylece “Cogito, ergo sum” (Düşünüyorum, öyleyse varım) önermesi, bilgi için sarsılmaz bir başlangıç noktası haline gelir. Descartes’ı bu sonuca ulaştıran unsur zihindir. Ona göre düşünce eylemi, varlığın en açık ve kesin göstergesidir. İnsan düşündüğü sürece var olduğunun bilincindedir; dolayısıyla varlık, doğrudan zihinsel bir faaliyete dayanır. Descartes, bu öznel kesinlikten hareketle önce kendi varlığını temellendirir. Ardından, zihninde bulunan “mükemmel varlık” fikrinden yola çıkarak Tanrı’nın varlığını temellendirmeye çalışır. Tanrı’nın varlığını akılla temellendirdikten sonra ise, Tanrı’nın bir aldatıcı olmayacağı ilkesine dayanarak dış dünyanın da var olduğunu kabul eder. Böylece bilgi zinciri özne merkezli bir biçimde, zihinden Tanrı’ya, Tanrı’dan da dış dünyaya doğru ilerleyen rasyonel bir yapı kazanır. (Descartes, 2015: 30).

Descartes’in yöntemi, düalisttir. Çünkü zihinde şüphe edilemeyen tek bir şey vardır. Bu da beden yani maddedir. Onun bu tespiti, iki ayrı varlığın yani zihin-ruh ya da beden-madde ikililiklerinin ortaya çıkmasına neden olacaktır. Böylelikle düalist bir ontoloji ortaya çıkar. Aristoteles, zihni hayatı açıklamak için kullanmıştır. Ona göre zihin beden ölümünden sonra varlığını sürdüren bir töz niteliği taşımamaktadır. Fakat Descartes’e göre zihin bağımsız bir tözdür ve beden ölümünden sonra doğal bir şekilde varlığını sürdürecektir (Descartes, 2015: 71). Descartes’in bu ontolojik anlayışı evrenin, varlığın, gerçekliğin tanımlanmasında önemli bir yere sahiptir. Fakat böyle olmasına rağmen Descartes, felsefede özne-nesne ayırımına neden olmaktan kurtulamamıştır. Bunun nedeni, Descartes’in özne-nesne ayırımını yapmaktan yana olmasıdır. Bundan dolayı ruh ve bedeni farklı özelliklere de sahip olsalar bile onları aynı dengeye sahiplermiş gibi aynı kefe de tutmaya çalışmıştır. Bu durum felsefede özne ve nesne arasındaki bağı koparmaya aynı zamanda da 19. yüzyılda Avrupa bilimler krizine neden olmuştur. Özne-nesne ayırımı Aydınlanma dönemiyle birlikte doruk noktasına ulaşmıştır.

Bu tartışmalar Kant'a kadar ilerlemiştir. Hatta Kant'tan sonra daha şiddetli bir şekilde tartışılmıştır. Çünkü Kant, deneyim yoluyla bilgiyi açığa çıkarabileceği görüşünü öne sürmüştür. Kant'a göre bilgi, içi deneyle doldurulmuş, kavramları belirli ilkelerle birleştiren bir önermedir. Buna göre bilgiyi incelemek demek, usu incelemek demektir. Kant'a göre bu aşamada bilginin iki kaynağı vardır. Bunlar deney ve us'tur. Böylelikle Platon'un bütün bilgiler hatırlamadır savını kaldırıp yerine deneyi koymuştur. Ancak Kant, Locke'un zihin boş bir levhadır, doğuştan belirli niteliklere sahip değildir görüşüne karşı çıkar. Kant'a göre insan, düşünme yeteneğini, bilgi yapma yeteneğini, ideleri ve kategori olarak adlandırdığı önerme biçimlerini doğuştan getirir. Bu kategorilerin içerisinde bilgi, duyu verileri birlikte işlenmektedir. Kant bu iki kategorinin önemini vurgulamak adına şöyle söyler: "Kategorisiz duyumlar boş; duyumsuz kategoriler ise kördür!"<sup>1</sup> Ampiristlerin savunduğu gibi bilginin kaynağının sadece deney olmadığını göstermeyi amaçlayan Kant için bilgi, deney ve usun birlikteliğinden oluşmaktadır.

Fenomen ve Numen ayrımı düşüncesi ile bir nevi pozitivizmi önceleyen Kant için fenomen, görülür ve duyulanırlı olgulardır. Yani insan fenomenlerin bilgisine duyuları ile ulaşabilir ve bu dünya değişebilen bir dünyadır. Numen ise özü gereği bilinemezdir. Çünkü numen kendinden olan şeylerdir. Ve kendinde olan şeylerin duyuusal verileri eksiktir. Bu yüzden Kant'a göre numene ancak us ve düşünce ile ulaşılabilir. Kant'ın numenin bilimsel ve deneysel olarak bilinemez oluşunu vurgulaması şu anlama gelir: Gerçek önermeler ancak deneysel önermelerdir. Bu durumda Kant'tan sonra felsefe daha kötü bir hale gelir. Hatta felsefe parçalara ayrılır. Çünkü Kant'tın ortaya attığı düşüncelerden sonra idealistler, Ampiristler ve fideistler gibi birçok yaklaşım ortaya çıkmaya başlar. Örneğin Kant, numenin ahlak ve vicdan olarak bilinebilir düşüncesini öne atarak idealist ve fideistlerin yolunu sonrasında da numeni deneysel olarak bilenebilir düşüncesi ile pozitivist ve Ampiristlerin önünü açmıştır. Bundan dolayı Kant'tan sonra felsefe daha karmaşık hale gelmiş, felsefede birçok akımortaya çıkmıştır.

Felsefenin parçalanmasına ön ayak olan diğer bir filozofun Hegel'i olduğu iddia edilebilir. Öyleki Hegel ile birlikte idealizm doruk noktasına ulaşmıştır. Hegel, bütün bir varlığın tek bir varlık olduğunu savunur ve bunun adına da "Geist" der. Geist, mutlak akıl anlamına gelir. Hegel'e göre Geist, durağan bir şey değildir. Değişen ve farklılaşan bir yapıya sahiptir. Yani aslında manevi bir yapıdır ve kendisini diyalektik olarak ilerletmiştir.

---

<sup>1</sup> Bu ifade Kant'a aittir; burada Ahmet Arslan'ın 2017 tarihli eserinden aktarılmıştır. Bkz. Arslan, A. (2017). Felsefeye Giriş. İstanbul: Serbest Akademi, s. 57.

Hegel, sistematik felsefe geleneğine dâhil olan bir filozoftur. Bu yüzden de Kierkegaard ve varoluşçu olarak sayılabilecek diğer filozoflar tarafından eleştiri konusu olur. Çünkü Kierkegaard'a göre sistematik felsefe geleneği, soyut kavramlar ile ilgilenmektedir. Bu durum Kierkegaard için şunu ifade eder; hem birey yok sayılmakta hem de gerçek yaşam ile ilgilenilmemektedir. Varoluşçulara göre felsefe gerçek hayattaki somut insanı ele almalıdır. Yani insanın varoluşsal problemlerine önem verilmelidir. Hegel'in mutlak idealizmi, somut bir yapıya sahip olan bireyi sanki bu dünyada yaşamayan bir yapı olarak ele almaktadır. Kierkegaard'a göre bu durum bireyin felsefeden göz ardı edilmesine neden olmaktadır.

Hegel öldükten sonra onu savunanlar kendi içlerinde tartışmalar yaşamaya başlarlar. Felsefenin bütün problemleri, töz, Geist tartışma konusu olur. Bu tartışmalar sağ ve sol Hegelciler olarak ikiye ayrılmalarına neden olur. Dolayısıyla bu bölünmeler, ayrılmalar felsefenin daha çok bölünmesine, parçalanmasına sebebiyet vermiştir. Sağ Hegelciler idealizme yönelirken sol Hegelciler ise materyalizme yönelmiştir. Sonra materyalizm akımından kopan bir grup pozitivist doğru ilerler ve olay aslında burada daha da karmaşık hale gelir. Bu durum iki soruna neden olmaktadır. İlki felsefenin alanının daralması, ikincisi ise felsefeye tek bir görev verilmesidir. Bu aşamada felsefeye verilen görev, bilimlerin söylemlerini, temellerini, metodolojilerini incelemektir. Böyle olunca felsefe izm'leşmiş bir yapıya bürünür. Yani felsefe bir ideolojiye dönüşmüş ve Pozitivizm'in, bilimin bir aracı haline gelir. Dolayısıyla felsefenin asıl görevinden yani varlık alanından veya varoluş amacının dışına çıktığı açıkça görülmektedir.

Böylece yukarıda da değinildiği üzere, bilimlerin krizine yol açan temel neden, modern bilimlerin varlığı kendi talepleri doğrultusunda parçalara ayırmasıdır. Gerçekten de modern bilimler, varlığın özünü bölmüş ve onu anlam bütünlüğünden koparmıştır. Bu parçalanma ise, varlığın kendisini gizlemesine, başka bir deyişle, bilimlerin anlam krizine sürüklenmesine sebep olmuştur. Zira bilim, yalnızca pozitivist yöntemle sınırlandırılabilir bir etkinlik değildir; tersine, bu sınırları aşabilecek bir yapıya sahiptir. Pozitivist anlayış, bilimi yalnızca deneysel doğrulamaya indirger ve deneyle temellendirilemeyen her önermeyi metafizik olarak dışlamaya meyillidir.

19. yüzyılın sonlarına doğru başlayıp 20. yüzyılın ilk çeyreğinde devam eden bilimler krizini Husserl, krizler çağı olarak adlandırır. Çünkü artık felsefe ve bilim pozitivist indirgenmiş durumdadır. Yani bilim veya felsefe yapmak demek, pozitivist felsefe yapmak demek anlamına gelir. Husserl, felsefeyi düştüğü durumundan kurtarmaya çalışan

filozoflardan biridir. Husserl'e göre felsefeyi düştüğü durumundan kurtaracak olan şey, yeni bir yöntemdir. Bu yöntem ona göre fenomenolojidir. Husserl'in amacı felsefeyi eski durumuna yani varlık anlayışının bulunduğu konuma geri getirmektir. Husserl'e göre, felsefenin parçalanması bir yerde insan ile düşüncenin de parçalanmasına neden olmuştur. Çünkü pozitivizm insanın düşünce ile olan bağı söküp atmıştır. Husserl, bu bağı tekrar güçlendirmek için tını kullanmıştır. Akıl ve doğa arasındaki ilişkiyi tını sağlamaktadır. Pozitivizm'in yaptığı gibi hiçbir bilime indirgemez. Fenomenoloji her varlığı kendi içinde değerlendirir. Yani Husserl ne nesneyi Tını'ne ne de Tını'ni nesneye indirger. Böyle yapıldığında bu ilişkinin doğru kurulacağından bahseder. Husserl'in ortaya koymuş olduğu yöntem sayesinde Descartes'in koparmaktan yana olduğu nesne ile özne arasındaki epistemolojik bağı koparılması önlenmiş olur (Aydoğdu, 2018: 1313).

### **KIERKEGAARD'IN HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ**

Kierkegaard'ın ele alınış biçiminin, diğer filozoflara yönelik yorumlardan farklılık arz ettiği başlangıçta belirtilmelidir. Çünkü genellikle bir filozofun biyografisi, onun düşüncelerini şekillendiren koşulları anlama sürecinde bir ön hazırlık niteliği taşır. Ancak Kierkegaard'ın yaşam öyküsü, kişisel hayatında karşılaştığı zorluklar, babasıyla olan ilişkisi ve nişanlanıp daha sonra bu nişanı bozması gibi olayların doğrudan felsefesine yansması nedeniyle sıradan bir biyografiden öteye geçer. Bu bağlamda, Kierkegaard'ın felsefesinin, bireyselliği ve kişisel deneyimleri etrafında şekillendiğini ifade etmek mümkündür. Nitekim Kierkegaard için de zaten felsefe, bireyselliğin etrafında kurulması gereken bir yaşamsal bir etkinliktir.

Kierkegaard, 1813 yılında Kopenhag'da doğmuştur. İlk başta Kopenhag Üniversitesinde Teoloji bölümünde eğitim almış olsa da sonrasında bölümü bırakmıştır. Babası zengin bir tüccardır. Ailesinin ölümünden sonra ona yüklü miktarda miras kalmıştır. Bu imkân sayesinde hayatını tamamen felsefeye adamayı tercih etmiştir. Teoloji eğitimini bırakmasının nedeni, Nietzsche'de olduğu gibi bir inançsızlık süreci değildir; aksine Kierkegaard, imanlı bir Hristiyan olarak hayata veda etmiştir. Onun eleştirisi, kiliselerin ve kendilerini dindar olarak tanımlayan grupların dini yaşama ve yorumlama biçimlerindeki tutarsızlıklara yöneliktir ve bu eleştirilerini felsefi metinleri aracılığıyla dile getirmiştir.

Yukarıda, Kierkegaard'ın düşünce dünyasının biçimlenmesinde babasıyla ve nişanlısıyla yaşadığı deneyimlerin etkili olduğuna değinilmişti. Burada kastedilen şey, normal de bir filozofun eserlerine bakıldığında genel-geçer, nesnel bir anlatım biçimi öne çıktığını

görülür. Çünkü genel olarak felsefeden beklenen şey böylesi bir nesnel bilgidir. Örneğin Descartes'ın düşünüyorum, öyleyse varım önermesiyle geliştirdiği rasyonalist metodolojiyi ele alabilirsiniz. Descartes'ın hayatında bazı kişisel olaylar ve deneyimler bulunsa da (rüyaları, metafizik şüpheleri gibi), bunlar onun felsefesinin temelini oluşturmaz. Onun geliştirdiği kartezyen şüphecilik ve rasyonalist düşünce sistemi, daha çok mantıksal ve metodolojik bir sorgulamaya dayanır. Oysa Kierkegaard'da durum farklıdır. O, kendi bireyselliği ve öznel varoluşu üzerinden felsefesini inşa eder ve bu yönüyle okuyucuya son derece samimi bir biçimde seslenir.

Kierkegaard'ın nişanlısı Regina ile olan ilişkisi, onun felsefesine yansıyan kişisel deneyimlerin en dikkat çekici örneklerinden biridir. Kierkegaard, Regina'ya duyduğu derin sevgiye ve sadakate rağmen, yaşamını tamamen felsefeye adanmak istediği için nişanı bozma kararı almıştır. Bu karar, onun bireysel varoluşu ve felsefi duruşu arasındaki gerilimi gözler önüne serer. Kierkegaard'ın bu kişisel yönelimi, eserlerinde de kendini gösterir. Örneğin, 1843 yılında yayımladığı “Ya/Ya Da” adlı eserini kendi ismiyle değil, Victor Eremita (Yalnız Bir Garip) takma adıyla kaleme almıştır. Kierkegaard'ın bu şekilde takma isim kullanmasının sebebi, kitabın içeriğinde bahsettiği iki ana karakterde de kendi yaşantısından izler taşımasından dolayıdır. O kadar kişisel bir felsefe yansıtır ki kendi ismi ile yayınlamaktan çekinir. Hatta *Ya/Ya Da* kitabı yayımlandığında insanlar bu kitabı Kierkegaard'ın yazdığından şüphelenir. Kierkegaard, insanları bu kitabın sahibinin o olmadığına ikna etmek için bir bildiri bile yayınlar. Bildiri de kitabın sahibinin kendisi olmadığını ve bu onura ait olmadığını söyleyerek iddiaları reddeder.

Kierkegaard, 19. yüzyılın ilk yarısında eserler vermeye başlamış olmasına rağmen, yaşadığı dönemde ve sonrasında geniş bir okur kitlesine ulaşamamıştır. Bunun başlıca nedeni, eserlerini Danimarka diliyle kaleme almış olmasıdır. Avrupa'da Danca bilmeyen birçok kişi, Kierkegaard'ın eserlerinden haberdar olamamış, dolayısıyla felsefesi uzun süre sınırlı bir çevrede kalmıştır. Ancak 1890 yılında, eserlerinin Brandes tarafından Almanca'ya çevrilmesiyle Kierkegaard'ın düşünceleri daha geniş bir kitleye ulaşma imkânı bulmuştur. Ne var ki bu tarih, Nietzsche'nin akıl sağlığını yitirdiği yıla denk geldiği için Nietzsche, Kierkegaard'ın eserlerini doğrudan okuma fırsatı bulamamıştır. 20. yüzyılda eserlerinin İngilizce ve diğer dillere çevrilmesiyle birlikte Kierkegaard, dünya çapında tanınmış ve büyük bir etki yaratmıştır. Kierkegaard'ın ölümünden yaklaşık kırk yıl sonra tüm dünyada büyük bir etki uyandıran önemli eserlere imza atmıştır.

*Ya/Ya Da* adlı eseri 1843 yılında yayınlanmış ve sadece on bir ayda tamamlamayı başarmıştır. *Ya/Ya Da* adlı eserinde iki farklı kişinin birbiri ile olan mektuplaşmasını görürüz. Bu iki karakterden biri Johannes diğeri ise Wilhelm'dir. Johannes, kendi hazlarının peşinden gitmeyi seven biridir. Wilhelm ise etik bir yaşam sürmeyi tercih eden biridir. Kierkegaard, bu eserinde kendi öznelliğimizi sınavabileceğimiz bir alan açmaya çalışır. Bu kitabı okurken kendimizi karakterlerin yerine koyarak aslında kendi öznelliğimizi oluşturabiliriz. Kısaca bu eserinde Kierkegaard, kişinin dünyada nasıl bir seçim yapmak zorunda olduğunu göstermeye çalışır.

1843 yılında yayınlanan *Korku ve Titreme* adlı eserinde İbrahim peygamberin oğlu İshak'ı kurban etme eylemine odaklanarak aklın ve mantığın kavrayamayacağı, böylesi bir iman tarzının varolma evrelerinin en üst derecesi olduğunu ifade etmektedir.

Kierkegaard, *Korku ve Titreme*'den bir sene sonrasında *Kaygı Kavramı* adlı eserini yayınlar. Bu eser, daha ziyade varoluşçuları büyüleyen eseri olarak anılır. Bu eserinde Kierkegaard, kaygı/endişe kavramını ilk kez felsefi bir yorum getirir. Kierkegaard'a göre kaygı, önümüze sunulan seçenekler arasından hangisinin doğru bir seçim olacağını çok bilemediğimiz de yaşadığımız o duyguyu anlatmaktadır (Kierkegaard, 2013b: 55).

Kierkegaard, aynı şekilde 1844 yılında yayınladığı *Felsefi Parçalar Ya Da Bir Parça Felsefe* adlı kitabında Kierkegaard'ın hakikat ve iman kavramlarına dair derin bir sorgulama yaptığı temel felsefi metinlerinden biridir. Kierkegaard, Sokratik yöntemle başlayan ve Hristiyanlıkla derinleşen bir hakikat arayışını ele alır. Eserde, özellikle bireyin hakikate ulaşma süreci üzerinde durur ve bu süreci hem felsefi hem de dini bir bağlamda tartışır. Kierkegaard, burada Sokrates'in hakikati, bireyin içindeki bilgiye erişimiyle özdeşleştirdiğini ifade eder. Ancak Kierkegaard'a göre, Hristiyanlık hakikati, bireyin kendi çabasıyla bulamayacağı, dışarıdan, yani Tanrı'dan gelen bir vahiydir. Kierkegaard, bu noktada "Öğretici" (Tanrı) ve "Öğrenici" (birey) arasındaki ilişkiyi irdeleyerek, hakikatin bireyin varoluşuna dair bir dönüşüm yaratması gerektiğini savunur.

Eserde, Hristiyanlık hakikatının yalnızca akıl yoluyla değil, aynı zamanda bir atılım (leap of faith) ve bireyin kendi öznel deneyimiyle kavranabileceği ifade edilir. Kierkegaard, bu yaklaşımıyla Hegelci sistematik felsefeye eleştiri getirir ve hakikatin soyut, nesnel bir bilgi olmaktan ziyade bireysel bir varoluş sorunu olduğunu belirtir.

Eserin genel tonu, felsefi analiz ve dini düşüncenin bir birleşimi olarak dikkat çeker. Kierkegaard, okuyucuyu hem düşünmeye hem de kendi öznel varoluşunu sorgulamaya davet eder (Kierkegaard, 2013: 18-35).

Kierkegaard'ın polemik bir tarzla yazdığı ve Danimarka toplumuna, kiliseye ve çağdaş düşünceye yönelik eleştirilerini içeren yazılarından biri *Kahkaha Benden Yana (1846)* adlı eseridir. Kierkegaard, özellikle Danimarka Kilisesi'nin yüzeyselliğini, Hristiyanlığın özünden uzaklaşmasını ve bireylerin otoriteye körü körüne teslimiyetini ele alır. Eserde ironi ve mizah ağır basar; Kierkegaard, ironiyi bir silah gibi kullanarak hem toplumu hem de felsefi ve dini yaklaşımları sorgular.

Kierkegaard'a göre, gerçek Hristiyanlık, bireyin Tanrı ile kurduğu içsel ve samimi bir ilişkiye dayanır. Ancak kilise, bu içsel ilişkiyi bir toplumsal görev ya da ritüele indirgemştir. Eser, Kierkegaard'ın bireysellik, samimiyet ve gerçek iman kavramlarını merkeze alan düşüncesini derinleştirir.

Eserin mizahi tonu, Kierkegaard'ın eleştirilerini daha çarpıcı hale getirir ve okuyucuyu rahatsız edici bir yüzleşmeye davet eder. Kierkegaard'ın polemik tarzı bu eserde, çağdaşlarının dikkatini çekmek ve onları düşündürmek için güçlü bir araç olarak öne çıkar (Kierkegaard, 2000: 45-92).

Son olarak *Ölümcül Hastalık: Umutsuzluk (1849)* umutsuzluk kavramını varoluşsal bir hastalık olarak ele alır. Umutsuzluğu, bireyin kendini kabul edememesi veya varoluşuna anlam kazandıramaması olarak tanımlar. Bu durum, insanın kendisiyle ya da Tanrı ile ilişkisinde yaşadığı kopukluktan kaynaklanır. Umutsuzluğu yenmenin yolunun, bireyin kendini Tanrı'ya teslim etmesinden geçtiğini belirtir (Kierkegaard, 2004: 23-42).

Sonuç olarak Kierkegaard'ın eserleri, bireyin hakikat, iman ve varoluş üzerine derin bir sorgulama yapmasını sağlayan güçlü metinlerdir. O, her bir eseriyle okuyucusunu hem akıl yoluyla hem de öznel deneyimle kendi varoluşuna dair bir yüzleşmeye davet eder. Onun düşünceleri, hem felsefi hem de dini bağlamda zamansız bir etkiye sahiptir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MODERNİZME BİR TEPKİ OLARAK VAROLUŞÇULUK

#### 1.1. FELSEFİ VE SOSYAL BİR HAREKET OLARAK MODERNİZM VE ÖZELLİKLERİ

Aydınlanma akımına dayanan modernizm kavramı, Latince bir kelimedir. Hemen, şimdi, yeni olan, moda olan anlamına gelen “modernus” sözcüğünden türemiştir (Williams, 2007: 25). Türkçe’ye de geçmiş olan bu kavram, çağdaş ve asri anlamlarına gelmektedir. Yani modernizm daha ziyade yaşanılan dönemi ifade etmek için kullanılmaktadır. Çünkü modern kavramı her dönem için şimdilik, şu anlık anlamı vermektedir.

Modernizm kavramının kullanılışı çok eskilere dayanmaktadır. Bu kavram ilk olarak yaklaşık 5. yüzyılda Paganizmden Hristiyanlığa yani çok tanrılı dinlerden tek tanrılı dine geçiş için belirtilen ve yeni düzen anlayışı anlamına gelen bir ifade olarak kullanılmaktadır. Çünkü 5. Yüzyıl’dan itibaren Hristiyanlık, Paganist dinlerden çok farklı görüşler ortaya koymuştur. Bu görüşler Orta Çağ boyunca da devam etmiştir. Bakıldığı zaman modernizm kavramı için farklı bir şey yoktur. Sadece birisinde paganizmden sonra Hristiyanlık, diğerinde de Hristiyanlıktan modernizme geçiş söz konusudur. Ama her hâlükârda modernizm kavramı yenilenme anlamı, yeni bir ortama geçişi, yani daha öncekinden bambaşka koşulları ifade eden yepyeni bir ortam anlamı taşımaktadır.

16. yüzyıl başlarına doğru gelindiğinde ilk kez İngilizce olarak kullanılan modern terimi en başta sadece hâlihazırda, şimdi var olan anlamına gelirken 16. yüzyıl sonlarına doğru terim şimdiki çağa özgü olan, yeni olan ve modası geçmiş olmayan şey anlamında kullanılmaya başlanmıştır (Rakipoğlu, 2008: 61). Yani bakıldığı zaman dönemsel olarak modern kavramı, anlamını hep yeni içerisinde bulmuştur. Hep bir yenilik söz konusudur. Yeni her zaman eskiye göre daha çok ilerleme kaydetmiştir. Bu yüzden yeni olan eski karşısında üstün sayılmıştır.

Modernizm, Orta Çağ’ın düşünce yapısına ve toplumsal normlarına karşı bir tepki olarak gelişmiştir. Orta Çağ boyunca kilise ve din adamlarının toplumsal ve bireysel yaşam üzerindeki etkisi son derece belirgindi. Bu nedenle bireyler kendilerini özgürce ifade etme konusunda çeşitli sınırlamalarla karşı karşıya kalmışlardır. Ancak Aristoteles’in eserlerinin Batı dünyasında yeniden keşfedilmesi ve yorumlanması, kiliseye duyulan güvenin

sarsılmasına ve bireyin kendisini merkeze alan bir düşünce sisteminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreç, aynı zamanda tümeller sorununun da felsefi tartışmalarda önemli bir yer edinmesine neden olmuştur.

Tümeller sorunu, Hristiyan öğretilerinin temel dogmalarının sorgulanmasını teşvik ederek bireysel bilinçlerin dönüşümüne katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda düşünürler, özellikle ilk günah doktrini ve Tanrı'nın dünyevi otorite üzerindeki rolü gibi meseleleri yeniden ele almışlardır. Böylece tümel ve tikel arasındaki ilişki felsefi açıdan farklı şekillerde yorumlanmaya başlanmıştır. Aristoteles'in ontolojik yaklaşımı, Platon'unkinden ayrılmaktadır. Platon, tümellerin gerçekliğin asli unsuru olduğunu ve tikellerin yalnızca bu tümellerin birer yansıması olduğunu savunurken (Platon, 2009: 249), Aristoteles, tümelin tikeller içinde var olduğunu ve tikellerin incelenmesi yoluyla tümeller hakkında bilgi edinilebileceğini öne sürmüştür (Cevizci, 2012: 80). Bu farklı düşünce çizgisi, insanların metafiziksel açıklamalardan ziyade olgusal gerçekliklere yönelmesine ve dini dogmaların sorgulanmasına olanak sağlamıştır. Özellikle ilk günah doktrini çerçevesinde şekillenen "insan günahkâr olarak doğar ve yaşamı boyunca Tanrı'nın rızasını kazanarak kurtuluşu amaçlamalıdır" anlayışı, bireylerin özgürlüklerini sınırlandıran bir öğreti olarak eleştirilmiştir.

İlk günah doktrini, bireyleri mutlak bir Tanrı merkezli yaşam anlayışına yönlendirmiş, onların kendi iradeleriyle hareket etme kabiliyetini kısıtlamıştır. Bu öğretinin bir sonucu olarak, insanın düşünmesi ve sorgulaması gereksiz hale getirilmiş; kilise ve din adamları, bireylerin hayatlarını yönlendiren otorite figürleri olarak konumlandırılmıştır. Ancak Aristoteles'in düşüncelerinin İslam ve Doğu dünyası aracılığıyla Batı'ya ulaşmasıyla birlikte, bu anlayış eleştirilmeye başlanmıştır. Aristotelesçi mantık, ilahi lütfun tümel-tikel ilişkisi bağlamında yeniden yorumlanmasını sağlamış ve insanın düşünsel özgürlüğünü artıran bir paradigma değişimine yol açmıştır.

Bu gelişmelerin etkisiyle, Orta Çağ'ın sonlarına doğru birey, çevresindeki dünyayı ve kendi konumunu daha eleştirel bir şekilde değerlendirmeye başlamıştır. Kilisenin toplumsal ve entelektüel alandaki etkisinin azalmasıyla birlikte, seküler bir yaşam biçimi giderek daha fazla benimsenmiş ve rasyonel düşüncenin ön plana çıktığı Aydınlanma süreci başlamıştır.

Modernizm, bu bağlamda, Orta Çağ'ın katı dini dogmalarına ve bireyin özgürlüğünü kısıtlayan otoriter yapısına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Orta Çağ'daki din adamlarının entelektüel otoritesi, Modern Çağ'da yerini bilim insanlarına bırakmıştır. Bilim insanları, rasyonaliteyi temsil eden, dogmatik düşünceden uzak duran ve bilgiye nesnel

yöntemlerle ulaşmayı amaçlayan bireyler olarak görülmüştür (Ünder, 1994: 81). Modernizm, bilginin bilimsel yöntemlerle üretilmesi ve bireyin geleneksel normlardan bağımsız bir düşünce yapısına sahip olması gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda, bilimsel bilginin evrensel ve nesnel olması gerektiği, kişisel yorumlara veya öznelliğe dayanamayacağı vurgulanmıştır.

Her kavram, belirli bir tarihsel bağlam içinde ortaya çıkmakta ve önceki düşünce yapılarından bir kopuş ya da eleştiri niteliği taşımaktadır. Kavramların tarihsel gelişimini incelemek, ilgili dönemin düşünsel dinamiklerini anlamada önemli bir araçtır. Bu nedenle, yeni fikirlerin hangi koşullarda ortaya çıktığı ve kendilerinden önceki düşünce yapılarıyla nasıl bir ilişki içinde oldukları dikkate alınarak modernizmin arka planında yaşanan gelişmelere odaklanılacaktır.

### **1.1.1. Modernizmin Ortaya Çıkışındaki Etkenler**

#### **1.1.1.1. Rönesans**

Rönesans, öncelikle İtalya'da başlayan daha sonra diğer Avrupa ülkelerine yayılan edebiyat, felsefe, sanat ve bilim alanlarındaki gelişmelerin, yeniliklerin ve anlayışların başladığı dönemin adıdır. Diğer bir deyişle Rönesans, eskiye ait olan problemlerin çözülüp yeninin olduğu dönemdir. Rönesansla birlikte eskiye ait olan Antik Çağ'daki araştırmalar yenilenir, yeniden düzenlenir ve Orta Çağ'daki düzeni yıkılarak Yeniçağ oluşturacak prensipler ortaya çıkmaya başlar. Rönesans genellikle eskiye dönüş, bireycilik ve modernite gibi üç önemli deyimle açıklanır. Bunlarla birlikte Rönesans, diriliş, yeniden doğu ve yenilenmedir (Burke, 2000: 7, 13).

Rönesans döneminde eskiye, yani Antikçağ'a vurgu yapılır, birçok alanda antikite yeniden canlandırılır. Bunun nedeni Antikçağ'ın insan anlayışıdır. Bu anlayışa göre insan doğanın bir parçası durumundadır. Eğer insanı anlarsak doğayı ve evreni de anlayacağımız iddia edilir. Aynı şekilde Rönesans döneminde de bu anlayış devam eder. Onlara göre de insan evrenin bir parçasıdır. Evren makro âlem ise insan da mikro âlemdir. Rönesans insanı Ortaçağ'ın kul anlayışının aksine tinsel bir bireydir (Burke, 2000: 8, 16). Rönesans dönemi, Antikçağ'a büyük bir vurgu yapmasına rağmen, onu yalnızca taklit etmekle kalmaz, aynı zamanda Antikçağ'ın bazı temel varsayımlarını da değiştirir. Bu dönemde, özellikle metafizik ile fizik arasındaki bağın koparılması gibi radikal değişiklikler gözlemlenir. Örneğin, Aristoteles'in "Metafizik" adlı eserinde, Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin önemini vurguladığı görülür (Aristoteles, 2019: 115-132). Aristoteles, metafizik ile fizik arasındaki

ilişkinin tamamen koparılmasının, yeni ve karmaşık sorunlara yol açabileceğini düşünüyordu. Bu yüzden metafizik ve fizik arasındaki ilişkiyi koparmaya yeltenmemiştir bile. Oysa Rönesans düşünürleri, bu ilişkiyi radikal bir şekilde yeniden tanımlayarak, hem fiziğin metafizikle hem de insanın Tanrı ile olan bağlarını kökten değiştirir. Sonuç olarak, bu dönem, modern insanın yeni bir kök arayışına girişine neden olur.

Rönesans hareketi tek başına ortaya atılan bir bilimsel ve felsefi bir hareket değildir. Bu hareketi besleyen ve büyüten gelişmelere sahiptir. Bu gelişmelere bakacak olursak; Haçlı Seferlerinin yaşanmasıyla İslam bilimi ve felsefesi Batı medeniyetlerine tanıtılır. Böylece İslam medeniyeti tanınır ve onun icat, bilgi ve felsefi görüşleri Avrupa'ya yayılır. Aynı şekilde barutun ateşli silahlarda kullanılması, pusulanın bulunması, coğrafi keşiflerin etkisi, kâğıt ve matbaanın kullanılmaya başlanması gibi yenilikler Rönesans'ın yaşanmasında ön bir zemin oluşturur. Yani baktığımız zaman Ortaçağ da yasaklanan çoğu prensip Rönesans'ın etrafını sarar. Her şeyi saran yenilik duygusu, sanattan tekniğe, ticaretten felsefeye tüm alanlarda yoğun bir biçimde yaşanır (Yaşar, 2011: 13). Sanatta, ticarete ve bilgide dünyaya açılma eğilimi, Rönesans'ın yepyeniliğinin en belirgin göstergesidir (Bumin, 2005: 11).

Rönesans, Ortaçağ düşüncesinin aksine bireyciliği savunan bir özelliğe sahiptir. Bireyi özerk, kendi aklını kendi kılavuz edinen bir varlık olarak görür. Bundan dolayı diyebiliriz ki bireye başlı başına değer verme eğilimi Rönesans ile başlar (Atayman, 2005: 87). Yine aynı şekilde Ortaçağ döneminde önemli olan din ve mistik bilgilerdir. Fakat Rönesans döneminin ana temasını akıl ve deney oluşturur. Ona göre akıl ve deney felsefenin doğrularını sağlamakta ona yön verir. Yani Rönesans'ta dini ve mistik bilgi karşısında, akli bilgiye verilen önem artar ve kiliseye yönelik bir tepki oluşur.

Rönesans döneminde tarıma dayalı üretim biçimleri yerini ticarete dayalı biçimlere bırakmıştır. Hatta bu gelişmeye bağlı olarak bazı Avrupa ülkeleri ticaret merkezleri olarak ünlenmiştir ve pek çok eski köy ve kasaba birer kent halini almaya başlamıştır. İlerleyen bu ticari yasa beraberinde sermaye birikimini de getirmiştir. Yeni bir sınıf olan burjuvazinin ticaret yapabilmesi için düzenli ve istikrarlı bir yönetime ihtiyacı vardır. Bundan dolayı burjuva sınıfı, mevcut olan feodal yapının yerine kralın mutlak egemenliğini savunma kararı almıştır. Bu gelişmeler sayesinde monarşi Avrupa'nın yönetiminde etkin hale gelmiştir (Yaşar, 2011: 13).

Rönesans dönemine damgasını vuran bir çığır ise hümanizmdir. Hümanizm, Rönesans ile birlikte ortaya çıkan bir değer değildir. Tam tersine kökleri Antikçağa kadar uzanır.

Aydınlanma döneminin bakış açısına hümanizm (insancılık) denilmektedir. Hümanizm, tanrı bakış açılı düşünce sisteminin aksine insan merkezli bir dünya görüşünü benimsemektedir. Bahsettiğimiz gibi Ortaçağ din merkezli bir yapıya sahipti. Bundan dolayı insanın çıkarlarını kolluyordu ve yaptığı güzellikleri ele almaktaydı. Ancak Rönesans ve Aydınlanma dönemi ile birlikte insan ön plana çıkmaktadır. İnsana değer verilmeye başlanmaktadır. Önemli olan insandır.

Hümanizm, insanın varlığını, değerlerini ve onun gelişiminin geliştirilmesidir. Hümanizm, insanı her şeyin ölçütü olarak tanımlayan, insanın doğasını, yetilerini, ölçüsünü, sınırlarını ya da ilgilerini konu edinen bir felsefedir. İnsanın aklını kullanarak doğa ve kendisi ile ilgili bilgisini arttıracak varsayılır. Sürekli artan bilgisi sayesinde insan, toplumu kendi çıkarları doğrultusunda yeniden kurabilecektir. Böylece tarih, sürekli ileriye doğru akacaktır. Bu açıdan modernitenin belirleyici unsurlarından bir diğeri de, ilerici tarih anlayışı ve iyimserliğidir. Modernite bunu, "*insanın yücelmesi*" olarak yorumlamaktadır (Şaylan, 2002: 57).

Rönesans döneminde hümanizmin yükselişinde Doğu dünyasının, özellikle de İslam felsefesinin önemli bir etkisi olmuştur. Ancak zamanla Batı, bu etkiden uzaklaşarak insanı farklı bir çerçevede ele almıştır. Bu yeni çerçeve, insanın varoluşunu ve dünyadaki yerini belirleyen metafizik temellerin araştırılmasına dayanıyordu. Bu bağlamda, bireyin özünü anlaması için Ortaçağ'da hâkim olan "kul" anlayışından sıyrılması gerektiği öne sürülmüştür. Hümanist düşünceye göre insan, ne kilise ne de diğer otoriter yapılar karşısında bir köle ya da bağımlı bir varlık olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle, bireyin yaşamının dini kurumlar ya da monarşik düzenler tarafından belirlenmemesi gerektiği savunulmuştur.

Hümanizm, başlangıçta bu görüşlerinde haklı olmasına rağmen yeni metafizik kök anlayışını istediği gibi birleştirememiştir. Hatta bu yeni metafizik kök, insan kavramının içeriğinin boşaltılmasına neden olmuştur. Çünkü insanı sadece ahlaki ve siyasi bir varlık olarak ele almayı tercih etmiştir. Oysaki insan sadece ahlaki ve siyasi boyuta sahip olan bir yapı görevinde değildir, insan epistemolojik ve ontolojik boyutlara da sahip olan bir varlıktır. Böylece Rönesans dönemindeki yeni metafizik kök arayışı insana yeni bir kök bulayım derken insanı yapayalnız bırakmıştır. Oysa hümanizm bir özgürleşme ve özgürleştirme tasarısıdır. Başka bir deyişle hümanizm, insanı zamanına kadar var olan değerlerden koparıp yeniden anlamaya, anlamlandırmaya ve şekillendirmeye çalışan bir tasarıdır diyebiliriz. Rönesans döneminde yeni bir insan anlayışı yanında yeni bir din anlayışı da geliştirilmiştir.

Bu yeni din anlayışı kendisini Reform denilen dönemde doğal din olarak göstermiştir (Berman, 2020: 145-160).

### **1.1.1.2. Reform**

Reform sözcüğü, iyileştirmek anlamına gelen Fransızca reformer kelimesinden türetilmiştir. Reform, var olan durumu daha iyi hale getirmek için yapılan değişikliklerdir. Eski Türkçe de bu değişikliklere ıslahat denilmiştir. Reform hareketi, Ortaçağ kilisesinin din anlayışına, öğretilerine ve ilkelerine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır, Kiliseyi teolojik, felsefi ve politik açıdan yeniden yapılandırmak istemiştir (Skirbekk – Gilje, 2004: 188-189). Reform hareketi yalnızca din alanında yapılmamaktadır. Sosyal, kültürel, eğitim gibi birçok alanda yapılmaktadır. Ancak kendini daha çok din alanında göstermiştir. Buna neden olan şey kilisenin tavrı ve öğretileridir. Özellikle bu aşamada engizisyon mahkemeleri ve uygulamaları önemli yer tutmaktadır. Çünkü bu mahkemeler sonucunda Cenevre’de Miguel Serveto, Roma’da Giordano Bruno yakılmıştır. Aynı şekilde İngiltere’de de Thomas Moore giyotin ile idam edilmiştir. Tüm bu uygulamalar kilisenin konumunu tartışmaya açmıştır.

Reform, sistemli olarak Martin Luther tarafından başlatılmıştır. Bu dönemde kilise, aklın dinin doğrularına uyarlandığını savunmuştur. Bu görüşe karşı çıkan ise Martin Luther olmuştur. Luther, 1517 yılında Witterberg kilisesinin kapısına bir bildiri asmıştır. Bu bildirisinin çoğu Katolik kilisesi ile ilgidir. Katolik kilisesinin ilk günah kavramının, insanın iradesi ve özgürlüğü sonucu para karşılığında günahının bağışlanmasını şiddetle eleştirmiştir (Russell, 1997: 269–272). Luther bu bildirisinde halkı kiliseyi protesto etmek için çağrı da bulunmuştur. Bunun üzerine Luther’in fikirlerini takip edenler Protestanlık mezhebini kurmuşlardır. Luther net olarak kilisenin bireye müdahale ederek günahlarından arınacağı anlayışına, maddi paraya dayanan bir şey olmasına ve papanın gücünü aşacak şekilde ölümlerin günahları dâhil her şeyi kapsamasını eleştirmiştir. Luther’e göre insan Tanrının yardımıyla suçlarından kurtulabilir, ancak bu temizleme (günahlardan arınma) papaz tarafından olmamalıdır (Luther, 2019: 163-176). Böylece Reform hareketi kilisenin otoritesini ve toplum içerisindeki gücünü oldukça zayıflatmıştır. Bu gelişmeyle birlikte Avrupa’da ileri zamanlarda din savaşlarının da temelleri atılmıştır. Luther’in politik görüşleri ise ruhânî ve seküler güçler arasındaki ilişki etrafında gelişir. Kilise ile devlet arasında modern bir ayırım yapılmasının yolunu açar. Ona göre “Tanrı tarafından kurulmuş, fakar farklı işlevlere sahip iki rejim mevcuttur. Seküler rejim, toplumda hak ve düzeni temin etmek amacıyla kurulmuştur. Bu rejim kılıç kullanır (...). Ruhani rejim ise sözü kullanır ve hem tebaanın hem de

hükümdarların vicdanına hitap eder.” (Skirbekk – Gilje, 2004: 190). Böylece Rönesans’ta olduğu gibi sosyal ve fiziki olayları dinsel dogmalara göre değerlendirme bir yana bırakılarak, akılcılık ve bireysellik kendini ifade alanı bulmaktadır. Ayrıca dini doğru ile felsefi doğru birbirinden ayrılarak insan zihni ön plana çıkarılmaktadır (Thilly, 2000: 27).

### 1.1.1.3. Descartes’in Düalist Ontolojisi

Platon ve Aristoteles’ten sonra en önemli felsefelerden biri olarak Descartes’in felsefesi gelmektedir. Çünkü Descartes modern felsefe üzerine özneye dayalı yeni bir felsefe geleneğini başlatmıştır. Bundan dolayı Descartes ile kendisinden sonraki felsefeye modern felsefe, filozoflara da modern filozof denmektedir.

Descartes’e göre Rönesans felsefesiyle birlikte gündeme gelmiş olan bilim ve felsefe anlayışının aşılması gerekmektedir. Bu durumu aşmanın yolu ise yeni bir yöntemdir. Bu yöntem öyle bir metot olmalı ki hem bilimde hem de felsefede ortak olarak kullanılabilir. Çünkü insan ve doğa da aynı yasa hüküm sürmektedir. Descartes’e göre böyle bir metot mümkündür. Çünkü bunu sağlayabilecek olan bir yasa hem doğa da hem de insan da mevcuttur. Aklın yasası ile doğanın yasası birdir. Bunda dolayı Descartes, her şeyi ayrı ayrı kategorilere ayırmanın bu anlamda mümkün olmadığını söyler (Descartes, 2015: 118). Böylelikle Descartes hem bilim için hem de felsefe için ortak olan bir metot oluşturmaya çalışır. Bu metodu hayata geçirmek için de yeni bir yöntem gerekmektedir. Bu yasa Descartes’e göre evrensel matematik yasasıdır. Çünkü evren, varlık ve dünya matematiğin dili ile düzenlenmiştir. Eğer biz matematiği iyi bilirsek evreni de iyi bilebiliriz. Buna karşılık Aristoteles’e göre matematiğin doğada hiçbir karşılığı yoktur. Descartes Aristoteles’in bu düşüncesine karşı çıkararak matematiği doğanın akılsallığı ile birleştirmiştir (Şen, 2019: 60). İşte Descartes, bu düşünceyi savunarak modern felsefe tarihini önemli ölçüde değiştirir. Peki, Descartes bu düşünceye nasıl ulaşmıştır?

Descartes’in yöntemi kuşku metoduna dayanır. İşe her şeyden şüphe ederek başlar. Şüphe etmediği tek şey şüphenin kendisi kalır. Her şeyden şüphe ettiği esna da her şeyin yanlış olduğu kanısına varır. Bu kanıya onu vardırın bir şeyin olduğunu fark eder. Bu şey ise zihindir. Ona göre ben düşünüyorsam o zaman bir mevcudiyet kazanmışım demektir. Yani varlığım gerçektir. Kişiyi varlığını fark ettiren bu durumda zihindir. Buradan hareketle kendi varlığını kanıtlar. Sonrasında Tanrı’ya Tanrı’dan da dış dünyaya ulaşır (Descartes, 2015: 30). Descartes’in amacı, kendi ifadesiyle açık-seçik bilgiye yani sağlam olan bilgiye ulaşmaktır. Açık-seçik bilginin sağlamlılığını Tanrı ile garanti altına alır. Çünkü ona göre Tanrı aldatıcı

olamaz. Descartes, bu düşüncelerini özellikle *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı eserinde söz eder. Descartes ortaya koyduğu yeni metodolojisinden sonra Avrupa’da bilim ve felsefe de hızlıca değişiklikler yaşandı. Yeni bilim anlayışının yolu açılmıştır ve bu durum Aydınlanma felsefesinde aklın ön plana çıkarılmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Avrupa’yı dogmatik uykusundan uyandıran ilk kişi Hume değil, Descartes olmuştur.

Descartes’in yöntemi düalisttir. Çünkü ona göre zihinde şüphe edilemeyen tek bir şey vardır. Bu da beden yani maddedir. Bu tespiti, iki ayrı varlığın yani zihin- ruh, beden- madde ikililerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylelikle düalist bir ontoloji ortaya çıkmaktadır. Aristoteles, zihni hayatı açıklamak için kullanmıştır. Ama ona göre zihin bedenin ölümünden sonra varlığını sürdüren bir töz niteliği taşımamaktadır. Fakat Descartes’e göre zihin bağımsız bir tözdür ve bedenin ölümünden sonra doğal bir şekilde varlığını sürdürecektir (Descartes, 2015: 71). Descartes’in bu ontolojik anlayışı evrenin, varlığın, gerçekliğin tanımlanmasında önemli bir yere sahiptir. Fakat böyle olmasına rağmen felsefede özne-nesne ayırımına neden olmuştur. Bunun nedeni, Descartes’in özne-nesne ayırımını yapmaktan yana olmasıdır. Bundan dolayı Descartes, ruh ve bedeni farklı özelliklere de sahip olsalar bile onları aynı dengeye sahiplermiş gibi aynı kefe de tutmaya çalışmıştır. Ancak bir süre sonra Kartezyen felsefe bunu başaramamıştır. Bu durum felsefede özne ve nesne arasındaki bağın kopmasına, bu da 19. yüzyılda Avrupa bilimler krizine neden olmuştur. Çünkü özne-nesne ayırımı Aydınlanma dönemiyle birlikte doruk noktasına ulaşmıştır. Varlık ya salt özne ya da salt nesne üzerinden okunmuştur. Bu da nesnenin özneye ya da öznenin nesne indirgenmesinin yolunu açmıştır.

Kısaca Descartes, metodik şüpheye dayalı olan yöntemi ile modern felsefe geleneğini başlatır. Bu felsefe geleneği ile birlikte varlık, bilgi ve ahlak alanlarında getirdiği yeniliklerle modern felsefenin yolunu açmış ve bilim ve felsefe modern ve daha yenilikçi bir biçim kazanmıştır. Fakat öte yandan da Aydınlanma felsefesi, modernite ile birlikte özellikle “özne” merkezli yeni problemlerin ortaya çıkmasına da neden olacaktır.

#### **1.1.1.4. Aydınlanma**

Aydınlanma, insanı her türlü baskıdan kurtarmak için akıl ve bilimi rehber etmeyi amaç edinen genel felsefi bir görüştür. Aydınlanma düşüncesi tarihsel süreç içerisinde aklın çok fazla ön plana çıkarıldığı, aklını kullanmanın en yüksek değer olarak görüldüğü bir düşünme biçimini kapsamıştır. İnsan aydınlanma çağına kadar olan dönemde, her zaman aklını kullanarak hareket etmemiştir. Aksine çoğu zaman toplumda hazır bulunan din, gelenek

ve görenekleri kendine rehber edinmiştir. Bu yüzyıla kadar olan problemler bu yüzden teorik planda kalmıştır. Aydınlanmayla birlikte bu problemlere çözüm aranmaya başlanmıştır. Yani pratik konular ele alınıp düşüncenin temeline insan ve insanın problemleri yerleştirilmiştir.

Aydınlanma felsefesinde Kant önemli bir yere sahiptir. Kant'ın 1784'te kaleme aldığı "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" başlığını taşıyan metni aydınlanmayı, insanın kendi suçu ile dşmş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması olarak tanımlar. Bu ergin olmama durumu ise insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışını ifade eder.<sup>2</sup> Kant'a göre insan kendi iradesiyle ergin olup olgunlaşmalıdır. İnsanın başkaları tarafından yönlendirildiğinde Sapare Aude! "Aklını kullanmaya cesaret et!" yöntemini ne atar. Artık bu yöntem aydınlanmanın önemli bir şifresidir (Kant, 1984: 213).

Descartes'in "Düşünüyorum yleyse varım" nermesiyle beraber insana ait en önemli niteliğin akıl olduğu düşüncesi, Aydınlanma felsefesinde var olan düzeni değiştirmiştir. Bu anlamda Aydınlanma felsefesi, aklın üstünlüğünü savunmuş aynı zamanda da insanın yaşadığı sorunlar üzerine yoğunlaşmıştır.

Aydınlanma hareketi, İngiliz ve Fransız devrimiyle birlikte doruk noktasına ulaşmıştır. İngiliz devrimi, kralın mutlak yetkilerinin son bulduğu ve anayasal monarşinin başladığı dönemdir. Bu dönemde parlamento kurulmuştur. Bundan dolayı İngiltere'deki bütün yasama ve yürütme ilişkileri parlamento dhilinde şekillenmiştir. İngiltere parlamentosu, zaman içinde kendi haklarını elde eden bir yapıya sahip olmuştur. Halk, kendi hakkını koruyabilmiştir. Bunun zerine de birçok anlaşma imzalanmıştır. Bu anlaşmalar sayesinde kralın yetkisi sınırlanmıştır. Çünkü kralın fevri bir hareket yapmasından korkulmuştur. Böylece parlamento sayesinde kralın yetkileri kısıtlanıp anayasal monarşi ön plana çıkarılmıştır (Karahyk, 2018: 2).

Fransız devrimine gelecek olursak eşitlik, kardeşlik, özgürlük ve hürriyeti savunan bir dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde İngiltere parlamentosunun aksine Fransa parlamentosu kendi haklarını elde edememiş ve elinde olan haklarını da krallara kaptırmıştır. İngiliz parlamentosunda kralın yetkileri bir şekilde sınırlandırılırken Fransa parlamentosunda durum böyle değildir. Kral neredeyse bütün yetkilerini kendi eline geçirmiştir.

Bu iki devrim, yeni bir düzenin inşa edilmesine neden olmuştur. Bu yeni düzenin inşa edilmesinde iki dönemin fikir adamları etkili olmuştur: İngiltere'de John Locke, Fransa'da ise

---

<sup>2</sup> Bu yazı, Berlin'de yayımlanan aylık bir derginin (Berlinische Monatsschrift) yaptığı ankete Kant'ın verdiği cevaptır.

daha çok Rousseau'nun etkisi görülmektedir. John Locke, güçler ayrılığını savunmaktadır. Locke'a göre yasama ve yürütme güçlerinin birbirinden ayrı olması gerekmektedir. Halk, yerine göre devleti denetler, yerine göre de alaşağı edebilir. Bu çerçevede içerisinde sözleşmecî bir anlayış geliştirir. Toplum sözleşmesine dayanan bu anlayışa göre Locke, insanın doğuştan getirdiği belli haklarının olduğunu savunur. Bu haklar, yaşama, özgürlük ve mülkiyet olmak üzere üç temel hak olarak sıralanır.

Locke, doğa durumunu Hobbes'un ele aldığı gibi ele almaz. Hobbes'a göre devlet ya da egemen bir güç altında toplanmayan insanlar bir süre sonra birbirlerini yok etmekle karşı karşıya kalacaktır. Yani devlet olmadıkça “*herkes herkese karşı daima savaş*” (Hobbes, 2017: 94) halinde olacaktır. Hobbes, doğa durumunu herkesin herkese karşı savaşı olarak tanımlar. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler. Bu noktada Rousseau'nun da Hobbes gibi düşünmediği fark edilir.

Rousseau'ya göre herkesi birbirine bağlayan bir doğa yasası vardır. Bu doğa yasası, özgürlük ve eşitlik üzerinedir. Ona göre doğa durumunda bir eşitlik olmasına rağmen insanlar temel haklarını istek ve ihtiyaçları içerisinde geliştirirler. Toplum sözleşmesiyle birlikte nasıl yaşamaları gerektiğini belirler ve haklarını devlete teslim ederler. Devlet de insanların haklarını sürekli denetler ve kontrol eder. Ona göre bu doğa yasası insanın doğa ile uyumlu, özgür ve kendine yeten bir hayat sürmesi için yeterlidir. Ancak Rousseau, aklın bu doğa yasasını farklı temeller üzerine yeniden inşa etmeye çalışarak doğanın düzenini bozduğunu savunur. Rousseau'nun ifadeleriyle, “*insan doğanın dengesini bozan bir varlık*” (Rousseau, 2002: 19) haline gelir.

Rousseau'nun doğal insanının en temel karakteristiği, içgüdüleri ve tutkuları doğrultusunda hareket etmesidir (Kılıç, 2015: 111). Tutkular, insanı eyleme geçirmekle beraber insan aklının gelişmesinde de önemli bir rol oynar. Ancak, doğa durumunda insanın herhangi bir bilgi elde etme arzusu olmadığı için akıl yetisini kullanmaya ve onu geliştirmeye de ihtiyacı olmaz. Çünkü tutkularımızı şekillendiren ve onlara kaynaklık eden, insanların gereksinimleridir. Doğal insanın gereksinimleri ise yeme-içme, dinlenme, cinsellik gibi fiziki ihtiyaçlardan ibarettir. Bununla bağlantılı olarak, doğal insanın dil ve ahlaki sisteme de gereksinimi yoktur. Çünkü bunlar insanların birbiriyle sosyalleşmesinden kaynaklı bir zorunluluk olarak ortaya çıkarlar. Yani doğa durumundaki insanın bilim ve sanattan da

yoksun olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bilim ve sanatın doğması ve gelişmesi için gerekli olan şartlar doğa durumunda mevcut değildir (Rousseau, 2016a: 104).

Rousseau, çağının genel durumuna baktığında durumu iç açıcı görmemektedir. Haksızlık, eşitsizlik gibi birçok olumsuz etki ile karşılaşmaktadır. Rousseau çerçevesinden baktığımızda, toplum tam bir çürüme içerisindedir. Rousseau, bu olumsuzlukların neyden kaynakladığını görmemiz gerektiğinden bahseder. Bundan dolayı da sorunun kökenine yani en başa dönmenin daha doğru olduğunu savunur. Rousseau, sanat ve bilimin gelişmesine bağlı olarak eşitsizliklerin meydana geldiğini düşünmektedir. Örneğin, lüks bir yaşamı olan bir insanı ele alalım. Diğer insanlarla aralarındaki eşitsizliğin artmasının nedeni aslında yaşam konforudur. Rousseau işte bu eşitsizliği yaratan gücün bilim ve sanat olduğunu öne sürer. Bundan dolayı Rousseau sistemin tamamen yeniden değişmesi gerektiğini savunur. Bunun sonucu olarak Rousseau, bilimlerin ve sanatların gelişmesinin insanlarda ahlaki gerilemeye yol açtığını düşünür. Bu da onun bilime karşı bir düşünür olarak bilinmesine neden olmuştur.

Rousseau, bilim öncesi insanların saflığına övgüler yağdırırken bütün kötülüklerin bilimlerin ve sanatların gelişmesinden sonra başladığını vurgular. Bozulmanın gerçekten var olduğunu ve bilimin geliştikçe ruhumuzun da aynı şekilde bozulduğunu ifade eder. Bu anlamda ahlakın da bozulmalara uğradığını ileri sürer. Çünkü bilim ve sanat geliştikçe erdem kaybolacaktır. Örnek verecek olursak, Rousseau'ya göre kitap yazan birinin kitabının yararlı olmasının önemine değil, iyi yazılmış olmasına bakılacaktır. Tam olarak Rousseau'nun karşı çıktığı nokta da burasıdır. Zekâ ve akıl önemli bir yere sahipken ahlak ve erdemin insana hiçbir şey kazandırmaması Rousseau'yu tatmin etmemektedir. Bakıldığında Rousseau bilimi kötülemez. O yalnızca erdemi savunmayı tercih eder. Burada insanlar arasında bir eşitsizliği de vurguladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Rousseau, erdemli olmaya, bilimden daha çok önem vermektedir. Ona göre bilimin kötülüklerinden halkı kurtaracak şey erdemdir (Rousseau, 2022: 57).

Böylece Hobbes'un doğa durumu kaosun hâkim olduğu bir durumu yansıtırken, Rousseau'nun doğa durumu ise özgürlük ve eşitliğin hâkim olduğu, insanın iyi ve mutlu olduğu bir durumu yansıtmaktadır. Hobbes ve Rousseau'nun doğa durumu tasarımlarının şekillenmesinde, insan doğasına ilişkin benimsedikleri görüşlerin önemi büyüktür. Çünkü Hobbes'a göre insan doğası gereği bencil bir varlıktır. Bu mana da Hobbes'a göre insan insanın kurdudur (Hobbes, 2017: 90). Hobbes'un aksine, Rousseau insana ilişkin daha iyimser bir tablo çizdiği görülmektedir. Hobbes ve Rousseau, bu tasarımlarından hareketle devletin

ortaya çıkışını ve insanları ortak bir irade altında toplanmaya iten sebepleri açıklamaktadırlar (Rousseau, 2016b: 50).

Bu gelişmelerin bir sonucu olarak Rönesans ve Fransız Devrimi'nin mutlak krallıkların yıkılmasına ve eşitlikçi düşüncenin yayılmasına katkıda bulunduğunu vurgulayabiliriz. Rönesans dönemi, insanların evrene yeni sorular sormaya başlaması ve aklını kullanarak önemli başarılar elde etmesiyle tanımlanır. Ortaçağ'da filozofların tek bir doğruyu savunduğu ve bu doğruların din tarafından belirlendiği bir düzen varken, Rönesans ile bilgi ve inanç yolları ayrılmış ve eşitlik, özgürlük, adalet gibi düşünceler kabul görmeye başlamıştır (Skinner, 2014: 80-95). Bu gelişmeler, Modern döneme geçiş için önemli bir aşama olmuştur.

#### **1.1.1.5. Bilimsel Devrim**

Aydınlanma döneminin gelişmesinde bilim önemli bir yere sahiptir. Ancak asıl bilimsel devrimi Newton başlatmıştır. Newton, evrensel yerçekimi kanununu keşfederek, yeni bir dünya tasavvuru ileriye sürmüştür. Bu görüşü ile birlikte Tanrı tarafından yönetilen bir doğa anlayışından, kendini düzenleyen, kendi yasalarını kendi koyan bir doğa anlayışına geçilir (Koçakoğlu, 2018: 18). Newton'un bu yeni doğa anlayışı fizikle sınırlı kalmayıp, sosyal, siyasî ve iktisadi yapıları da kuşatan bütüncül bir dünya görüşünün yolunu açmıştır. Öyle ki Newtoncu sistem yeryüzü için geçerli olduğu kadar gökyüzü için de geçerli dinamik bir sistemdi (Arslan, 2012: 70-71). Yeni evren tasavvurunda her şeyi yerli yerinde tutan temel güç mitsel bir kuvvet değil, yerçekim yasasıdır. Bununla Newton, deneyimlenebilir, gözlemlenebilir bir bilginin, yani salt bilimsel bilginin yolunu başlatarak, simya ilkelerini reddedip modern mekaniğin kurucusu olur. Gerçekten Newton, çekim kuvveti gibi doğanın temel ama maddî olmayan özelliklerinin hiçbirini dışlamaz, “fakat doğalarının tartışılmasını reddeder ve onlarla yalnızca gözlenebilir etkilerin nedenleri olarak ilgilenerken, onları - matematiksel bir doğal felsefe olmakla- matematiksel nedenler ya da kuvvetler olarak, eş deyişle matematiksel kavramlar ya da ilişkiler olarak ele alır.” (Arslan, 2012: 74).

Bilimsel Devrim'in önemli kavramlarından biri mekanik tabiat kavramıdır. Bu kavrama göre tabiat, belirli yasalara göre işleyen bir mekanizmadır. Newton'a göre tabiat tamamıyla maddeden ibarettir ve maddenin zaman ve mekândaki hareketleri güç yasalarıyla belirlenmektedir. Maddenin zaman ve mekândaki hareketleri bilindikçe tabiattaki sırları da çözmek mümkün olmaktadır (Çiğdem, 1997: 60). Evreni gizli kapaklı görünen bir gizem olmaktan kurtaran Newton'un evrensel yerçekimi yasası, evrendeki her madde başka bir maddeyi, büyüklerine ve aralarındaki mesafeye bağlı olarak değişen bir güçle çektiğini ortaya

koymaktadır. Aynı zamanda da yeni bir evren anlayışı da sunmaktadır. Bu yeni evren anlayışıyla birlikte Ortaçağ'ın yeryüzünü evrenin merkezi olarak kabul etmesi görüşü değişmiş olmaktadır. Newton'a göre yeryüzü, güneşin etrafında dönen bir gezegendir (Çiğdem, 1997: 61). Newtoncu paradigmanın fizikteki bu başarısı beşerî ve sosyal bilimlere de kendi alanlarında aynısını yapmaya teşvik etti. Siyasal alanda yönetici elitlere yeni ve otoriter bir ideal toplum ve devlet düzeni önerdi ve ulus devlet düşüncesini başlattı. Tıpkı güneş merkezli bir sistemin kurulması gibi toplum ve devlet düzeni de merkezîleştirildi. 18. yüzyılda merkezi yönetimlerin, yani Newtoncu toplumun ortaya çıkmasıyla ilgili olarak İshak Arslan'ın aktardığına göre Wertheim şöyle yazar:

“Newtoncu toplum, Newtoncu kozmos gibi, yasalara dayalı, değişmez, sabit ve farazî olarak Tanrı vergisi bir düzene sahipti. Gezegenlerin kendi yörüngelerinde sabit kalması gibi, insanlık da kendi verili olan 'statülerinde' sabit kalacaktı. (...) İnsanlığın ahlakî görevi de Newton'un tabiatı keşfettiği üzere, sosyal alanda düzeni sağlamaya çalışmaktı. Ve böylece, Newtoncu bilim 17. yüzyıldaki Fransız mekanizmi gibi, 18. yüzyılda statükoyu savunmak üzere göreve çağırıldı.” (Arslan, 2012: 79).

Böylece Newtoncu sistem, doğa bilimlerinden felsefeye, teolojiden beşerî ve sosyal bilimlere kadar birçok alanda etkili oldu, kendinden sonraki bütün entelektüel çabaların ortak hareket noktası oldu. Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alambert, J. Louis Lagrange, P. Simon de Laplace gibi Fransız Ansiklopedicilerin mekanik materyalizmi, Auguste Comte'un mekanik sosyolojisi, Freud'un psikanalitik psikolojisi bunun bir sonucu olarak gelişmiştir. Bu da tek tip bilim ve felsefe yapma anlayışının yolunu açmıştır.

#### **1.1.1.6. Sanayi Devrimi**

Modern döneme geçişte etkili olan bir diğer gelişme sanayi devrimidir. Sanayi devrimi, Rönesans ve Reform hareketlerine özgü düşünce, bilim ve sanatta yeni gelişimlerin önünü açtı. Sanayi devrimi, modern bilim ve kapitalizmin oluşturduğu ortak zemine yaslanarak hızlı gelişen ve dönüşün teknolojik süreçlerdir. Başka bir ifadeyle sanayi devrimi, insan ve hayvan gücüne dayalı üretim tarzından, makine gücünün hâkim olduğu üretim tarzına geçiştir. Bu tarz üretim önce İngiltere'de dokuma alanında ortaya çıkmış, sonra tüm alanlara ve Avrupa'ya hızla yayılmıştır. Makineye dayalı üretime geçişle birlikte üretimin şekli ve miktarı değişti. Bu da insanı ve toplumun düşünme şeklini, yani varlık, bilgi, değer ve politik tasavvurlarını ve onların varlık ve doğa ile olan ilişkilerini kökten değiştirdi (Küçükkalay, 1997: 51-52; Arslan, 2012: 50). Bu yönüyle sanayi devrimi insanları ve toplumları başta ekonomik süreçler olmak üzere sosyal, kültürel ve siyasal alanlarda

değişime, dönüşüme ve düzene zorlayan büyük bir sosyal olaydır. Bu değişimlere örnek olarak kentlerin büyümesini, siyasal sistemlerin değişmesini ve şehirlere göç akımların yaşanmasını verebiliriz. Bu değişimler sonucunda yeni sorunlar ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan sanayi devrimi yeni sorunların ortaya çıktığı yeni bir dönemin başlangıcına neden olmuştur.

Sanayi devrimi, bütün toplumsal ilişki düzenini bozmuştur. Bu durumu düzeltmek için yeni önermeler bulunup geliştirilmiştir. Bu önermeler bir yol göstericisi olarak bilimi işaret eder. Toplumunu yeniden ayağa kaldıracak olan bilimdir. Bilimin topluma çok yarar sağlayacağı ve bilimsel verilere dayandırılması gerektiği anlaşılmıştır. Ancak bu yeni bilim anlayışı mekanist-determinist dünya görüşüne dayalı olduğu için yine insanın kurtuluşunu sağlayamamıştır. Çünkü sanayi devrimiyle birlikte üretim tarzı değişmiş, yeni bir sınıf (işçi sınıfı) doğmuş, aile yapısı parçalanmış, işçiler için güvensiz çalışma koşulları oluşmuş, ticaret gelişmiş, yeni bir şehir olan ticaret şehri ortaya çıkmış, şehirler büyümüş, iş bölümü başlamış, üretimde arz fazlası başlamıştır. Ayrıca akılsalcılık, deneyselcilik, bireyselcilik ve yabancılaşma güçlenerek yaygınlaşmıştır (Küçükkalay, 1997: 51, 59). Bu olumsuz sonuçları ortadan kaldırmak için birçok sosyal ve ekonomik içerikli reformlar ileri sürüldü. Fakat ilk sosyologlar bu durumu düzeltmek için farklı bir öneri sunarlar. Bu öneri, bilimin teoriden ayrılarak yapılabileceğidir. Bilim teoriden kurtulduğu zaman, toplum veriler aracılığıyla düzenlenecektir. Çünkü sosyologlar toplum yargısının değer yargısından farklı incelenmesi gerektiğini düşünmektedirler. Önemli olan, objektif olmak ve olanı olduğu gibi aktarmaktır.

Coğrafi keşifler sonucunda burjuva sınıfı büyük bir gelir elde etmektedir. Burada elde ettikleri geliri sanayi de kullanmalarıyla birlikte sanayi devrimi gerçekleşmiştir. Coğrafi keşiflerden sonra keşfedilen topraklardaki değerli madenlerin sömürülmesi zenginlik katmıştır. Böylece Avrupalı ülkeler birçok yerde sömürge yerleri kurmuştur. Oradaki değerli maden ocaklarını kullanarak maden stoklarını güçlendirmişlerdir. Tüm bu gelişmeler modern insana araç, gereç, zaman, mekân, sağlık ve uzun ömür gibi birçok şey kazandırmasına rağmen, salt akılsalci, bireyselci, yalnızlaşmış ve yabancılaşmış kişilerin ve kişiliklerin oluşmasını engelleyememiştir. Çünkü insan ne yaparsa yapsın kendi yaşamına yön verememektedir, her şey önceden düzenlenerek ondan sadece seçim yapması istenilmektedir. İşte varoluşçuluk, sanayi devriminin dolayısıyla modern felsefenin getirdiği sınırsız sübjektifliğe (öznelciliğe), topluluk düşmanlığına, macera isteğine, istediğini yapma özgürlüğüne ve yabancılaşmaya bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (Akarsu, 1987: 190).

Sanayi devriminin sonuçları, yalnızca ekonomik ve toplumsal yapıları değil, aynı zamanda insanın kendi varoluşunu algılayış biçimini de derinden etkilemiştir. Sanayi devrimiyle birlikte birey, kitleleşen ve mekanikleşen toplumda giderek daha fazla yabancılaşmış ve öz kimliğini kaybetme riskiyle karşı karşıya kalmıştır. Geleneksel toplumsal yapıların, aile ve dini kurumların çözülmesiyle birlikte birey, yalnızlık ve yabancılaşma gibi varoluşsal sorunlarla yüzleşmeye başlamıştır. Özellikle işçi sınıfının kötü çalışma koşulları ve metropollerdeki kentleşme, bireylerin yalnızlık ve kimlik arayışını tetiklemiştir. İşte bu noktada varoluşçuluk, Sanayi Devrimi'nin ve modern dünyanın bireyi yalnızlaştırıcı etkilerine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.

Varoluşçuluk, bireyin özgürlüğünü, sorumluluğunu ve varlıkla yüzleşme çabasını ön plana çıkarır. Modern insanın, toplumsal yapılar ve geleneklerle biçimlendirilen kimliklerin ötesinde, kendi varoluşunu yaratma ve anlamlandırma gerekliliğini vurgular. Sanayi devrimiyle yükselen kapitalizm ve üretim biçimleri, bireyi bir tüketici ve iş gücü olarak görmekteyken, varoluşçuluk insanı özgür iradesiyle kararlar alabilen, içsel anlam arayışı içinde olan bir varlık olarak tanımlar.

Sanayi devrimiyle birlikte artan makineleşme ve üretim hızının, bireyin doğaya ve çevresine olan bağlarını zayıflattığı, bir tür mekanik varoluşa sürüklendiği düşünülmüştür. Bu durum, varoluşçuluğun merkezi kavramlarından biri olan "yabancılaşma" ile örtüşmektedir. İnsan, doğa ve diğer insanlar arasında kurduğu anlamlı bağları kaybettikçe, "gerçek varlık" olan kendi içindeki özgünlüğü ve özgürlüğü keşfetme yolculuğuna çıkmak zorunda kalmıştır. Varoluşçular, insanın "öz"ünü bulmasının ancak kendi seçimleri ve özgür iradesiyle olacağını savunurlar.

Sanayi devriminin ekonomik ve toplumsal dönüşümüne paralel olarak varoluşçuluk, insanın bu dönüşüm karşısında yaşadığı korku ve kaygıları anlamaya çalışmış, bireyi bu dünyadaki yalnızlığını kabul etmeye ve kendi anlamını yaratmaya yönlendirmiştir. Kierkegaard'ın kaygıyı insanın varoluşsal bir durumu olarak tanımlaması ve Nietzsche'nin "tanrı öldü" söylemi, bu varoluşsal boşluk ve anlam arayışının felsefi ifadesi olarak düşünülebilir. Varoluşçuluk, Sanayi Devrimi'nin yarattığı mekanik, kitleci ve bireyden soyutlanmış toplum yapısına karşı, bireyin içsel bir özgürlük ve anlam yaratma mücadelesinin felsefi bir temelini atmıştır.

Bu bağlamda, varoluşçuluk, sanayi devriminin etkileriyle şekillenen modern dünyadaki bireyin yabancılaşmasına karşı bir felsefi tepki olarak ortaya çıkmış, insanın

toplumsal, kültürel ve bireysel alandaki değişen koşullara dair varoluşsal bir anlam arayışını merkezine almıştır (Küçükkalay, 1997: 51-52; Akarsu, 1987: 190; Arslan, 2012: 50).

### 1.1.2. Modernizmin Özellikleri

Aydınlanma ile başlayan modern dönem, batı kültürleri dâhil olmak üzere birçok kültürde yeni bir dönüşüme yol açmıştır. Bu dönüşümün amacı, Orta Çağ'ın baskıları altında kalmış olan insanı bu baskılardan kurtarma ve onu refaha ulaştırmaktır. Orta Çağ'ın baskısı altında kalan insan, dini emirlerin verdiği buyrukla birlikte dilediği veya huzur bulduğu hayatı yaşayamaz hale gelmiştir. Bunun içindir ki aydınlanmayla birlikte insana önem verilmiş, insanın mutlu olması için vaatler sunulmuştur. Önemli olan artık insandır. İnsanı, bu köleleştirici sistemden kurtaracak olan akıldır. Bundan sonra her şey akla dayandırılmıştır. Dine sadece şahsi hayatta yer verilmiştir.

Modernizmin özellikleri ana hatlarıyla şöyle sıralanabilir;

- a) Geleneksel olanı reddeder. Çünkü yeni bir kültürün ortaya çıkabilmesi için geleneksel olanın bir kenara bırakılması gerektiğini savunur.
- b) Dolayısıyla bilimsel bakış açısı ve rasyonel düşünce önem kazanır.
- c) İnsanlara homojen bir yapı sunar. Yani insan, her noktada aynı güce ve aynı yöne sahip olan dolayısıyla eşitliğin önemsendiği bir yapı da yaşamını sürdürmelidir.
- d) Önemli olan evrenseldir. Çünkü nesnel bilgi, güvenilir olan bilgidir.
- e) İnsanların akıl ve bilim ışığında gelişebileceğini dolayısıyla da insanların sosyal yaşantılarının rasyonelleştirici bir özelliğe sahip olması gerektiğini savunur.
- f) Eleştirel yaklaşımı önemser. Her türlü bilgiye ve otoriteye eleştirel bir bakış ile yaklaşır. Böylece insan ve toplum hayatında yeni düzenlemeler yapar. Bu mana da eleştiri, bir değişim aracı niteliği taşır.
- g) Özne değil birey (kişi) önem kazanır. Modern öncesi dönemde, birey kavramı toplumdaki uzak, bağımsız bir kavram olarak nitelendirilmez. Aksine birey, geleneksel bir ifadeyi aktarır. Yani topluma bağımlıdır ve özerkliğe sahip değildir. Reform ile birlikte Aydınlanmanın birey düşüncesi önem kazanmaya başlar. Artık birey, aklın yönetimi altındadır (Tunçel, 1999: 8). Bu durum bireyin metafizik bağlarının koparılmasına yani gelenekten uzaklaşmasına neden olur. Bu aşama da birey, maddi ve kişisel çıkarlarını önemsemeye başlamaktadır.

Toplum içerisinde kendini gösterebilmek ve kendini bulabilmek ancak özgür özne ile mümkündür. Hatta Nietzsche, özneyi, özgür olarak yaptığı bütün eylemlerin toplamı olarak görmektedir (Tunçel, 1999: 12). Aydınlanma ile önem kazanan akıl kavramı, öznenin özgür olarak istediğini yapmasını sağlamaktadır. Yani modern öncesi dönemde, birey geleneksel öğelere bağımlı olduğu için istediğini yapma ve eyleme geçirme konusunda bir engel teşkil etmiştir. Bu durum dediğimiz gibi modern dönem ile birlikte aşılmıştır. Sonuç olarak, birey ve özne kavramları bize akıl ve gelenek arasındaki ayrımı da göstermektedir.

h) Modernizmin özellikleri arasında açık-seçik bilgiye de yer vermemiz gerekmektedir.

Descartes'in düalist ontolojisiyle birlikte güvenilir bilgi, doğru bilgi önem kazanmıştı. Descartes için bilginin doğruluğunu belirten ölçüleri vardı. Bu ölçüler, açık-seçik olarak belirlenmişti.

Baktığımızda açık bilgi, konusu bize doğrudan gelen bilgidir. Yani dolaysız bir şekilde ulaşan bilgidir. Seçik bilgi ise, konusu başka şeylerle harmanlanmamış, karışmamış yani ayırmak istediğimizde kolayca ayrılabilen bilgidir. Descartes açık bilgidir, her insanın dikkat edemeyeceği, belirli bir bilgiyi, seçik bilgidir de net ve başka bilgilere karışmamış bilgiyi anlamaya çalışır.

Dolayısıyla Descartes'in ontolojisiyle birlikte ulaşılan doğru bilgiyi verecek olanın açık-seçik olması gerektiği sonucu Descartes'in modernizmi etkilediği bir sonuç olarak karşımıza çıkar. Doğru bilgi açık-seçik olan bilgidir. Bundan dolayı modernizm de açık-seçiklik önemlidir.

- i) Mekanik bir evren tasarısını ön plana çıkarmıştır. Modern düşünce evreni makine olarak görmektedir. Bundan dolayı evrenin bilgisine ulaşabilmek için deney ve gözlem yöntemini kullanarak ulaşabileceğini savunmaktadır. Mekanik evren tasarısı sonucunda teleolojik evren görüşü terkedilmiştir.
- j) Modern düşüncenin önemli bir karakteristiği olarak felsefede özgürlük ve eşitlik ilkeleri gündeme gelmeye başlamış olmasını gösterebiliriz. Bunun olmasını sağlayan ise teleolojik evren anlayışının terkedilmesidir.
- k) Ortaçağ'da hüküm sürmüş olan ereksellik düşüncesi terkedilmiştir. Bu düşüncenin yerine Modern düşünce ile birlikte pozitivizm önem kazanmıştır (Küçükalp ve Cevizci, 2010: 25).

## 1.2. MODERNİZME BİR TEPKİ OLARAK VAROLUŞÇULUK VE ÖZELLİKLERİ

### 1.2.1. Varoluşçuluk Nedir?

Varoluşçuluk (egzistansiyalizm), günümüzde önemli bir felsefi yönelim olarak dikkat çekmektedir. Bu durum, söz konusu yaklaşımın modern dönemde ortaya çıkmış görece yeni bir felsefi eğilim olmasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar yaklaşık 200 yıllık bir geçmişe sahip olduğu kabul edilse de, varoluşçu düşünmenin temelleri yalnızca modern felsefeyle sınırlı değildir. Varoluşsal soruların kökeni, felsefe tarihinin başlangıcına, özellikle Sokrates'in birey, ahlâk ve içsel sorgulama merkezli yaklaşımına kadar geri götürülebilir. Bu nedenle varoluşçuluk, yalnızca modern bir akım olarak değil, kökleri Antik Yunan felsefesine kadar uzanan bir düşünsel miras olarak da değerlendirilmelidir.

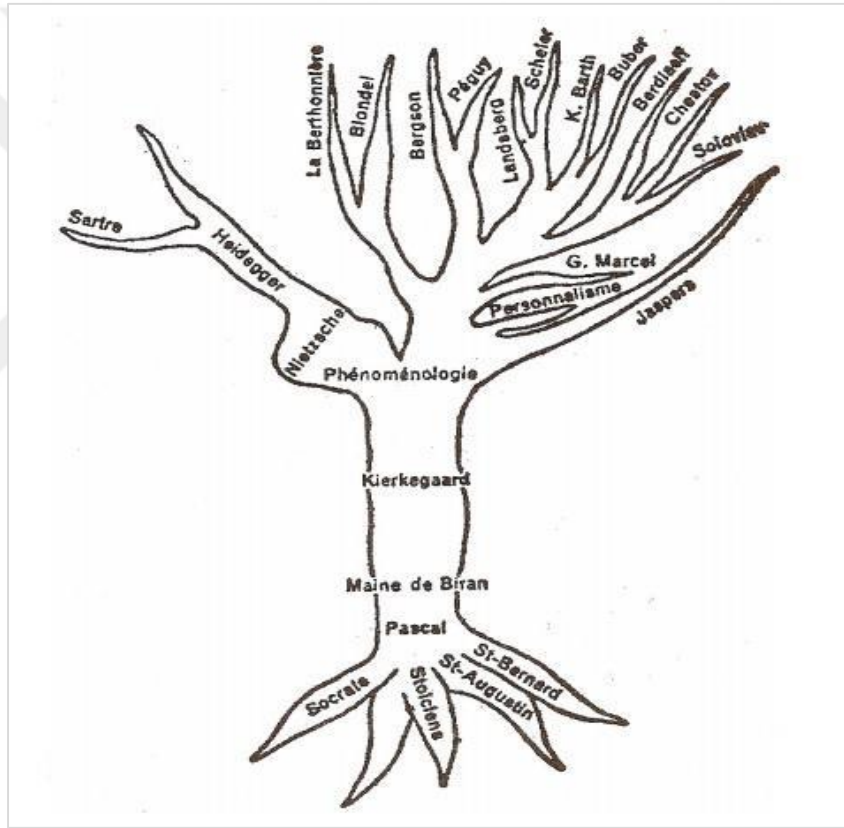
Felsefe tarihi kitaplarını incelendiğinde şu şekilde bir ayırım ile karşılaşılır; Sokrates öncesi ve Sokrates sonrası. Bakıldığında Sokrates günümüze yazılı bir eser bırakmamayı tercih etmiştir. Ancak günümüze yazılı bir eser bırakmayan bu filozof nasıl oluyor da felsefe tarihinde bir ayrıma sebep oluyordu? Çünkü genel anlamda felsefenin kendisine problem ettiği konusu Sokrates aracılığı ile değişmişti. Peki, bu ne demektir?

Sokrates'ten önceki filozoflar arkhe problemi üzerine yoğunlaşmışlardır. Doğayı açıklamak için hep maddi bir nedeni ele almışlardır. Örneğin Thales için bu maddi neden, su'dur, Anaksimenes için ise hava'dır. Yani Sokrates öncesi doğa filozofları, her şeyin kökeninin, ana maddesinin ne olduğunu açığa çıkarmaya çalışmaktadırlar. Fakat Sokrates'ten sonra felsefenin merkezine insanın geçtiğini ve insan yaşamının ontolojik bir problem olarak ele alındığını görmeye başlıyoruz. Hem felsefenin yolunu hem de Sokrates sonrası dönemi bu anlamda etkileyen şey, Sokrates'in Atina yönetimi tarafından idam edilmesidir diyebiliriz. Verilen bu karardan sonra filozoflar bu politik karara karşı çıkmış ve topluma, devlete güven duyulmaması gerektiğini vurgulamışlardır. Bundadır ki felsefenin sorduğu sorular değişmeye başlamıştır. Örneğin, nasıl yaşamalıyız? Bu yaşamın bir anlamı var mı? gibi soruların içeriği araştırılmaya çalışılmıştır. Baktığımızda soruların değişimi tabii ki felsefe tarihinde bir kırılma noktası yaratacaktı. Çünkü felsefenin bütün motivasyonu bu sorular üzerine şekillenmekteydi.

Bu aşamada Emmanuel Mounier'in oluşturduğu varoluşçuluk ağacını örnek olarak verilebilir. Mounier, bir ağaç benzetmesiyle ağacın köklerine, dallarına ve gövdesine varoluşçu felsefeye katkı sağlamış olan filozofları yerleştirerek açıklamıştır (Günay ve Subölen, 2016). Varoluşçuluğu felsefesinde ve eserlerinde Sokrates'ten sonra işleyen

filozoflar Aziz Augustinus (354-430), Aquinolu Thomas (1225-1274), Pascal (1623-1662), Descartes, (1596-1650), Husserl (1859-1938), Dostoyevski (1821-1881), R. M. Rilke (1875-1926), Kafka (1883-1924), Kierkegaard (1813-1855), Martin Heidegger (1889-1977), Karl Jaspers (1883-1969), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960), Gabriel Marcel (1889-1973), Merleau-Ponty (1908-1961), Simone de Beauvoir (1908-1986)'dır. Varoluşçuluğun gerçek kurucusu ise Kierkegaard'dır. Onun, "insanı evren karşısında güvensiz, boşluğa bırakılmış, ortaya atılmış, hiçlikle yüzyüze, bunalımlara sürüklenmiş bir varlık olarak" yorumlaması varoluşçuluk akımının kurulmasının ve sistemleştirilmesinin yolunu açmıştır (Bozkurt, 1994: 274).

**Şekil 1.1. Varoluşçu Düşünce Ağacı**



**Kaynak:** Mounier, 2007: 11

Varoluşçuluk ağacına dikkat ettiğimizde köklerinden bir tanesinin Sokrates'e diğer bir tanesinin de Stoacılar uzandığı görürüz. Buradan da anlaşılacağı üzere Varoluşçuluk, 1900'lerin başında değil, daha öncesinde yani 2500 sene öncesinden kendisini göstermeye başlayan bir felsefedir. Çünkü her iki felsefede de doğa karşısında insan sorunu ön plana çıkarılmıştır.

Varoluşçuluğun 2500 sene önce farklı biçimlerde ortaya çıkması, yani varoluşçuluğun şimdiye kadar birçok filozof için farklı karşılık bulması, bizim varoluşçuluk şudur diye tanımlayabileceğimiz bir tanımının olmasını zorlaştırmaktadır. Gerçekten de modern çağdan hem önceki hem de sonraki dönemlerde varoluşçu olarak sıraladığımız düşünürlerin ortak bir doktrinin etrafında toplanmadığı görülür. Bu nedenle varoluşçuluğun birçok tanımı yapılmıştır. Varoluşçuluk, örneğin Kierkegaard'a göre ironi, kaygı ve umutsuzluk; Heidegger'e göre insan/Dasein, endişe, kaygı ve zamansallık; Sartre'a göre özgürlük; Merleau-Ponty'ye göre beden ve algı; Camu'ya göre başkaldırı; Weil'e göre bunalım; Mounier'e göre umutsuzluk; Hamelin'e göre bunalıtı; Banti'ye göre kötümserlik; Wahl'a göre başkaldırma; Foulguie'ye göre saçmalık ve yalnızlık; Marcel'e göre özgürlük; Lukaes'a göre de yalnızlık ve idealizmdir. Bütün bu düşünürlerin varoluşçu denemeleri bireyci ve sübjektivisttir. Hepsinde insanı düştüğü durumdan kurtarma çabası vardır. Varoluşçu düşünürler varoluşun farklı yönlerini gündeme getirmiş olsalar da onlar yine de varoluşçuluğun ortak ikliminin havasını teneffüs etmişlerdir. Bu, insanın yaşama tarzıdır, insanın kendi yaşamına kendisinin biçim vermesidir (Akarsu, 1987: 190). Buna rağmen yukarıdaki tanımlarda görüldüğü gibi Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Marcel, Sartre, Jaspers ve diğerlerinin varoluşçuluk hakkındaki fikirleri, sorulara yanıtları ve vardıkları sonuçlar aynı değildir. Fakat temelde varoluşçuluk terimi onlar için, çok belli olmayan ama belirsiz de olmayan bir üslubu çağırıştır. Aslında varoluşçu olarak sıraladığımız filozoflar, varoluşçuluğun belirli bir tanımını yapmazlar. Onlar sadece varoluşçuluğun bazı özelliklerine vurgu yaparak düşünce biçimindeki belirli bir havayı yansıtmakla kalırlar. Peki, varoluşçuluğun belirli bir tanımı neden yapılamamıştır? Bunun sebebini, varoluşçuluk kavramını ifade edebilecek ve değişikliğe uğramadan yani nesnel bir açıklama yapan felsefe hareketinin olmamasına bağlayabiliriz. Şimdi saydığımız filozofların varoluşçuluk çatısı altında toplanmasına sebep olan o ortak durumdan bahsedeceğiz. Bu durum varoluşçu filozofları birbirine bağlayan özellikleri yansıtmaktadır.

Ortak özelliklerden ilki, varoluşçuluk, düşünceye karşı, insan yaşamına olan ayaklanmadır. Burada düşünce derken anlatılmak istenen şey, Kant'ın yaptığı gibi insanı soyut ve mutlak bir şema içerisine sığdırmamaktır. Varoluşçulara göre insan ne soyut ne de mutlak bir şema içerisinde var olamaz. Çünkü soyut ve mutlak dediğimiz kavramlar yaşamın içinde var olan kavramlardır. Varoluşçular için insanı ele aldığımızda nesnel bir varlık olarak değil de dünyadaki diğer şeylerle karşılaştığımızda değişen ve dönüşen bir varlık olarak ele alınması gerektiği vurgulanır. Bu da bizi ikinci bir ortak özelliğe götürür. Varoluşçu

felsefenin temel önermesini bildiğimiz üzere Sartre oluşturur. Sartre, varoluşun özden önce geldiğini savunarak öz metafiziğinin sonlanmasına neden olur. 20. yüzyıldan önce klasik felsefe de özün üstünlüğünü savunulur. Örneğin Aziz Augustinus'a göre öz, Tanrı'da bulunur ve var olan her şey, Tanrı'nın fikirlerinin katılmaları ile var olur (Foulquie, 1991: 15). Yani insanın özü ilk önce Tanrı tarafından belirlenir sonrasında varlığa gelir. Buradaki sorumluluk tamamen Tanrı'ya aittir. Fakat varoluşçu yaklaşımda insan önce var olur sonrasında varlığa gelir. Yani kendi özünü kendisi belirler. Bu insan için epistemik bir dönüm noktasıdır. Çünkü insan Sartre'nin oluşturduğu bu temel ilke ile birlikte, ahlaki olarak yükümlü ve sorumluluk sahibi bir varlık haline gelir. İnsan artık eylemlerinin sonucu olarak bütün ahlaki sorumluluğunu kendisi taşır.

Bu gelişmeyle birlikte, felsefe artık "Varlık nedir?" sorusundan çok "Var olmanın anlamı nedir?" sorusuna odaklanır. Bunu açıklamak için şöyle bir örnek verebiliriz: Birine "Zeynep kimdir?" veya "Zeynep nedir?" diye sorduğumuzda, sanki Zeynep'in doğumundan önce, onun kim olduğunu belirleyen sabit bir öz veya ideal bir kavram varmış gibi düşünürüz. Ancak varoluşçular, böyle bir öz fikrine karşı çıkar. Onlara göre, Zeynep'in kim olduğu, onun dünyayla kurduğu ilişkiler, ilgi duyduğu şeyler ve yaşadığı deneyimlerle şekillenir. Yani, Zeynep doğuştan belirlenmiş bir varlık değil, kendi yaşam pratiğiyle kendisini inşa eden bir süreçtir. Bu bağlamda, Zeynep bir "oluştur."

Üçüncü bir ortak özellik olarak varoluşçu filozofların, kaygı, bulantı, özgürlük ve öznellik gibi kavramları sık sık kullanmasını sayabiliriz. Ancak bu kavramların hepsi felsefenin bir konusu olarak ele alınmaktadır. Yani fiziksel dünya içerisindeki başka başka nesnelere ile kurmuş olduğu bağlar temel alınmaktadır. Kısaca, bireysel yaşamlarımızın kendisi felsefi bir sorgulama alanı haline gelmektedir. Burada Kant'ın pratik aklın eleştirisinde bulmaya çalıştığı gibi bir ideden bahsedilmez. Bundan dolayı farklı bir önem taşımaktadır.

Dolayısıyla baktığımız zaman, 20. yüzyıla kadar soyut düşünce akımlarıyla gelişmeye devam etmiştir. Fakat bu soyut düşünce akımlarının kendi içerisinde tartıştığı fikirler birbiriyle çelişmeye başlar ve farklı sorular sorulmaya başlanır. Fikirlerin çelişmesi ve bu farklı sorular felsefede somut düşünmenin yolunu açmıştır. Bunun sonucunda da *egzistansiyalizm* ortaya çıkmıştır.

Varoluşçu düşüncenin ortaya çıkışından bahsederken Descartes'in "Düşünüyorum öyleyse varım" sözüne başvurabiliriz. Varoluşçular, Descartes'in bu teorisinin insanlara

avantaj sağlayan tek teori olduğunu iddia ederler. Çünkü Descartes teorisini insana dayandırır. Aslında ‘düşünüyorum’ derken sadece kendimi başkasının yerine koymuyorum, kendimle birlikte başkasıyla da konuşuyorum. Böylece cogito ile birlikte insan, başkalarını kendi varlıklarının nedeni veya koşulu olarak görmeye başlar. Başka bir deyişle, burada elde edilen şey şudur: İnsan kendi hakkındaki gerçeği bulmak için kişi başkalarından geçmelidir. Fakat Kierkegaard sonrasında Descartes’in bu formülünü doğru bulmayacaktır. Çünkü ona göre varlığı, düşünceden çıkarmak zıt bir durumdur (Topçu, 2006: 30).

Buraya kadar anlatılanlar, egzistansiyalizmin nasıl şekillendiğini ve 20. yüzyıla kadar süren klasik felsefeden hangi noktalarda ayrıldığını göstermek içindir. Buradaki temel ayrımı özetleyecek olursak; klasik felsefe soyut ve bağımsız özlerin üstünlüğünü savunurken, egzistansiyalizm somut olan özleri ve var oluşun üstünlüğüne öncelik vermektedir.

Bu aşamada Kierkegaard ve Nietzsche’nin klasik felsefe karşısındaki tutumları ayrıca büyük bir önem arz etmektedir. Bu iki filozof, düşünceyi her zaman somut durumlara yöneltmek için tüm dogmatik ve sistematik görüşleri yok etmektedirler. Kierkegaard burada bizim ana odak noktamız olacaktır. Çünkü varoluşçuluk gerçek temelini Kierkegaard’da bulmaktadır.

Kendisinden önce gelen tüm Batı felsefelerinin aksine Kierkegaard, bireylere ve onların varoluşsal durumlarına odaklanan bir felsefe geliştirdi. Bu tutumu tek başına onu varoluşçuluğun kurucusu ya da babası yapar diyebiliriz. Onu kendinden önceki felsefe tarihinden ayıran tek özelliği bu da değildir. Çünkü Kierkegaard’a göre varoluş zaten doğası gereği irrasyoneldir. Tüm felsefe tarihi bu sorunu akıl ve akılcılık temelinde açıklamışken, Kierkegaard sayesinde bugün varoluşun kendisini akıl dışı olarak değerlendiren farklı bir düşünce biçimiyle karşı karşıya kalırız.

Bu noktada Kierkegaard diyor ki: Bir şeyin rasyonelitesi veya irrasyonelliği gerçekten hesaplama ve tahmin kavramına dayalı olarak düşünülmemelidir.  $2 + 2 = 4$  tipindeki matematiksel önermelerin aksine, varoluş ne hesaplanabilir, soyutlanabilir ne de öngörülebilir bir şeydir. Kierkegaard’a göre matematik, fizik ve geometri bilgisi nesnel bilgidir. Ancak böyle bir nesnellik bize nasıl yaşayacağımızı öğretmez. Dahası, Kierkegaard için birey nesnel bir varlık değildir ve olamaz. Bu nedenle Kierkegaard için mesele nesnel bilgiyi açığa çıkarmak değil, öznel gerçeği açığa çıkarmaktır. Hatta bunun üzerine şöyle söyler: “*Asıl mesele benim için hakiki olan bir hakikat bulmaktır, uğruna yaşayabileceğim ve ölebileceğim hakikati bulmaktır*” (Kierkegaard, 2020: 19). Başka bir deyişle Kierkegaard’a göre asıl soru

gerçeğin ne olduğu değil, benim ona inanıp inanmadığımdır. Bu açıdan bakıldığında varlığın bireysel ve sübjektif mahiyetini ele aldığımızda genele ve mutlağa yönelik bir tavır olduğunu görebiliyoruz.

Kierkegaard tam da bu nedenle varlığı anlamak için tek başına zihnin yeterli olmadığını, insanın ve kendisinin tek yolunun duygularının farkına varmaktan geçtiğini savunacak ve umutlar ve korkular, içinde bulunduğumuz varoluşsal deneyimin en iyi kanıtı olarak önümüze sunulacaktır. Böylece Kierkegaard'a giden dönemde kaçınılması gereken öznellik, artık felsefe yapma imkânı sunan bir aşamaya gelecektir. Ve bu felsefe gerçek insanların hayat hikâyelerine ve tutkularına dayanacaktır.

Filozofların varoluşçuluğa dair kesin bir tanım ortaya koyamamalarının ardından, bu düşünceleri anlamlandırabilmek için—onların da yaptığı gibi—belirli temel özelliklerini sıralamadan önce, varoluşçuluğu besleyen önemli akımlardan biri olan fenomenolojiye kısaca değinilecektir. Husserl'in kurucusu olduğu akım, fenomenolojinin egzistansiyalizmin gelişimi üzerine büyük etkisi olmuştur. Husserl'in değerli eserleri ile birlikte ortaya çıkan bu yeni modern felsefe, insan düşüncesini yeniden yönlendirme görevini üstlenmiştir. Bu yeniden yönelimin temelinde, psikolojik yanılgılarla büyülenmiş insan bakışını kendi varoluşunun gerçekliğine getirme amacı yatmaktadır.

19. yüzyılın sonlarına doğru başlayan bilimler krizi, pozitivistin etkisiyle bilim ve felsefeyi kendi bünyesine indirgemıştır. Pozitivistler bu indirgemeyi rölativizm ve sübjektivizm ile yapmıştır. Rölativizm, her bilginin ve varlığın tam olarak farkında olamayız fikrini savunurken sübjektivizm ise duyular ve deneyimler zihnimizi yanıltır fikrini savunur. Bu durumda da mutlak olanın bilinemeyeceği öne sürülür. Dolayısıyla bu durum hem bilgi nesnesinin kaybolmasına hem de insan ile Tanrı arasındaki bağın temelden kopmasına neden olur. Husserl'in fenomenolojisinin nedeni, felsefeyi içinde bulunduğu durumdan kurtarmaktır. Husserl'in amacı, felsefeyi eski konumuna, varoluşu anlama konumuna geri döndürmektir. Bu yüzden yeni bir yöntem olan fenomenolojiyi bu sorunun çözümü olarak öne çıkarır.

Husserl, fenomen adı verilen deneyimleri inceleyerek nesnel bilgiye temel oluşturmak yerine doğrudan deneyime vurgu yapmaktadır. Fenomenoloji, fenomeni tarafsız bir şekilde açıklamak amacıyla, onu anlamlandırmak için insan bilincinin iç dünyasına bakmaktadır. O halde fenomenoloji, doğrudan deneyime ve bu deneyimi daha doğru bir şekilde tanımlamaya çalışmaktadır. Bunu yapmasının sebebi, zihni bütün soyutlamalardan kurtarmaktır. Baktığımızda fenomenoloji insan benliğinin ve fenomenlerin gerçek yüzünü açıklamayı hedef

haline getirdiğini görebiliriz (Mangill, 1971: 15-17). Husserl genel olarak felsefesini aşkın bir benlikte oluşturmaya çalışmaktadır. Egzistansiyalistlerle bu noktada ayrıldığı görülür. Çünkü Egzistansiyalistlerin somut özneye verdiği önem Husserl de çok görülmez. Hatta Sartre, Husserl'in aşkın benlik savının daha sonrasında Solipsizme (tekbencilik) yani insanın kendi akli ve bedeninden başka hiçbir şeyin var olamayacağını, insanın sadece kendisi ve akli olduğunu iddia eden felsefi disipline yakalanacağını ileri sürer. Sonuç olarak fenomenolojinin modern batı düşüncesinin sübjektifliğini çok açığa çıkaramadığını ve buna karşılık olarak modern batı düşüncesinin öznel karakterini en yüksek derecede Egzistansiyalizmin ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Fenomenoloji beklenen beklentiyi karşılamasa bile varoluşçuluk ve fenomenolojinin felsefe tarihinde önemli etkileşimlere sahip olduğunu söylemek gerekir. Kierkegaard insan özgürlüğünü ve sorumluluğunu vurgularken, Husserl nesnel olarak deneyimi anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu ekollerin her ikisi de çağdaş felsefede insan bilincinin ve insan varoluşunun anlamını incelemek için büyük çaba sarf etmişlerdir.

### **1.2.2. Varoluşçuluğun Özellikleri**

Varoluşçuluğun ön plana çıktığı çağda, yani Aydınlanma ve modernizm hâkim olduğunda, insan kendi gelişimi için, kendi özü için, kendisi için, kişisel nitelikleri için, kendisi için yapmak istediği şeyleri günden güne yitirmeye başlamıştır. Çünkü insan nesnel bir varlık konumuna gelmiştir. Artık insanların kişisel nitelikleri görmezden gelinir ve onlara duygusuz ve düşüncesiz varlıkları gibi davranılır. Bu durum insanları yabancılara, anlamsız insanlara, hayatta hiçbir amacı olmayan ve kimsenin güvenemeyeceği yalnızlara dönüştürmüştür. Varoluşçuluğun ortaya çıkmasındaki neden, insanın yaşadığı bu durumlardır (Sartre, 1996: 21). Dolayısıyla varoluşçu akım, insanları, benliklerini ve kişisel niteliklerini aşağılayan düzene meydan okuyan kötülüklerle yüzleşmek ve insanların kendi özyüklerini yaratmalarını ve hayal ettiklerini gerçekleştirmelerini ister.

Varoluşçuluğun özellikleri temel olarak şöyle sıralanabilir;

- a) Varoluşçuluk, tekilliği yani bireyciliği ön planda tutar ve bireyin varoluş problemine önem verir.

Varoluşçulara göre insan, bilimsel yöntemin yardımıyla, üzerinde çalışmaya tabii olan bir şey değildir. Elbette insan isterse kendini bir çalışma nesnesi haline getirebilir ve dünyadaki herhangi bir nesne gibi kendini nesneleştirebilir. Yani bakıldığında insanların

kendilerini nesneleştirme yeteneğine sahip olmaları bile, insanların aslında öncelikle bir özne olarak var oldukları anlamına gelir (Copleston, 1956: 134). Buna göre varoluşçulukta insan, “kendini arayan, evrendeki yerini bulmaya çalışan, geleceğinden kuşku duyarak bunalıma sürüklenen bir varlıktır” (Bozkurt, 1994: 275).

b) Varoluşçulara göre insan, kendi varlığının sorumluluğunun bilincindedir.

Burada insan sadece kendi varlığının değil, bütün insanların varlığından sorumlu oluşu anlatılmak istenir. Varoluşçuluğun temel anlamı da budur.

c) Artık insan, Descartes’in düşündüğü gibi, önce cogito içinde var olan ve sonra dış dünyayla bütünleşen bir varlık değildir.

Varoluşçular “özne” derken, dünyaya kapalı, soyut ve epistemolojik özneyi değil, dünyadaki somut insanı kastederler. Aynı şekilde Marcel ve Heidegger de özneyi dünyaya açık ve somut bir varoluşa sahip olarak görürler.

d) Varoluşçular için varoluş özden önce gelir.

Platon’dan itibaren devam eden dönemde yani klasik felsefe de öz varoluştan önce gelir savı savunulur. Çünkü Platon’a göre biçim ve öz başka bir boyutta vardır ve filozofun görevi bunları aklın yardımıyla keşfetmektir. Platon gibi düşünen filozofları toplayabileceğimiz bir kavram olarak özcü felsefe kavramını kullanabiliriz. Özcü felsefecilere göre ne olduğumuz, var olduğumuz gerçeğinden daha önemlidir. Bizler ağaç gibi bir varlıktan doğmadık. Bizler kendi doğamıza uygun varlıklar olarak doğduk. Eğer öyleyse, neye ihtiyacınız olduğuna öncelik vermeliyiz. Yani öze. Ancak varoluşçular, özün varlıktan önce geldiği şeklindeki klasik felsefi görüşün aksine, özellikle insan söz konusu olduğunda varlığın özden önce geldiğini savunurlar. Varoluşçuluğun temel ilkesinden biri, varoluş özden önce gelir görüşünü ortaya atan Sartre, bu görüşü ateizm ile bağdaştırır. Sartre’ye göre Tanrı’nın zihnindeki fikirler gibi, nesnelere varlığından önce gelen, sonsuz bir öz yoktur. Sartre’a göre eğer Tanrı yoksa Tanrı’nın varlığından önce gelen, yani herhangi bir kavram onu tanımlamadan önce var olan en az bir varlığın olması gerekir. Bu varlık insandır.

Nietzsche’nin -Tanrı Öldü- iddiasında Tanrı’nın varlığı veya yokluğu ile ilgilenmediği, Tanrı varsa bile onun gerçekliliğini yitirmiş olduğundan bahsetmiştir. Aynı şekilde Sartre de Nietzsche gibi düşünür ve Tanrı’nın ölümüyle birlikte, her insanın ortak bir insan amacının bir örneği olduğu fikrinin de öldüğünü savunur. Yani insanın özünü belirlemiş olan bir Tanrı yoktur.

e) Varoluşçular için hakikat, özneliktir.

Klasik felsefeye baktığımız zaman hakikat, insanın istek ve arzularına başvurulmadan oluşturulmaya çalışılır. Bu durum Descartes'in özneyi ön plana çıkarmasıyla birlikte artık özne fark edilir ve öznenin kişisel özelliklerine önem verilmeye başlanır. Varoluşçulukta hakikat, neyin doğru olduğunu ve bu nedenle nesnel olarak herkes için doğru olduğunu söyleyen ifadelerde sabitlenen bir şey değil, daha çok kişisel, deneysel öznel bir deneyimdir. Bu bakımdan varoluşçu felsefe, genellikle nesnel hakikat kriterleri arayışının bir eleştirisi olarak görülür.

Varoluşçulara göre benim hakikatim herkes için geçerli olan (nesnel) bir hakikat olamaz. Çünkü baktığımız zaman, benim hakikatimin içinde kişisel bir takım duygular vardır. Yani benim dediğim zaman beni yansıtan, bana hoş gelen bir durumu ifade eder. Bu yüzden benim hakikatim nesnel bir hakikat olarak kabul edilemez. Çünkü o hakikati sadece ben ve benim seçimlerim oluşturmuştur. Bundan dolayı varoluşçular, hakikatin sahip olunacak bir şey olmadığını ancak yaşanacak bir şey olduğunu savunur (Gündoğdu, 2007: 112-115). Kierkegaard konu ile ilgili şöyle düşünür; arzular, tutkular, seçimler, korkular ve bağılıklar gibi insani niteliklerin nesnel analizle incelenemeyeceğini savunarak bireyin varlığına ve kusurluluğuna vurgu yapar. Tek umudu, bireyin bilimsel açıklamalar ve toplumsal uygunluk gibi kendisini nesneleştiren güçlere maruz kalmamasıdır. Kierkegaard, tüm nesnel gerçeklerin aslında öznel olduğunu savunur. Kierkegaard'a göre öznel olarak bir şeye inanmazsak gerçeğe de ulaşamayız (Gündoğdu, 2007: 115).

f) İnsanın özünü belirleyen, kendi seçimleridir.

Bizi biz yapan özümüzdür. Yani kim olmak istediğimizi seçerek, kim olduğumuzu seçmiş oluyoruz. Bu öz, varoluştan sonra gelir. Çünkü seçebilmek için önce var olması gerekir. Var olmak için ne olmak istediğimizi seçmemiz gerektiğini söyledik. Ama seçmek yetmez. Çünkü varoluşçuluğa göre varoluş, kendimizi aşmadır. Yine Varoluşçulara göre seçilen bir varoluş tipine bağlı olan varlıkların varlıkları sabit olarak kaldığında varlıkları sona erecektir. Var olmak için, önceki seçimlerimizin sonucu olan yeni varlıkların olasılıklarını göz önünde bulundurarak hangisi olmak istediğimize sürekli karar vermeliyiz. Seçimini fiilen yaptıktan sonra, neyi seçtiği, bu seçimin ona ne getirdiği, yani doğası ve özü bilinebilecektir. Varoluşçuluğa göre ancak böyle bir özgür seçim ile insan var olabilir.

## İKİNCİ BÖLÜM

### KIERKEGAARD'IN MODERNİZM ELEŞTİRİSİ

#### 2.1. KIERKEGAARD'IN AYDINLANMA ELEŞTİRİSİ

Søren Kierkegaard, 19. yüzyılın önde gelen filozoflarından biri olarak, Aydınlanma dönemi düşüncelerine yönelik eleştirileriyle de tanınır. Aydınlanma, akıl, bilim ve bireysel özgürlüğü vurgulayan bir düşünce akımı olarak 17 ve 18. yüzyıllarda gelişmişti. Ancak Kierkegaard, bu dönemin bazı temel varsayımlarına karşı çıkarak kendi özgün felsefi yaklaşımını geliştirmiştir. Onun felsefesi genellikle varoluşçuluk çerçevesinde incelenir ve rasyonel düşüncenin insan varoluşunu tam anlamıyla kavrayamayacağı görüşünü savunur. Şimdi Kierkegaard'ın Aydınlanma eleştirisinin ana hatlarına değinelim.

Aydınlanma dönemi, insan aklının ve rasyonel düşüncenin tüm bilgi kaynaklarının üstünde olduğunu savunuyordu. Kierkegaard ise bu görüşe karşı çıkarak, insan varoluşunun ve deneyiminin rasyonel bilginin ötesine geçen yönlerinin olduğunu savunur. Ona göre, insanın içsel dünyası, duyguları, inançları ve bireysel varoluşu rasyonel bilgi ile tam anlamıyla kavranamaz.

Bu anlamda Kierkegaard, rasyonel bilginin soyutlamalarla çalıştığını ve bu nedenle somut, bireysel insan varoluşunu göz ardı ettiğini savunur. Ona göre, insan hayatının özgün ve bireysel nitelikleri, rasyonel düşünceyle tam olarak anlaşılabilir. Her bireyin kendine özgü deneyimleri ve varoluşsal durumları vardır ve bunlar soyut akıl yürütmelerle açıklanamaz. Bu eleştiriyle Kierkegaard, rasyonel bilginin genel ve evrensel olma iddiasına karşı çıkar. İnsanın varoluşsal durumu, bireysel ve öznel deneyimlerle anlaşılmalıdır, çünkü her insanın hayatı benzersizdir ve genel soyutlamalar bu benzersizliği tam anlamıyla yansıtamaz. Bu yüzden, insan varoluşunu anlamak için daha kişisel ve öznel bir yaklaşım gereklidir (Kierkegaard, 2013a: 1-54).

Kierkegaard, yaşadığı dönemin toplumunu eleştirirken, insanları düşünceli fakat tutkusuz olmakla suçlar. Ona göre, bu toplumda bireyin ve öznel bilincin kaybolduğunu gözlemler. İnsanlar çok düşünüyor, ancak sorgulamıyorlar; çok bilgiye sahipler, ancak bu bilgiye anlam yüklemiyorlar. Bu durumda, insanların yaptığı tek seçim, farklı olguları seçip almaktan ibarettir (Yılmaz, 2023: 92). Kierkegaard, tutkunun ve öznel deneyimin, insanın hakikat arayışında merkezi bir rol oynadığını belirtir (Kierkegaard, 2020: 21-22). Rasyonel

bilgi, nesnel ve evrensel olma iddiasıyla bu öznel boyutu da dışlar. Ancak Kierkegaard'a göre, gerçek hakikat bireyin içsel yaşantılarında ve tutkularında bulunur.

Kierkegaard'ın bu eleştirisi, modern toplumun yüzeyselliğine ve bireyin derinlikli düşünce ve anlam arayışından uzaklaşmasına yönelik bir uyarıdır. Bireyin, bilgiyi sadece yüzeysel olarak edinin içselleştirmeden bir tür nesneleştirme sürecine girmesi, Kierkegaard için büyük bir endişe kaynağıdır. Bu durum, bireyin gerçek anlamda özgün ve tutkulu bir yaşam sürmesini engeller.

Kierkegaard, özellikle dini inanç bağlamında da rasyonalitenin sınırlarına dikkat çeker. Ona göre, inanç, rasyonel kanıtlarla temellendirilemez (Tüzen, 2022: 199). İnanç, bireysel bir sıçrama, bir iman sıçraması gerektirir ve bu sıçrama, rasyonel akıl yürütmenin ötesinde bir deneyimdir. İman sıçraması, bir bireyin bilinmeyene veya belirsizliğe karşı yaptığı bir adım olarak tanımlanabilir. Rasyonel düşünce, bu tür bir adımı anlamakta yetersiz kalır çünkü rasyonel düşünce, kesinlik ve kanıt arar. Ancak, inanç, bu kesinlik ve kanıtın ötesinde bir güven ve bağlılık gerektirir.

Kısacası, Kierkegaard, inancın rasyonel kanıtlarla da tam olarak temellendirilemeyeceğini ve rasyonel akıl yürütmenin ötesinde bir deneyim olduğunu savunur. İnanç, kişisel bir sıçrama gerektirir ve bu sıçrama, rasyonel düşüncenin sınırlarını aşar. Bu nedenle, inanç, tamamen rasyonel bilgiyle açıklanamaz ve anlaşılmaz bir boyuta sahiptir.

Kierkegaard'ın diğer bir değindiği nokta, insanın nihai gerçeklikler ve yaşamın anlamı hakkında kesin bilgiye ulaşamayacağını savunmasıdır. Bu durum, varoluşsal kaygıya yol açar. Rasyonel bilgi, bu kaygıyı ortadan kaldırmakta yetersiz kalır çünkü insanın varoluşsal sorunları, soyut bilgiyle değil, kişisel deneyim ve içsel mücadelelerle ilgilidir.

Varoluşsal kaygı, insanın yaşamın anlamı ve kendi varoluşu hakkında duyduğu derin endişe ve belirsizlik hissidir. Bu, insanların kim oldukları, neden burada oldukları ve yaşamlarının anlamı hakkında düşündüklerinde ortaya çıkan bir tür kaygıdır. Kierkegaard'a göre, rasyonel bilgi bu kaygıyı ortadan kaldırmakta yetersiz kalır.

Rasyonel bilgi, genellikle soyut ve genel kavramlara dayanır ve bu nedenle bireyin öznel deneyimlerini ve kişisel sorunlarını tam olarak ele alamaz. İnsanların varoluşsal sorunları, yani hayatın anlamı ve kendi varoluşlarıyla ilgili soruları, soyut ve genel bilgilerle

çözülemez. Bu tür sorunlar, kişisel deneyim ve içsel mücadelelerle ilgilidir ve bu nedenle her bireyin kendi varoluşsal kaygılarıyla başa çıkması için öznel bir yaklaşıma ihtiyacı vardır.

Kierkegaard'a göre insanın varoluşsal kaygıları ve yaşamın anlamına dair duyduğu belirsizlik, rasyonel bilgiyle tam anlamıyla kavranamaz ve çözülemez. Bu kaygılar, bireyin öznel deneyimi ve içsel mücadelesi ile aşılması gereken derin meselelerdir. Kierkegaard, modern düşüncenin akıl merkezli yaklaşımına eleştiriler yönelterek, bireyin varoluşunu yalnızca akılla temellendirilmiş bir sistem içinde değerlendirme çabasının eksik kalacağını savunur. Ona göre hakikate ulaşmak, ancak bireysel içsellik ve öznellikle mümkündür; akıl, varoluşsal sorular karşısında yeterli bir ölçüt olamaz (Ece ve Avcı, 2020: 366).

Kierkegaard'ın Aydınlanma düşüncesine ve sistematik felsefelere yönelik eleştirileri, özellikle Hegel gibi filozofların kapsamlı ve kapalı sistemler kurma çabalarına yöneliktir. Bu eleştiriler, yaşamın ve insan varoluşunun karmaşıklığını ve kaotik doğasını yeterince yansıtmadıkları ve bireyin özgürlüğünü ve benzersizliğini ihmal ettikleri düşüncesine dayanır.

Kierkegaard'a göre, sistematik felsefeler, insan yaşamının karmaşıklığını ve kaotik doğasını yeterince yansıtmaz. İnsan varoluşu, belirli bir düzene veya sisteme indirgenemeyecek kadar karmaşıktır. Hegel gibi filozofların geliştirdiği kapsamlı sistemler, her şeyi kapsayan ve tüm gerçekliği açıklamaya çalışan yapılar kurar. Ancak bu sistemler, yaşamın öngörülemezliğini ve bireysel deneyimlerin çeşitliliğini göz ardı eder. Yani Kierkegaard, bireyin kendi benliğini ve öznel gerçekliğini keşfetmesinin ve inşa etmesinin, anlamlı ve dolu bir yaşam için gerekli olduğunu savunur. Algılanamayan veya soyut bir gerçeklik, bireyin bu yolculuğuna hizmet etmediği sürece, anlamsız ve yararsızdır (Kierkegaard, 1946: 5).

Kierkegaard, sistematik felsefelerin bireyin özgürlüğünü ve benzersizliğini ihmal ettiğini savunur. Her birey, kendine özgü bir varoluşa sahiptir ve bu varoluş, genel ve evrensel bir sistemle tam olarak açıklanamaz. Hegel gibi filozoflar, bireyleri büyük bir bütünün parçası olarak görür ve onların bireysel farklılıklarını yeterince önemsemez. Kierkegaard'a göre, bu yaklaşım, bireyin otantik (gerçek) benliğini ve özgürlüğünü yok sayar. Bu nedenle Kierkegaard, daha bireysel ve öznel bir yaklaşımı savunur ve her bireyin kendi varoluşunu ve anlam arayışını kendine özgü bir şekilde ele alması gerektiğini düşünür. Bu açıdan “öznellik hakikattir, öznellik gerçekliktir” (Kierkegaard, 1992: 306).

Kierkegaard'a göre, bireyin gerçek anlam ve otantik bir yaşam bulabilmesi için dini yaşam biçimini benimsemesi gereklidir. Kierkegaard'ın burada bahsettiği dini yaşam biçimi,

üç yaşam evresi olan estetik, etik ve dini evredir. Kierkegaard'a göre, estetik ve etik yaşam biçimleri, bireyin gerçek anlam ve otantik bir yaşam bulmasında yetersiz kalır. Estetik yaşam yüzeysel ve geçici hazlara odaklanırken, etik yaşam toplumsal normlara uyumu ve rasyonel düşünceyi temel alır. Her iki yaşam biçimi de bireyin derin varoluşsal kaygılarını ve anlam arayışlarını yeterince ele almaz. Bu nedenle, Kierkegaard, bireyin gerçek anlam ve otantik bir yaşam bulabilmesi için dini yaşam biçimini benimsemesi gerektiğini savunur (Kierkegaard, 2020: 59-75).

Dini yaşam biçimi, bireyin kendi varoluşsal kaygılarıyla yüzleşmesine, derin anlam arayışına girmesine ve Tanrı ile olan kişisel ilişkisi aracılığıyla bu kaygıları aşmasına olanak tanır. Bu, bireyin yüzeysel hazlardan ve toplumsal normların kısıtlamalarından kurtulmasını sağlar ve ona otantik, derin bir yaşam sunar.

Sonuç olarak, Kierkegaard'ın rasyonalite anlayışı, Aydınlanma döneminin rasyonalite kavrayışından belirgin biçimde ayrılmaktadır. Aydınlanma, akli büyük ölçüde nesnel hakikatlerle özdeşleştirirken, Kierkegaard hem nesnel hem de öznel hakikatleri tanıyan daha bütüncül bir yaklaşım ortaya koyar. Ona göre akıl, kendi sınırlılığının bilincindedir ve bu sınıra ulaştığında bir paradoks doğurur; bu noktada geri çekilir, fakat çatışmacı bir tutuma girmez. Bu sınırdan, imanla bir gerilim yaşanır; ancak bu gerilim, akılla imanın karşı karşıya gelmesinden ziyade, birbirlerini aşan ama reddetmeyen iki boyutun etkileşimidir. Kierkegaard'ın rasyonalitesi, tutkusal bir nitelik taşır; rasyonaliteyi bütünüyle reddetmez, ancak rasyonel olmayan düşüncelerin de tutkuyla taşınabileceğini kabul eder (Yılmaz, 2023: 101). Her ne kadar rasyonalite anlayışı irrasyonel ögeler içerse de, Kierkegaard bu ögeleri salt duygularla ya da keyfi iradeyle değil, öz farkındalık aracılığıyla denetim altında tutar. Onun rasyonalite anlayışı, en yüksek bilinç düzeyinde varoluşsal derinlikle örülmüştür ve bu bilinç, nesnellüğün dayatması ile öznelliğin keyfiliği arasında dengeli bir tutum geliştirir. Bu yaklaşım, Kierkegaard'ın rasyonalite anlayışının dinamik ve çok katmanlı doğasını ortaya koymakta; rasyonalite ile iman arasındaki gerilimi, düşünce sisteminin merkezine yerleştirerek, aklın sınırlarını ve bu sınırların ötesine geçme imkânını sürekli olarak sorgulamaktadır.

## 2.2. KIERKEGAARD'IN MODERNİZM ELEŞTİRİSİ

### 2.2.1. Modern Bilim Eleştirisi

Bilim, tarihsel süreç içinde önemli dönüşümler geçirmiştir ve bu dönüşümler genellikle iki ana kategori altında incelenir: klasik bilim ve modern bilim.

Klasik bilim, genellikle Antik Yunan, Roma ve Orta Çağ dönemlerini kapsar. Bu dönemde bilimsel bilgi, daha çok felsefi düşüncelerle iç içe geçmişti ve doğayı anlama çabaları büyük ölçüde gözlem ve mantık yoluyla gerçekleştirilirdi. Aristoteles, Platon, Hipokrat ve Galen gibi isimler, klasik bilimin önde gelen figürleridir.

Modern bilim ise genellikle Rönesans dönemiyle başlayan ve günümüze kadar süregelen bilimsel devrimlerle tanımlanır. Bu dönem, deneysel yöntemlerin ve matematiksel analizlerin önem kazandığı, bilimsel bilginin sistematik ve nesnel bir şekilde toplandığı bir süreci kapsar (Yıldırım, 1983: 89-108).

Modern bilim, Bacon ile başlamaktadır fakat Descartes'in katkısı da büyüktür. Francis Bacon ve René Descartes, bilimsel yöntemin sistematik hale gelmesinde önemli katkılar sağlamışlardır. Bacon, deney ve gözlemin önemini vurgularken, Descartes matematiksel düşüncenin bilimdeki yerini ön plana çıkarmıştır. Bu iki düşünürün metodolojik yenilikleri, modern dünyanın entelektüel ve bilimsel yapısının şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Descartes'in bilime sunduğu katkıları birinci bölümde yer vermiştik. Bundan dolayı bu aşamada Bacon'dan bahsederek ilerleyeceğiz.

Modern bilim, Bacon ile birlikte başlamaktadır. Francis Bacon, bilimsel yöntemlerin gelişiminde önemli bir rol oynamış ve bilimsel devrimin öncülerinden biri olmuştur. Bacon, doğanın sistematik bir şekilde incelenmesi gerektiğini savunmuş ve deneysel bilimi teşvik etmiştir. Onun çalışmaları, modern bilimin temellerini atmış ve bilimsel araştırmaların sistematik bir şekilde yapılmasını sağlamıştır (Yıldırım, 1983: 210).

Francis Bacon, "bilginin güç olduğunu" vurgulayarak, doğayı anlamak ve kontrol etmek için bilimsel yöntemlerin kullanılmasının gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, özellikle vahiy ve akıl arasında kesin çizgiler çizilmesi gerektiğini savunur. Bilimsel bilginin esas olduğunu belirten Bacon, akıl ile vahyin sınırlarının ayrı tutulmasının, aklın doğasına uygun olarak çalışmasını ve bilime hizmet etmesini sağlayacağını ileri sürer. Bilimin ilerlemeyi ve gelişmeyi içerdiğini söyleyen Bacon, bu bağlamda bilgiyi güç olarak kabul etmenin önemli olduğunu belirtir (Pehlivan, 2019: 12).

Bilim, Bacon'a göre, doğanın özünü kavrama ve evrene ilişkin açıklamalar yapma yolundaki tek araçtır. Bacon, kendi zamanına kadar ihmal edildiğini düşündüğü bilime gereken önemin verilmesi gerektiğini savunur. Ona göre, insanoglu doğaya egemen olmak istiyorsa, doğayı bilmeli ve onun yasalarından haberdar olmalıdır. Bu da bilim yapmakla mümkündür. Bilimsel yöntemin gerekliliğini vurgulayan Bacon, Descartes'in da yaptığı gibi, yeni bir yöntem ortaya koymaya çalışarak zihnin önyargılardan arındırıldıktan sonra tümevarım yönteminin kullanılması gerektiğini belirtir (Pehlivan, 2019: 12).

Francis Bacon, bilim felsefesinde önemli bir figür olarak, insan düşüncesinin hatalarını ve yanılgılarını tanımlamak için "idoller" kavramını kullanmıştır (Bacon, 2015: 52-55). Bu idoller, insan zihninin yanılsamalara düşmesine neden olan dört kategoride toplanmıştır: Mağara İdolları, Çarşı İdolları, Tiyatro İdolları ve Soy İdolları.

İlki soy idolleridir. Bu idoller, insan doğasının kendisinden kaynaklanan genel yanılsamalardır. Tüm insanlar, belirli algısal ve bilişsel sınırlamalara sahiptir ve bu sınırlamalar, evrensel insan yanılgılarına yol açar (Bacon, 1999: 22). Örneğin, insan zihni, düzensiz ve karmaşık olaylarda bile düzen ve anlam arama eğilimindedir. İkincisi mağara idolleridir. Bu idoller, bireylerin kendi kişisel deneyimlerinden, yetiştirilme tarzlarından ve kişisel özelliklerinden kaynaklanan yanılsamalardır. Her bireyin zihni, bir mağara gibi, kendi içine kapanmıştır ve bu nedenle dış dünyayı algılayış biçimi bireyseldir. Bacon, bireylerin kendi mağaralarında kalarak dünyayı nesnel bir şekilde göremediklerini savunur (Bacon, 1999: 22). Mağara ismini koymasının sebebi de, Platon'un mağara alegorisiyle benzemesinden dolayıdır. Üçüncüsü çarşı idolleridir. Bu idoller, dilin yanlış ve hatalı kullanımından kaynaklanan yanılsamalardır. İnsanlar arasındaki iletişimde kullanılan dil, gerçekliği tam olarak yansıtmayabilir ve bu da yanılsamalara yol açar. Bacon'a göre, kelimeler ve terimler yanlış anlamalar yaratabilir ve bu durum, doğru bilgiye ulaşmayı zorlaştırır (Bacon, 1999: 24). Dördüncüsü ise tiyatro idolleridir. Bu idoller de sahte felsefi sistemlerden ve dogmatik öğretilerden kaynaklanan yanılsamalardır. Bacon, geçmişteki filozofların ve düşünürlerin öğretilerini eleştirerek, bu sistemlerin insan zihnini yanıltabileceğini savunur (Bacon, 1999: 27). Tiyatro idolları, adeta bir tiyatro sahnesinde oynanan bir oyun gibi, gerçeklikle ilgisi olmayan gösterilere benzetilir. Özellikle Aristoteles'in öğretilerinin sorgulamadan kabul edildiğini savunan Bacon Aristoteles'i bu idol çerçevesinde eleştirir (Pehlivan, 2019: 13).

Bacon'ın bu idol kavramları, bilimsel düşüncenin ve metodolojinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Bu idollerle mücadele ederek, daha nesnel ve sistematik bir bilgi arayışına girilmesi gerektiğini vurgulanmıştır. Bacon, bu idollerden arınmanın doğayı anlama ve öğrenme yolunda sağlıklı adımlar atmak için gerekli olduğunu belirtir. Bacon'un metodolojisi, iki temel aşamaya ayrılabilir.

Birinci aşama idollerle mücadeledir (Bacon, 2015: 35-40). İkinci aşama ise tümevarım yöntemi ile bilgiye ulaşmadır. Bu anlamda Bacon, Aristoteles'in tümdengelim yöntemine karşı çıkararak, bilginin tümevarım yoluyla sistematik ve dikkatli bir şekilde toplanması gerektiğini savunur (Bacon, 2015: 50-55). Bacon'a göre, tümdengelim yöntemi, genel prensiplerden ve soyut ilkelere yola çıkarak bireysel durumları ve özel olayları açıklamaya çalışır. Ancak bu yöntem, bilginin genişlemesine ve yeni keşiflerin yapılmasına engel olabilir (Bacon, 2015: 55-60). Aristoteles'in yönteminde, bilgi daha önce belirlenmiş ilkelere türetildiği için, mevcut bilgi çerçevesinde kalır ve yeni bilgi edinme süreçleri sınırlı kalır. Bacon'a göre, tümevarım yöntemi daha geniş bir bilgi tabanı oluşturur ve yeni keşiflerin yapılmasına olanak tanır (Bacon, 2015: 75-80).

Bu anlamda Bacon'un bilimsel metodolojisi, modern bilimsel yöntemin temel taşlarını oluşturur. İdollerden arınarak ve tümevarım yöntemini kullanarak, daha nesnel ve sistematik bilgiye ulaşmak mümkün hale gelir. Bu yaklaşım, bilimsel araştırmaların doğruluğunu ve güvenilirliğini artırarak, doğanın daha iyi anlaşılmasına ve yeni keşiflerin yapılmasına katkı sağlar (Bacon, 2015: 75-80).

İkinci olarak Bacon, tümdengelim yönteminin deneysel gözlemleri ve sistematik verilerin toplanmasını yeterince önemsemediğini düşünür. Oysa bilimsel bilgi, doğrudan gözlemler ve deneyler sonucunda elde edilen verilere dayanmalıdır. Tümdengelim yöntemi, Bacon'a göre, doğanın gerçekliğine dayanmayan soyut spekülasyonlara yol açabilir (Bacon, 2015: 50-55).

Üçüncü olarak tümdengelim yöntemi, belirli öncüllere dayanarak sonuçlar çıkarır. Bu öncüller, hatalı veya eksik olabilir ve bu da yanlış sonuçlara yol açabilir. Bacon, bu yöntemin, insan zihninin doğal eğilimlerinden kaynaklanan önyargılar ve yanlıgılarla dolu olabileceğini savunur (Bacon, 2015: 55-60). Dolayısıyla, tümdengelim yöntemiyle elde edilen bilgiler güvenilir olmayabilir. Bundan dolayı Bacon, tümevarım yönteminin daha sistematik ve deneysel, doğanın işleyişini anlamada ve bilimsel bilgiye ulaşmada en güvenilir yol olduğunu

savunur (Bacon, 2015: 65-70). Bu yöntem, bilginin genişlemesine, hataların ve yanlışların azaltılmasına ve bilimsel ilerlemenin teşvik edilmesine yardımcı olmuştur.

Sonuç olarak, Bacon'un bilimsel yöntemi, zihni yanılsamalardan arındırarak ve tümevarım yöntemiyle sistematik olarak doğayı inceleyerek, daha nesnel ve güvenilir bilgilere ulaşmayı amaçlamaktadır. Bu, bilimsel düşüncenin ve metodolojinin gelişiminde önemli bir adım olmuştur.

Bacon'ın savunduğu tümevarım yöntemi ve bilimsel yöntem, Kierkegaard'ın bu yöntemlere yönelik eleştirileriyle yeniden tartışma konusu olmaktadır. Bacon, bilimsel bilginin gözlem ve deneylerle elde edilmesi gerektiğini savunurken, Kierkegaard, bireyin varoluşsal deneyimlerine ve içsel dünyasına odaklanan bir düşünür olarak bu yöntemin sınırlılıklarına dikkat çekmektedir. Kierkegaard'ın Bacon'a karşı olan eleştirileri, bu anlamda genel olarak Bacon'ın bilimsel yöntemi ve rasyonel düşünceye verdiği aşırı önemi ele almaktadır (Kierkegaard, 2021: 30-35).

Kierkegaard, 19. yüzyılın önemli filozoflarından biri olarak, bireyin varoluşsal durumunu ve manevi gelişimini ön planda tutmuştur. Ona göre, insanın en temel sorunu, varoluşunun anlamını bulmaktır. Bu anlam arayışı, insanın içsel dünyasında ve Tanrı ile olan ilişkisinde gerçekleşir. Kierkegaard, modern bilim ve teknolojinin bu içsel arayışı engellediğini düşünür (Kierkegaard, 2021: 40-45).

Kierkegaard, özellikle Hegelci sistematik felsefeye ve pozitivistliğe karşı çıkar. Hegel'in diyalektik sistemi, evrensel ve bütünsel bir açıklama sunarken, bireysel deneyimleri ve sübjektif anlamları göz ardı eder. Kierkegaard'a göre, bireyin öznel deneyimi ve kişisel inancı, evrensel akıl yürütmelerden daha önemlidir. Bu bağlamda, modern bilimin de aynı hatayı yaptığını inanır; bilim, evrensel ve nesnel bilginin peşindedir, ancak bu süreçte bireyin kişisel ve manevi deneyimlerini ihmal eder (Kierkegaard, 2021: 55-60).

Modern bilimin, varlığa hükmetme ve insan hayatını kolaylaştırma amacıyla hareket ettiği doğrudur. Bu süreç, insanın doğa üzerindeki kontrolünü artırmış ve yaşam standartlarını yükseltmiştir. Ancak, bu ilerlemelerin bazı istenmeyen sonuçları da olmuştur. Özellikle, teknolojinin hızla gelişmesiyle birlikte, insanların toplumsal bağları zayıflamış ve bireysellik artmıştır. Bu durum, insanların kendilerini yalnız hissetmelerine ve toplumdaki izole olmalarına neden olmuştur. Kierkegaard, modern bilime yönelik eleştirilerini bu bağlamda dile getirmiştir.

Bu anlamda Kierkegaard'a göre modern bilim ve teknolojinin gelişimi, insanı doğadan ve toplumsal bağlardan kopararak, varoluşsal bir yalnızlığa itmiştir. Kierkegaard, bu yalnızlığın insanın özünden uzaklaşmasına ve anlam arayışının zayıflamasına neden olduğunu savunur. Modern bilimin, insanı mekanik bir varlık olarak görmesi ve ruhsal boyutunu ihmal etmesi, Kierkegaard'ın eleştirilerinin temel noktalarından biri olmuştur (Kierkegaard, 2021: 60-65).

Kierkegaard'a göre Bacon'ın savunmuş olduğu bilimsel yöntemlerin bireyin içsel dünyasını ve kişisel deneyimlerini yeterince açıklayamayacağını savunur. Ona göre, insan varoluşu ve öznel deneyimler, bilimsel yöntemlerle tam olarak anlaşılabilir ve ölçülemez. Ona göre bilim, dış dünyayı açıklamakta başarılı olabilir, ancak insanın içsel dünyasını ve kişisel inançlarını anlamakta yetersiz kalır (Kierkegaard, 2021: 70-75).

Bunun yanı sıra Kierkegaard, Bacon'ın yöntemleriyle ulaşılan bilgi, insan varoluşunun anlamını tam olarak kavrayamayacağını ifade eder. İman ve bireysel inançlar, insanın varoluşsal anlam arayışında merkezi bir rol oynar ve bu manevi boyutlar, Bacon'ın yaklaşımıyla göz ardı edilir. Bundan dolayı Bacon'ın rasyonel ve deneysel yöntemine karşı Kierkegaard, inancın ve bireysel kararların önemini vurgular. Ona göre, insan yaşamındaki en önemli kararlar rasyonel düşünceyle değil, içsel bir iman ve kişisel bir sıçramayla alınır (Kierkegaard, 2021: 85-90).

Modern bilimsel gelişmelerin diğeri bir etkisi, insanın doğa üzerindeki hâkimiyetini artırmasıdır. Bacon'ın "bilgi güçtür" anlayışı (Yıldırım 1985: 252), doğanın kontrol altına alınmasını ve insan ihtiyaçlarına göre şekillendirilmesini öngörmüştür. Ancak, bu hakimiyet arzusu, doğanın tahrip edilmesine ve ekolojik krizlere yol açmıştır. Sanayi devrimi ile birlikte hızla artan üretim ve tüketim, doğal kaynakların hızla tükenmesine ve çevre kirliliğine neden olmuştur. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, çevresel sorunlar daha belirgin hale gelmiştir. İklim değışikliği, biyolojik çeşitliliğin azalması, ormansızlaşma, su kaynaklarının kirlenmesi ve hava kirliliği gibi problemler, doğa üzerindeki hâkimiyet arzusunun olumsuz sonuçları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, sürdürülebilir kalkınma ve çevre koruma konularının önemini artırmış ve doğa ile uyum içinde yaşamının gerekliliğini ortaya koymuştur. Kierkegaard, doğanın bu şekilde ele alınmasını eleştirir ve insanın doğayla uyum içinde yaşaması gerektiğini savunur (Kierkegaard, 2021: 90-95).

Kierkegaard'ın modern bilime yönelik eleştirileri, bugün de geçerliliğini korumaktadır. Modern toplumda, teknolojinin ve bilimin insan hayatı üzerindeki etkileri giderek

artmaktadır. Bu süreçte, bireyin manevi ve toplumsal ihtiyaçlarının göz ardı edilmesi, insanın varoluşsal krizler yaşamasına neden olabilir. Kierkegaard'ın düşünceleri, bilimin ve teknolojinin insan hayatı üzerindeki etkilerini yeniden değerlendirmek ve insani değerleri göz önünde bulundurarak hareket etmek için önemli bir rehber sunmaktadır. Doğa, sadece insan ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılacak bir kaynak değil, aynı zamanda insanın bir parçası olduğu bir bütün olarak ele alınmalıdır. Bu anlayış, sürdürülebilir kalkınma ve çevre koruma politikalarının temelini oluşturur (Kierkegaard, 2021: 105-110).

Kierkegaard'ın düşüncelerine göre, insanın doğa ile uyum içinde yaşaması, hem manevi hem de fiziksel sağlığı için önemlidir. Doğa ile uyumlu bir yaşam, insanın doğaya zarar vermeden, doğanın döngülerine ve ekolojik dengeye saygı göstererek yaşaması anlamına gelir. Bu, modern bilim ve teknolojinin, doğayı tahrip etmeden insan refahını artıracak şekilde kullanılması gerektiğini ortaya koyar (Kierkegaard, 2021: 115-120).

Günümüzde, çevre bilinci ve sürdürülebilirlik kavramları, Kierkegaard'ın eleştirilerini haklı çıkarır niteliktedir. Doğal kaynakların korunması, yenilenebilir enerji kaynaklarının kullanımı, geri dönüşüm ve atık yönetimi gibi uygulamalar, doğa ile uyum içinde yaşamın pratik örnekleridir.

Sonuç olarak modern bilim ve teknoloji, insanın hayatını kolaylaştırmak adına büyük ilerlemeler kaydetmiştir. Ancak, bu ilerlemeler, insanın doğayla ve diğer insanlarla olan ilişkilerini de dönüştürmüştür. Teknolojik cihazlar ve dijital iletişim araçları, fiziksel etkileşimleri azaltmış ve sanal ortamlarda daha fazla zaman geçirilmesine neden olmuştur. Bu durum, insanın toplumsal bağlarını zayıflatmış ve yalnızlık hissini artırmıştır. Kierkegaard, bu yalnızlığı, modern insanın varoluşsal bir krizi olarak görmüştür (Kierkegaard, 2021: 135-140).

Kierkegaard'ın modern bilime yönelik eleştirileri, bilimin insanın manevi ve toplumsal boyutlarını ihmal etme riskine dikkat çeker. Bacon ile başlayan modern bilim, insan hayatını kolaylaştırırken, aynı zamanda insanı yalnızlaştırma ve varoluşsal krizlere sürüklenme potansiyeline sahiptir. Bu nedenle, bilimin insani değerleri göz önünde bulundurarak gelişmesi ve insanın içsel dünyasını ve toplumsal bağlarını ihmal etmemesi gerektiği vurgulanmalıdır. Kierkegaard'ın eleştirileri, bu konuda önemli bir perspektif sunar ve modern bilimin insani boyutunu yeniden düşünmek için değerli bir kaynak sağlar.

### 2.2.2. Metafizik Eleştirisi

Aydınlanma dönemi, modern dünyaya geçişte önemli bir dönüm noktasıdır ve bu dönemde oluşan yenedünya düzeninin temel özelliklerinden biri, geleneksel metafizik anlayıştan farklı bir yaklaşımı benimsemesidir. Bu yeni metafizik anlayışı, Tanrı'dan bağımsız bir düşünce sistemini içerir. Modern bilimle birlikte, hareket ve doğa olayları Tanrı'dan tamamen izole edilerek incelenmeye başlanmış ve Tanrı evrenin dışına itilmeye çalışılmıştır.

Søren Kierkegaard'ın metafizik eleştirisi, özellikle Hegelci diyalektik sistem ve genel olarak felsefi sistemler üzerinde yoğunlaşır (Kierkegaard, 2014: 15-17). Kierkegaard, Hegel'in felsefi sisteminin bireysel deneyim ve varoluşun özgünlüğünü yitirdiğini ve bireyin kişisel ve somut varoluşunu yeterince açıklayamadığını savunur (Kierkegaard, 2020: 57-60). Bu bağlamda, Hegel'in diyalektik sistemi ve felsefi sistemlerine daha yakından bakmak önemlidir.

Hegel, felsefesini diyalektik yöntem üzerine inşa etmiştir. Hegel'in diyalektiği, tez, antitez ve sentez süreçleriyle ilerleyen bir düşünsel ve tarihsel gelişim modelidir. Bu model, fikirlerin ve olayların karşıtlıklar üzerinden evrimleştiğini ve daha yüksek bir sentezde birleştiğini öne sürer. Hegel'in diyalektik sistemi, hem doğa hem de tarih içinde işleyen bir süreç olarak görülür ve bu süreçte her aşama bir öncekinden daha gelişmiş ve kapsamlıdır. Bu diyalektik süreç, Hegel'e göre, evrensel aklın (Geist) tarihsel gelişimini açıklar. Hegel'in felsefesinde, evrensel akıl, kendi farkındalığını ve özgürlüğünü gerçekleştirirken, tarihsel süreç boyunca tez-antitez-sentez döngüleriyle ilerler (Hegel, 2014a: 178-195).

Hegel'in diyalektiği, yalnızca soyut düşünce süreçlerine değil, aynı zamanda somut tarihsel olaylara ve toplumsal gelişmelere de uygulanabilir. Tez, belirli bir durumda ya da fikirde var olan mevcut durumu temsil ederken, antitez bu durum ya da fikre karşı çıkan ya da onu tamamlayan karşıt bir durumu temsil eder. Sentez ise, bu karşıtlıkların bir araya gelerek daha yüksek ve daha kapsamlı bir gerçeklik ya da fikir oluşturduğu bir aşamadır. Bu şekilde, diyalektik süreç sürekli bir ilerleme ve gelişim mekanizması olarak işlev görür (Hegel, 2019: 50-55).

Hegel'in diyalektik yöntemi, onun felsefesinin merkezinde yer alır ve bu yöntem, Hegel'in tarih, doğa, toplum ve bireyin gelişimini anlama ve açıklama çabasının temelini oluşturur. Bu çerçevede, evrensel akıl, kendi gelişim sürecini tamamlayarak, özgürlüğünü ve kendi bilincini gerçekleştirir. Hegel'in diyalektik felsefesi, bu nedenle, hem bireysel hem de

toplumsal düzeydeki değişim ve gelişimin dinamiklerini anlamak için önemli bir araçtır (Hegel, 2019: 60-70).

Kierkegaard, Hegelci diyalektik sistemin ve genel olarak metafizik düşüncenin, bireyin varoluşsal gerçekliğini ve öznel deneyimlerini göz ardı ettiğini savunarak Hegel'e karşı çıkışını ilan eder. Ona göre, bu tür sistemler bireyin özgün varoluşunu ve içsel yaşantılarını tam anlamıyla yansıtamaz ve bireyin kendi varoluşsal sorularına cevap bulmasında yetersiz kalır.

Görülüyor ki Hegel'in diyalektiği, evrensel aklın tarihsel gelişiminin önemini vurgularken, Kierkegaard bireyin varoluşsal deneyimlerine ve kişisel kararlarına daha fazla önem verir. Burada da Kierkegaard'ın felsefesinin önemli bir bileşeni, "ötelenmiş" bir varoluş anlayışına karşı durması ön plana çıkar.

Hegel'in sistemi, her şeyin evrensel aklın bir parçası olarak geliştiğini ve nihai bir senteze ulaştığını savunurken, Kierkegaard bu tür bir genel geçerliği reddeder. Ona göre, insan varoluşu bireysel ve öznel deneyimlerle doludur; bu deneyimler genelleştirilemez veya sistematik bir bütünün parçası olarak görülemez. Bu anlamda Hegel'in diyalektik süreci, tez-antitez-sentez üçlüsünde ilerlerken, bireysel deneyimlerin özgünlüğünü göz ardı eder ve bu süreç içinde bireysel varoluşun benzersizliğini kaybetmesine neden olur (Hegel, 2014b: 35-40). Kierkegaard, varoluşun bu tür soyut ve sistematik bir yapıya indirgenemeyecek kadar karmaşık ve kişisel olduğunu savunur.

Kierkegaard'a göre, varoluşsal gerçeklik, an be an yaşanan ve sürekli olarak yeniden değerlendirilen bir süreçtir. Bu süreçte birey, kendisini sürekli olarak yeniden tanımlamak ve varoluşsal sorumluluklarını üstlenmek zorundadır. Bu anlamda varoluşsal gerçeklik, bireyin kendi iç dünyasında, kişisel seçimlerinde ve öznel deneyimlerinde yatar. Metafizik sistemler, bu bireysel ve öznel gerçekliği kavramakta yetersiz kalır çünkü onlar daha çok nesnel ve evrensel olanla ilgilenirler. Kierkegaard, felsefenin, bireyin kişisel varoluşunu ve bu varoluşun içerdiği kaygı, umutsuzluk, inanç ve tutku gibi unsurları göz ardı etmemesi gerektiğini vurgular (Kierkegaard, 2014: 88-102). Bu bağlamda, Kierkegaard'ın eleştirisi, felsefi düşüncenin insanın somut ve günlük yaşamındaki varoluşsal durumunu anlamaya yönelmesi gerektiği üzerinedir diyebiliriz.

Kierkegaard'ın metafizik eleştirisi, sadece felsefi sistemlere yönelik değildir; aynı zamanda, dini inanç ve pratiğe dair derin bir sorgulamayı da içerir. Kierkegaard, Hristiyan inancının, bireyin kişisel ve öznel deneyimleri üzerinden anlaşılması gerektiğini savunur. Bu

bağlamda, bireyin Tanrı ile olan ilişkisi, soyut teolojik sistemlerden ziyade, bireyin kendi içsel dünyasında yaşadığı deneyimlerle anlam kazanır. Kierkegaard, bu görüşünü "İnanç Şövalyesi" kavramıyla açıklar ve bireyin, inanç yoluyla kendi varoluşsal anlamını bulabileceğini belirtir (Kierkegaard, 2014: 25-45).

Kierkegaard'ın Hristiyanlık anlayışı da bu bireyseli perspektifin bir uzantısıdır. Ona göre, gerçek Hristiyanlık, bireyin içsel bir inanç ve deneyim olarak yaşadığı bir şeydir; yani, toplumsal veya kurumsal dini uygulamalar tarafından belirlenemez. Kierkegaard, Hristiyan inancını kişisel bir yolculuk olarak görür ve bu yolculukta bireyin kendi korkuları, şüpheleri ve varoluşsal kaygılarıyla yüzleşmesi gerektiğini belirtir. Bu süreçte, "İnanç Şövalyesi" olarak adlandırdığı birey, inancını yaşamın tüm belirsizliklerine ve zorluklarına rağmen sürdürür. Bu kavram, Kierkegaard'ın "Teleolojik Askıya Alma" olarak adlandırdığı, etik normların ötesinde bir inanç biçimini ifade eder (Kierkegaard, 2014: 43-65). Bu kavram, bireyin etik normları ve toplumun genel ahlaki kuralları göz ardı ederek, yalnızca kişisel bir inanç ve Tanrı'ya olan derin bir bağlılık doğrultusunda hareket etmesini ifade eder. Bu bağlamda, İnanç Şövalyesi'nin hareketleri ve kararları, genellikle rasyonel ve etik çerçevelerle uyumlu olmasa da, kişinin Tanrı'ya olan mutlak bağlılığı ve inancı doğrultusunda şekillenir.

Kierkegaard'ın bu eleştirileri, daha sonraki varoluşçu düşünürler tarafından geliştirilmiş ve genişletilmiştir. Jean-Paul Sartre'ın "Varoluş özden önce gelir" ifadesi, Kierkegaard'ın bireyin varoluşsal gerçekliğine yaptığı vurguya dayanır. Sartre, bireyin kendi özünü, yani kimliğini ve anlamını, varoluş süreci içinde yaratması gerektiğini savunur (Sartre, 2022: 199-215). Bu süreçte, bireyin özgürlüğü ve sorumluluğu, kendi varoluşsal gerçekliğini şekillendirmede merkezi bir rol oynar.

Martin Heidegger de Kierkegaard'ın varoluşsal sorulara olan ilgisini paylaşmış ve "Dasein" (varoluş) kavramını geliştirmiştir. Heidegger, insanın dünyadaki varoluşunu, zamansal ve tarihsel bir bağlamda ele alarak, bireyin varoluşsal kaygılarının ve ölüm bilincinin otantik bir yaşam sürmesindeki önemini vurgulamıştır. Kierkegaard'ın bireyselliğe ve öznelliğe yaptığı vurgu, Heidegger'in düşüncesinde, insanın kendi varoluşunu ve anlamını keşfetme sürecinin temel bir unsuru olarak yer alır (Heidegger, 2021: 23-42).

Son olarak, Albert Camus, Kierkegaard'ın varoluşsal sorularına farklı bir açıdan yaklaşmış ve absürt felsefesini geliştirmiştir. Camus, insanın evrendeki anlam arayışının, evrenin anlam verilemezliği karşısında nasıl bir absürtlük taşıdığını tartışır (Camus, 2019a: 29-45). Ancak, bu absürtlük karşısında, bireyin yine de yaşamı ve varoluşunu kabul etmesi

gerektiğini savunur. Bu, Kierkegaard'ın bireyin varoluşsal sorumluluğunu üstlenmesi gerektiği fikriyle örtüşür, ancak Camus, bu durumu teolojik bir bağlamdan ziyade, seküler bir çerçevede ele alır (Camus, 2019b: 18-25).

Sonuç olarak, Kierkegaard'ın metafizik eleştirisi sadece Hegelci sistemle sınırlı kalmamış, genel olarak modern düşüncenin rasyonalist ve bilimsel yaklaşımlarını da hedef almıştır. Ona göre, modern bilim ve rasyonalist düşünce, insanın varoluşsal durumunu anlamakta yetersizdir, çünkü bu yaklaşımlar insan deneyimini nesnel ve ölçülebilir terimlere indirgemeye çalışır. Ancak, bireyin varoluşsal gerçekliği, rasyonel analizlerin ötesinde, karmaşık ve derin bir deneyim alanına sahiptir. Bu deneyim, bireyin kendi varoluşsal durumunu anlamlandırmasında merkezi bir rol oynar. Bundan dolayı Kierkegaard'ın metafizik eleştirisi Modern dünyanın rasyonalist ve bilimsel yaklaşımına da karşı bir duruş olarak değerlendirilebilir. Bu eleştiri, bireyin varoluşsal gerçekliğini ve öznel deneyimlerini merkeze alarak, felsefi ve dini düşüncede önemli bir dönüşümü temsil eder. Kierkegaard'ın düşünceleri, modern felsefede bireyin öznelliği ve kişisel anlam arayışı konusundaki vurgunun artmasına katkıda bulunmuş ve varoluşçu felsefenin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.

### **2.2.3. Politika Eleştirisi**

Kierkegaard, 19. yüzyıl Avrupa'sının modernleşme ve toplumsal dönüşüm süreçleri içinde şekillenen politik yapılarına tanıklık etti. Sanayi Devrimi'nin etkisiyle bireyin artan şekilde toplumsal rollerle tanımlandığı, liberal politik sistemlerin bireysel özgürlük vaat ederken kitleleşmeyi teşvik ettiği bir dönemde, Kierkegaard bireyin özgün varoluşunu savunan bir eleştirel pozisyon aldı.

Modern demokrasiler, bireyin özgün ahlaki sorumluluğunu ön plana çıkarmak yerine, bireyi çoğunluğun gölgesine hapsederek onun kendini gerçekleştirme çabasını engeller. Kierkegaard'a göre kalabalığın otoritesi bireyi sorumluluktan uzaklaştırır ve bireyin kendi özgün ahlaki kararlarını almasını engeller. Bu noktada Kierkegaard hakikatin kalabalıkta bulunmadığını söyleyen bu yaklaşımıyla bireyin ahlaki sorumluluğunu çoğunluk baskısından bağımsız kılmayı amaçlamıştır (Kierkegaard, 2014: 45). Bu düşünce, Kierkegaard'ın politik eleştirisinin temel taşıdır. Modern politik yapılar, bireyin sadece bir vatandaş veya toplumsal bir araç olarak görülmesine neden olurken, onun içsel varoluşunu zayıflatır.

Kierkegaard, Hristiyanlık üzerine yazdığı eserlerde, bireyi toplumsal normlardan bağımsız, derin bir bireysel inanç pratiği ile tanımlar. Toplumlar, dinin yüzeysel biçimlerine

sahip olduklarında, bireyler ahlaki sorumluluklarını unuttur ve kolektif egolarla kararlar alırlar. Bu da genellikle, bireyin vicdanına ve özgürlüğüne zarar verir. Dolayısıyla, Kierkegaard'ın politika eleştirisi, temelde Hristiyan ahlaki ve bireysel sorumluluğun toplumdaki rolü üzerine odaklanır. Kierkegaard, toplumdaki politikaların bireysel ahlaki sorumlulukla uyumsuz olduğunu düşünür. Politik sistemlerin ve büyük ideolojilerin, bireyi toplumsal sınıflar veya gruplar içinde tanımlamak yerine, bireyin özgürlüğünü ve ahlaki sorumluluğunu esas alması gerektiğini savunur. Burada, onun "varoluşsal özgürlük" anlayışı devreye girer. Toplum ve siyaset, bireyin özgür seçimler yapma kapasitesini engellememelidir. Birey, her türlü toplumsal düzenin veya politikanın önünde, kendi vicdanına ve inancına dayalı olarak seçim yapma sorumluluğuna sahiptir.

Kierkegaard'ın politik eleştirisi, temelde onun Hristiyanlık anlayışıyla sıkı bir ilişki içindedir. O, toplumların din ve ahlaka dayalı olarak şekillendirilmesi gerektiğini savunsa da, bu ideallerin çoğu zaman yüzeysel ve samimiyetsiz bir şekilde uygulandığını düşünür. Kierkegaard'ın dini düşüncelerinde yer alan "gerçek inanç" ve "kişisel sorumluluk" ilkeleri, bireyi toplumsal normlardan ve çoğunluğun değer yargılarından ayıran temel unsurlar olarak öne çıkar. Onun için toplumsal hayatın evrensel ve kolektif yapıları, bireyin ruhsal özgürlüğünü kısıtlar (Gökberk, 2011: 400).

Politikaların toplumsal çoğunlukla uyumlu olma çabası içinde olması, Kierkegaard'a göre bireylerin içsel özgürlüklerini kısıtlar. Bu nedenle, Kierkegaard, modern toplumlarda "çoğulculuk" veya "çoğunlukçuluk" gibi eğilimleri eleştirir. Toplumsal yapıların bireyin özgürlüğünü ihlal ettiğini düşündüğünden, Kierkegaard bireysel sorumluluğun ve özgürlüğün savunulması gerektiğini vurgular. Ona göre, çoğunluğun sesi bireyin özgün karar alma yetisini ve ahlaki sorumluluğunu bastırır. Kalabalığın otoritesi, bireyin kendini sorgulama, ahlaki kararlar alma ve Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurma kapasitesini zayıflatır. Bu bağlamda Kierkegaard, modern demokrasilerdeki çoğunluk iradesinin bireyi sorumluluktan nasıl uzaklaştırdığını şu şekilde açıklar: "Demokrasi, bireyi bir sayı olarak kalabalığa dâhil eder. Bu sayılar topluluğu, bireyin ruhsal özgürlüğünü yok eder. Hakikat çoğunlukta değil, bireyin Tanrı ile olan ilişkisindedir" (Metz-Ruszkai, 2022: 25-42). Bu eleştiriye çağdaş bir bağlama oturttuğumuzda, sosyal medya ve popüler kültürün birey üzerindeki etkilerini göz önüne alabiliriz. Toplumsal onay arayışı, bireyin ruhsal özgürlüğünü gölgeleyen modern bir "çoğunlukçuluk" eğilimi olarak değerlendirilebilir.

Kierkegaard, modern toplumların ahlaki boşluklarını ‘umutsuzluk’ kavramı ile tanımlayarak, bireyin kendisi ve toplulukla olan bağlarının koptuğunu vurgular. Ona göre, modern politik sistemler bireylerin kendilerini manevi bir varlık olarak tanıyamadığı, Tanrı ve diğer bireylerle doğru bir ilişki kuramadığı bir umutsuzluk halindedir. Bu durumu şu ifadelerle dile getirir: “Modern politikada bireyler artık ne Tanrı’ya, ne birbirlerine ne de kendilerine bağlıdır. Bu yüzden modern politika yalnızca bir umutsuzluk formu olarak var olabilir” (Kierkegaard, 1993: 81).

Kierkegaard’ın "teleolojik askıya alma" kavramı, politik eleştirisinin derinlemesine anlaşılması için önemli bir kavram olabilir. *Korku ve Titreme* eserinde yer alan bu kavram, bireyin toplumsal ve evrensel ahlak yasalarını aşarak mutlak olanla bir ilişki kurması gerektiğini ifade eder. Kierkegaard, İbrahim’in Tanrı’nın buyruğunu yerine getirirken evrensel ahlaki askıya aldığını belirtir. Bu durum, bireyin toplumsal normlar karşısında nasıl bir tutum alması gerektiğini göstermesi açısından önemli bir metafordur: "İbrahim, Tanrı’nın buyruğunu yerine getirmek için evrensel ahlaki askıya aldı; çünkü Tanrı ile olan ilişkisi, ahlakın üzerinde bir ilişkiydi. Ahlak, insanın insanlar arasındaki ilişkisidir; ancak inanç, bireyin mutlak olanla ilişkisini ifade eder" (Kierkegaard, 2014: 108).

Umutsuzluk, bireyin kendisi ve topluluk arasındaki bağların kopması olarak görülür. Modern toplum, bireyi sadece bir sınıfın veya kitlenin parçası haline indirgerken, onun içsel varoluşunu şekillendirme kapasitesini yok eder. Bu durum, bireylerin etik sorumluluklarını yerine getirememesiyle sonuçlanır.

Kierkegaard’a göre, bireyin “benlik” haline gelme süreci yalnızca Tanrı ile doğru bir ilişki kurmakla değil, aynı zamanda diğer bireylerle doğru ilişkiler geliştirmekle mümkün olabilir: “Amaca uygun bir benlik, sadece kişisel bir benlik değil, aynı zamanda toplumsal ve sivil bir benliktir” (Kierkegaard, 2020: 675). Bu nedenle, Kierkegaard’a göre toplumsal bağlar, bireyin hem etik hem de manevi gelişimi için zorunludur. Ancak modern politik yapılar, bireyin bu tür bir benlik oluşturma sürecini engeller. Bunun aksine, Kierkegaard’ın “gerçek topluluk” anlayışı, bireylerin birbirlerini manevi eşitler olarak kabul ettiği bir modeli temel alır. Smith bu anlayışı şu şekilde açıklar: “Gerçek bir topluluk, yalnızca bireylerin kendi sorumluluklarını yerine getirdikleri ve birbirlerini manevi varlıklar olarak kabul ettikleri bir yapıda ortaya çıkabilir” (Smith, 2005: 47). Modern politik sistemlerde bu tür bir topluluğun oluşması, bireylerin etik sorumluluğu ve manevi bilinci olmadan mümkün değildir.

Modern politikada bireylerin vicdan eksikliği, etik sorumluluğun zayıflamasına neden olur. Kierkegaard, modern politik düzeni eleştirirken şunu belirtir: Kitlede bir sayı olmak, gerçek bir birey olmaktan daha kolaydır, çünkü bu durumda düşünme ve eylem sorumluluğu bireyin omzundan kalkar (Kierkegaard, 1993: 41).

Vicdan, bireylerin yalnızca kendi varoluşları için değil, tüm insanlık için sorumlu olmalarını sağlar. Bu bağlamda Kierkegaard, vicdanın sadece bireysel bir rehber değil, aynı zamanda politik bir araç olduğunu savunur: “Vicdan, bireyi sadece kendi varoluşu için değil, tüm insanlık için sorumlu kılar” (Kierkegaard, 2020: 668). Modern toplumların vicdan eksikliği, bireylerin sorumluluk bilincini zayıflatır ve etik bir topluluk oluşturulmasını engeller. Kierkegaard’a göre, gerçek politik sorumluluk ancak bireylerin kendi vicdanlarıyla uyumlu bir şekilde hareket etmesiyle sağlanabilir.

Sonuç olarak, Kierkegaard’ın politik eleştirileri, bireyin özgün varoluşunu ve ahlaki sorumluluğunu merkeze alarak modern politik sistemlerin birey üzerindeki olumsuz etkilerini sorgulayan güçlü bir analiz sunar. Onun felsefesi, bireyin etik ve manevi gelişimini destekleyen politik yapılar oluşturulması gerektiğini vurgular.

#### **2.2.4. Etik Eleştirisi**

Kierkegaard’ın ahlak felsefesi, bireyin varoluşsal gerçekliğini ve öznel deneyimini merkeze alırken, modern Batı felsefesindeki rasyonalist ve sistematik eğilimlere keskin bir eleştiri yönelir. Bu eleştiriler özellikle Hegel’in evrensel ahlak anlayışına karşı yoğunlaşmıştır. Kierkegaard’a göre Hegel’in nesnel ahlak sistemi, bireysel varoluşu ve kişisel sorumluluğu göz ardı ederek insan yaşamının karmaşıklığını yeterince kavrayamaz (Gödelek, 2010: 102; Kierkegaard, 2022: 23). Kierkegaard’ın bu eleştirileri, geliştirdiği üç varoluş aşaması bağlamında daha net bir şekilde anlaşılabilir (Alyağıl, 2002: 78). Bu aşamaları detaylı olarak tezimin üçüncü bölümünde ele alacağım. Bu nedenle, burada yalnızca genel hatlarıyla ve ana hatlarıyla bahsedeceğim.

İlk aşama olan estetik aşama, bireyin haz ve zevk arayışını merkeze aldığı, ahlaki sorumluluktan kaçındığı bir varoluş biçimidir. Kierkegaard’a göre, bu aşamada birey yüzeysel tatminlerle yaşamını sürdürür; ancak bu durum, kaçınılmaz olarak boşluk ve tatminsizlik duygularına yol açar (Çüçen, 2005: 130; Kierkegaard, 2022: 25).

Hegel’e göre birey, toplumsal sistemin bir parçası olarak haz odaklı varoluşunu düzenleyebilir. Ancak Kierkegaard, bireyin yüzeysel yaşam tarzını terk etmesi için derin bir

öznel farkındalık geliştirmesi gerektiğini savunur. Ona göre, estetik yaşamdan etik ya da dini bir yaşama geçiş, yalnızca bireyin kendi özgür iradesi ve içsel çabasıyla mümkündür. Hegel'in nesnel ve sistematik yaklaşımı, bu bireysel dönüşüm sürecinin karmaşıklığını kavramaktan uzaktır.

İkinci olarak etik aşamada birey, toplumsal ve evrensel ahlak değerlerini benimseyerek daha bilinçli bir yaşam sürmeye çalışır. Bu aşamada bireyin sorumluluk duygusu gelişir ve topluma uyum sağlamaya yönelik bir çaba gösterir (Alyağıl, 2002: 90). Yani Kierkegaard'a göre etik alanda bulunan insanın temel görevi, kendini evrensel değerler içinde ifade etmeye çalışmak ve evrensel olabilmek adına kendi bireyselliğini arka planda bırakmaktır (Kierkegaard, 2000: 178).

Hegel'in evrensel ahlak anlayışı, etik aşamanın temelini oluşturur. Hegel'e göre birey, özgürlüğünü ancak evrensel ahlak yasalarına uyum sağlayarak gerçekleştirebilir (Hegel, 2016: 75). Kierkegaard ise bu noktada Hegel'e keskin bir eleştiri getirir. Ona göre, etik aşama her ne kadar bireyi yüzeysel yaşamdan çıkararak daha derin bir ahlaki farkındalığa yönlendirse de, nihai bir tatmin sunamaz. Çünkü evrensel ahlak yasaları bireyin öznel deneyimini, içsel çatışmalarını ve kişisel özgünlüğünü tam olarak kapsayamaz. Bu bağlamda Kierkegaard, etik aşamadan dini aşamaya geçişi açıklarken özgün bir kavram olan "teleolojik askıya alma" kavramını ortaya koyar. Bu kavram, evrensel ahlak yasalarının, daha yüksek bir amaç uğruna geçici olarak askıya alınabileceğini ifade eder. Kierkegaard, bu düşüncesini özellikle İbrahim ve İshak hikâyesi üzerinden açıklar.

İbrahim, Tanrı'nın buyruğuna uyarak oğlunu kurban etmeye teşebbüs ettiğinde, evrensel ahlak yasalarına aykırı bir eylem gerçekleştirmiştir. Ancak Kierkegaard, bu durumu etik bir kriz olarak değil, bireyin dini aşamaya geçişini sembolize eden bir olay olarak yorumlar. Ona göre, İbrahim'in eylemi, Tanrı'nın mutlak otoritesine duyduğu inançla mümkün olmuştur ve bu inanç, etik yasaların ötesine geçerek daha yüksek bir anlam taşır. Bu durum, bireyin Tanrı ile doğrudan ilişki kurarak öznel bir inanç deneyimine ulaşmasını temsil eder. Kierkegaard, bu durumu şu şekilde açıklar: "İbrahim, Tanrı'nın buyruğunu yerine getirmek için evrensel ahlakı askıya aldı; çünkü Tanrı ile olan ilişkisi, ahlakın üzerinde bir ilişkiydi. Ahlak, insanın insanlar arasındaki ilişkisidir; ancak inanç, bireyin mutlak olanla ilişkisini ifade eder" (Kierkegaard, 2014: 97). Kierkegaard'a göre, bu olay, etik ve dini aşamalar arasındaki temel farkı gözler önüne serer. Etik aşamada birey, evrensel ahlak yasalarına uyarken, dini aşamada birey, Tanrı ile olan kişisel ilişkisi doğrultusunda daha

yüksek bir inanç boyutuna ulaşır (Kierkegaard, 2014: 102-104). Dolayısıyla Hegel'in sistematik ve nesnel ahlak anlayışının bireyselliği ve öznel seçimleri yeterince önemsemediği fikrinde temellenir. Kierkegaard'a göre, bireyin ahlaki gelişimi, yalnızca evrensel bir düzenin parçası olmaktan ziyade, öznel ve kişisel seçimlerle mümkündür.

Son olarak Kierkegaard'ın ahlaki gelişim hiyerarşisinde zirvede yer alan dini aşama ise, bireyin Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurarak varoluşunun nihai anlamına ulaşmaya çalıştığı bir dönemi temsil eder (Gödelek, 2010: 115). Bu aşamada birey, kendisini tamamen Tanrı'ya teslim eder ve inanç yoluyla derin bir içsel huzura ulaşır. Hegel'in ahlak anlayışı ise bu noktada Kierkegaard tarafından eksik bulunur.

Hegel'e göre bireyin dini inancı, toplumsal sistemin bir parçası olarak evrensel ahlak düzenine katkıda bulunabilir. Ancak Kierkegaard, dini yaşamın tamamen bireysel bir süreç olduğunu savunur. Bu aşama, evrensel ahlak normlarına uyum sağlamaktan ziyade, bireyin Tanrı'ya olan sadakati ve teslimiyeti ile ilgilidir. Özellikle İbrahim'in hikâyesi üzerinden Kierkegaard, bireyin evrensel ahlak yasalarına aykırı görünen eylemlerinin, Tanrı'ya olan inancı doğrultusunda anlam kazanabileceğini vurgular (Kierkegaard, 2014: 120).

Bu noktada Kierkegaard, Hegel'in ahlak felsefesinin bireyin Tanrı ile olan ilişkisinin manevi boyutunu göz ardı ettiğini savunur. Hegelci sistemde ahlak, toplumsal düzenin bir unsuru olarak ele alınırken, Kierkegaard'a göre dini yaşam bireyin varoluşsal anlam arayışının en yüksek noktasıdır.

Sonuç olarak Kierkegaard'ın üç varoluş aşaması, Hegel'in evrensel ahlak anlayışına yönelik eleştirilerini bütüncül bir şekilde ele alma fırsatı sunar. Kierkegaard, Hegel'in sistematik ve nesnel ahlak anlayışını, bireysel deneyimleri ve öznel seçimleri ihmal ettiği gerekçesiyle eleştirir. Ona göre bireyin ahlaki gelişimi, yalnızca evrensel normlara uyum sağlamaktan ibaret değildir; aksine, bireysel özgürlük, inanç ve öznel deneyimlerle şekillenir (Alyağıl, 2002: 100). Kierkegaard'ın bu yaklaşımı, modern bireyin ahlaki ve manevi yolculuğunu anlamak için derin bir perspektif sunar.

### **2.2.5. Hıristiyanlık Eleştirisi**

Kierkegaard, Hıristiyanlık üzerine yaptığı eleştirilerinde, Hıristiyanlığı genellikle iki ana bakış açısıyla inceler: varoluşsal ve eleştirel. Bu iki bakış açısı, Kierkegaard'ın felsefi ve teolojik düşüncelerinin temelini oluşturur. Kierkegaard, Hıristiyanlığı, bireyin içsel dünyasıyla

toplumsal yapılar arasındaki gerilimler üzerinden analiz eder ve bu analizler, modern din eleştirisinin klasik örneklerinden biri haline gelir.

Kierkegaard'ın varoluşsal bakış açısı, Hristiyanlığın bireysel deneyim ve inançla olan derin bağını ele alır. Bu perspektif, Hristiyanlığın yalnızca bir dini inanç sistemi olmanın ötesinde, bireyin varoluşsal yolculuğunda nasıl bir rehber olduğunu ortaya koyar. Kierkegaard, gerçek Hristiyanlığın toplumsal normlar ve etik kurallardan bağımsız olarak bireyin Tanrı ile olan kişisel ilişkisine dayandığını savunur. Bireyin Tanrı'yla olan bu ilişkisi, derin bir içsel dönüşüm ve kişisel adanmışlık gerektirir.

Kierkegaard'ın Korku ve Titreme adlı eserinde, İbrahim'in Tanrı'ya olan mutlak itaati, varoluşçu düşüncenin temel unsurlarından biri olan "iman sıçrayışı" kavramını somutlaştırır. İbrahim, Tanrı'nın oğlunu kurban etme emrine uyararak, ahlaki ve rasyonel normları bir kenara bırakmış, tamamen inançla hareket etmiştir. Bu olay, Kierkegaard'a göre, insanın Tanrı ile ilişkisinde rasyonelliğin ötesine geçerek, etik sınırları aşan bir güvene ve teslimiyete dayalı bir varoluşu ortaya koyar. "İman sıçrayışı", insanın mantık ve etik ilkelerin sınırlarını terk ederek, Tanrı'ya olan mutlak güvenle eyleme geçmesini ifade eder. İbrahim'in bu durumu, Kierkegaard'ın bireyin varoluşsal kaygılarını aşmak için Tanrı'ya tam bir bağlılıkla teslim olması gerektiği fikrini güçlendirir (Kierkegaard, 2014: 45). Bu örnek, bireyin dini varoluş evresine ulaşmasının, sadece ahlaki veya toplumsal normlara uymaktan öte, Tanrı'yla doğrudan, kişisel ve mutlak bir ilişki kurmayı gerektirdiğini vurgular (Kierkegaard, 2014: 59).

Kierkegaard'a göre, bu iman, bireyi dışsal kurallardan ve toplumsal beklentilerden bağımsız kılan bir güçtür. İbrahim, oğlu İshak'ı kurban etme noktasında etik normların ötesine geçip sadece Tanrı'ya güvenmeyi seçmiştir. Bu da Kierkegaard'ın felsefesinde, bireyin varoluşsal mücadelesinde en temel rehberin iman olduğuna işaret eder. İbrahim'in Tanrı'ya olan bu mutlak bağlılığı, bireyin varoluşsal anlam arayışında nihai kurtuluşun Tanrı ile kurulan bu kişisel ilişkide bulunduğunu gösterir (Kierkegaard, 2014: 72).

Kierkegaard'ın eleştirel bakış açısı, Hristiyanlığın kurumsallaşması ve toplumsal düzenle olan ilişkisine yönelik önemli sorgulamalar içerir. Ona göre, Hristiyanlık, tarihsel süreç içerisinde özünden saparak bir kurum haline gelmiş ve bu durum, bireyin Tanrı ile olan doğrudan ve kişisel ilişkisini zayıflatmıştır. Bu kurumsallaşma, Hristiyanlığı bireyin varoluşsal sorunlarını çözmekten uzak, yalnızca bir toplumsal düzen aracı olarak görme eğiliminde olan bir yapıya dönüştürmüştür. Kierkegaard, bu biçimsel ve yüzeysel dindarlık anlayışını eleştirir.

Özellikle Ölümcül Hastalık: Umutsuzluk adlı eserinde, modern insanın Tanrı'dan uzaklaştıkça içine düştüğü varoluşsal umutsuzluğu derinlemesine analiz eder. Bu umutsuzluk, bireyin gerçek imandan yoksun kalmasının ve yüzeysel bir dindarlıkla yetinmesinin sonucudur. Kierkegaard'a göre, bu umutsuzluk bir varoluşsal hastalıktır ve gerçek Hristiyanlık, bireyin bu hastalığın üstesinden gelmesine olanak sağlar. Umutsuzluğun temelinde bireyin Tanrı ile olan bağının zayıflaması ve dini deneyimin sadece dışsal, ritüellere dayalı bir pratik olarak yaşanması yatar. Oysa Kierkegaard, Hristiyanlığın özünün bireyin Tanrı ile olan derin, kişisel ve doğrudan ilişkisine dayandığını savunur (Kierkegaard, 2004: 153).

Kierkegaard'a göre modern Hristiyanlık, bireyin Tanrı ile kurduğu kişisel ve derin ilişkiden uzaklaşmış, ritüeller ve geleneklerin hâkim olduğu bir formaliteye dönüşmüştür. Bu durum, Hristiyanlığın özünü oluşturan bireysel iman ve varoluşsal bağlılığın yerini, yüzeysel bir din anlayışına bırakmasına yol açmıştır. Kierkegaard, bu yüzeyselleşmeye sert eleştiriler getirerek, Hristiyanlığın bireyin varoluşsal sorunlarıyla başa çıkmasına ve Tanrı'yla daha derin bir ilişki kurmasına yardımcı olması gerektiğini savunur. Ona göre, gerçek Hristiyanlık, bireyi Tanrı'ya iman yoluyla bağlayarak, onun varoluşsal kaygılarına çözüm getiren bir inanç sistemi olmalıdır (Kierkegaard, 2014: 123).

Modern toplumda Hristiyanlık, Kierkegaard'ın eleştirilerine göre, bu derin ilişkiden ziyade, dini ritüel ve toplumsal düzeni ayakta tutan bir araç haline gelmiştir. Bu da bireyin Tanrı ile olan samimi bağını zayıflatmış ve dini, toplumsal bir gelenek seviyesine indirgemıştır. Kierkegaard, Hristiyanlığın böylesine kurumsal ve yüzeysel bir hale bürünmesinin, onun özündeki varoluşsal derinliği ve kişisel iman boyutunu kaybetmesine yol açtığını belirtir (Kierkegaard, 2004: 98).

Kierkegaard, Hristiyanlığın kurumsallaşmış yapısının, bireysel inanç ve kişisel imanla çatıştığını düşünür. Ona göre, Hristiyanlık eğer sadece toplumsal normlara hizmet eden bir yapı haline gelirse, bireyin Tanrı ile olan özgün ve derin ilişkisi zayıflar ve din özündeki varoluşsal anlamını kaybeder. Bu bağlamda Kierkegaard, Hristiyanlığın kurumsal yapısına yönelik güçlü bir eleştiri getirir ve bu yapının, bireyin ruhani arayışını gölgelediğini savunur (Kierkegaard, 2014: 150).

Kierkegaard'a göre, dinin özü bireysel olarak yaşanan bir iman olmalıdır. Hristiyanlık, yalnızca kurumsal bir düzenin parçası haline geldiğinde, toplumsal ritüellerin ve geleneklerin etkisi altında yüzeysel bir inanç sistemine dönüşür. Bu, birey ve Tanrı arasındaki varoluşsal

ilişkinin kaybolmasına neden olur. Kierkegaard, kişisel iman ile toplumsal din arasındaki bu gerilimin, Hristiyanlığın özüne ciddi zarar verdiğini ileri sürer (Kierkegaard, 2004: 112).

### 2.2.6. Üniversite, Eğitim Eleştirisi

Kierkegaard (1813-1855), Batı felsefesinde varoluşçuluğun öncüsü olarak kabul edilen ve bireyin öznel deneyimine vurgu yapan bir düşündürdür. Onun felsefesi, 19. yüzyıl Avrupa düşüncesinin hâkim akımlarına karşı bir tepki olarak şekillenmiştir. Bu dönemde Hegel'in sistematik ve rasyonalist felsefesi (Kierkegaard, 2021: 45) entelektüel çevrelerde büyük bir etki uyandırıyor. Hegelci düşünce, bütünsel ve nesnel bir gerçeklik anlayışı ile tarihsel süreçlerin rasyonel bir şekilde açıklanmasını savunuyordu. Yani Hegelci sistem ve nesnel bilgi arayışı, bireyin kendi hakikatine ulaşmasından çok toplumsal normlar içinde konumlanmasını amaçlıyordu (Kierkegaard, 2004: 12). Bu düşünceye göre bilgi, herkes için geçerli ve nesnel olan evrensel ilkelerle açıklanabilir ve birey de bu bütünsel sistemin bir parçası olarak kendi yerini bulmalıdır. Ancak Kierkegaard, bu yaklaşımın bireyin varoluşsal deneyimlerini ve öznel hakikatini göz ardı ettiğini düşünerek, Hegelci felsefeye ve özellikle eğitim bağlamında bu sistemi, genel olarak da nesnel bilgiye yönelik eleştiriler geliştirmiştir (Ülken, 2019: 89-95).

Kierkegaard'ın eleştirilerinin merkezinde, bireyin otantik varoluşunun unutulması ve insanın yalnızca genel sistemlerin bir parçası olarak ele alınması yer alır. Ona göre hakikat, bireyin kendi iç dünyasında, varoluşsal kaygılar ve bireysel seçimler aracılığıyla keşfedilmelidir (Kierkegaard, 2020: 75-80). Bu bakış açısı, sadece felsefi bir iddia olmakla kalmamış, aynı zamanda eğitim sistemine yönelik eleştirilerinde de etkisini göstermiştir.

Kierkegaard, dönemin eğitim anlayışının, bireylerin özgün benliklerini keşfetmelerini teşvik etmek yerine, onları standartlaştırılmış bilgi ve toplumsal normlarla şekillendirdiğini savunur. Kierkegaard, bu bakış açısıyla geleneksel eğitim sistemlerini eleştirir. Ona göre geleneksel eğitim sistemi, bireyi topluma uyum sağlamaya zorlayarak onun varoluşsal özgünlüğünü göz ardı eder (Kierkegaard, 2014: 50-54). Bu da, bireyin toplumsal sistemin bir dışlisi haline gelmesine neden olur. Dolayısıyla geleneksel eğitim sisteminin, bireyin içsel hakikatine ulaşmasını engellediğini, bunun yerine bireyleri toplumsal beklentilere göre biçimlendirdiğini ileri sürer. Bu durum, Kierkegaard'ın “öğrenme” ve “varoluş” kavramlarına yönelik derinlemesine sorgulamalar yapmasına yol açmıştır.

Bu bağlamda Kierkegaard'ın eğitim eleştirisi, bireyin içsel hakikatine yönelmesini merkeze alır. Eğitim, onun perspektifinde yalnızca bilgi aktaran bir süreç değil, aynı zamanda

bireyin kendisini ve yaşamın anlamını bulmasına aracılık eden bir araç olarak değerlendirilmelidir (MacIntyre, 2001: 85-87). Bu yaklaşım, sadece eğitimin doğasını değil, aynı zamanda eğitimin amacı, yöntemi ve birey üzerindeki etkisi hakkında da kapsamlı bir yeniden değerlendirme çağrısıdır.

Kierkegaard'ın varoluşçu düşüncesinin eğitim eleştirisine nasıl yansıdığını anlayabilmek için onun özgürlük, bireysellik ve hakikat kavramlarına yaptığı vurgunun dikkate alınması gerekmektedir. Bu kavramlar, hem onun felsefesinin temel yapı taşlarını oluşturur hem de eğitime dair sorgulamalarında merkezi bir rol oynar. Kierkegaard'ın eğitim anlayışı, yalnızca bireyin topluma entegre edilmesini hedefleyen geleneksel yaklaşımlara değil, aynı zamanda bireyin kendini gerçekleştirmesini engelleyen katı toplumsal normlara ve yapılandırılmış bilgi anlayışına da eleştiri yöneltir. Ona göre eğitim, bireyin içsel yolculuğunu destekleyen bir işlev görmelidir; aksi takdirde bireyselliğin ve özgünlüğün gelişimi sekteye uğrar. Bireyin “kendini bulma” süreci, toplumun beklentilerine göre şekillenen bir eğitimle değil, bireyin özgür seçimleri ve bu seçimlerin beraberinde getirdiği sorumluluklarla mümkündür (Kierkegaard, 2014: 45-58).

Kierkegaard, özgürlüğü insanın varoluşsal koşullarının bir parçası olarak görür ve bireyin kendi yaşamını özgürce şekillendirebilmesini savunur. Ancak özgürlük, yalnızca seçim yapabilme kapasitesi değil, aynı zamanda bu seçimlerin sorumluluğunu üstlenme yetisidir (Folquie, 1998: 39-46). Bu bağlamda eğitim, bireyi pasif bir bilgi alıcısı olarak görmek yerine, onun özgür bir özne olarak kendi seçimlerini yapmasına yardımcı olmalıdır.

Eğitim sistemleri genellikle bireyleri belirli bir kalıba uydurmayı hedefler ve toplumsal uyumu ön planda tutar. Ancak Kierkegaard'a göre bu, bireyin özgürlüğünü kısıtlayarak onun varoluşsal derinliğine ulaşmasını engeller. Eğitim, bireyin yalnızca bilgiyi tüketmesini değil, bilgiyi eleştirel bir şekilde değerlendirebilmesini ve kendi yaşamına uygulayabilmesini teşvik etmelidir. Bu yaklaşım, özgürlük bilinci kazandıran ve bireyin otantik varoluşunu destekleyen bir eğitim anlayışını gerektirir.

Kierkegaard'ın felsefesinde bireysellik, insanın varoluşunun merkezindedir. Ona göre her birey, kendi yaşamını anlamlandırma sürecinde benzersizdir. Bu nedenle, eğitim bireyin kendine özgü yönlerini keşfetmesine ve geliştirmesine olanak tanınmalıdır. Kierkegaard'a göre birey, varoluşsal yolculuğunda, Tanrı karşısında ve kendi vicdanında yalnızdır. Bu yalnızlık, bireyin toplumsal sistemlerin ötesinde, kendi hakikatini bulma ve sorumluluğunu üstlenme gerekliliğini ifade eder (Kierkegaard, 2014: 55-58).

Ancak geleneksel eğitim sistemleri, bireyin bu özgünlüğünü göz ardı etme eğilimindedir. Standardizasyon, bireyleri toplumsal normlara uydurmayı hedefler ve onların kendi kimliklerini keşfetme süreçlerini ikinci plana iter. Kierkegaard'a göre, eğitim bireyin bu toplumsal baskılardan kurtulmasını ve kendini gerçekleştirme sürecine odaklanmasını desteklemelidir. Bu, bireyi hem içsel bir yolculuğa çıkararak hem de toplumsal yapıların ötesine geçmesini sağlayan bir eğitim anlayışını gerektirir.

Kierkegaard'ın "hakikat öznelliktir" anlayışı, eğitim eleştirisinin temelini oluşturur. Ona göre hakikat, nesnel ve genel geçer bir kavram değil, bireyin kendi varoluşuyla bağlantılı öznel bir deneyimdir. Hakikat, bireyin yaşamında anlam kazandığında gerçek bir hakikat haline gelir (Kierkegaard, 2020: 17). Bu nedenle, eğitim bireyin yalnızca bilgiyi ezberlemesini değil, aynı zamanda bu bilgiyi öznel bir şekilde yorumlamasını ve yaşamına katmasını teşvik etmelidir.

Kierkegaard, eğitimde hakikat arayışının bireyin kendine dönmesiyle mümkün olabileceğini savunur. Bu düşünce, Kierkegaard'ın "hakikat öznelliktir" anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Geleneksel eğitim sistemleri, genellikle bireyi nesnel bilginin mutlak doğruluğuna dayalı bir öğrenme sürecine tabi tutar. Ancak Kierkegaard, hakikatin yalnızca bireyin öznel deneyimi ve varoluşsal arayışıyla anlam kazandığını ileri sürer. Nesnel bilgi, bireyin kendine özgü yaşamında anlamlı hale gelmediği sürece, Kierkegaard'a göre yetersizdir. Dolayısıyla eğitim, bireye sadece bilgi aktarmakla kalmamalı, onu bu bilgiyi kendi hayatına nasıl entegre edeceği konusunda yönlendirmelidir. Bu süreç, bireyin içsel dünyasına odaklanmasını ve kendi hakikatini keşfetmesini gerektirir. Ancak, bu tür bir eğitim anlayışı, bireyden aktif katılım ve sorumluluk bekler; bireyin pasif bir alıcı olmasını kabul etmez (Kierkegaard, 2014: 52). Bu bağlamda Kierkegaard'ın eğitim eleştirisi, bireyin özgürlüğünü ve içsel gelişimini bastıran geleneksel eğitim yapılarına karşı bir direniş olarak değerlendirilebilir.

Dolayısıyla Kierkegaard'ın özgürlük, bireysellik ve hakikat kavramlarına yaptığı vurgu, onun eğitim eleştirisini anlamak için kritik bir temel sunmaktadır. Ona göre eğitim, bireyi toplumsal normlara entegre eden bir süreçten çok, bireyin kendi özgün varoluşunu keşfetmesine ve anlamlandırmasına rehberlik etmelidir (Manav ve Gürdal, 2013: 61-62). Eğitim, bireyin özgürlüğünü destekleyen, bireyselliğini güçlendiren ve öznel hakikat arayışını teşvik eden bir yapıya sahip olmalıdır.

Kierkegaard'ın eleştirisi, modern eğitim anlayışında da önemli bir yankı bulur. Bugün, eğitim sistemlerinin bireyi toplumsal uyum sağlamaktan öte, eleştirel düşünce geliştiren,

özgür bir özne olarak yetiştirme kapasitesine sahip olup olmadığı sorgulanmaktadır. Kierkegaard'ın bu konudaki görüşleri, eğitimin amacını ve yöntemini yeniden değerlendirme çağrısı olarak değerlendirilebilir (Kierkegaard, 2020: 65).

Bu noktada Kierkegaard'ın eğitim anlayışında, bireyin kendi varoluşsal hakikatine ulaşma süreci, yalnızca bilgi edinmeyle sınırlı olmayan bir öğrenme biçimini gerektirir. Bu bağlamda Sokratik yöntem ve ironi kavramları, onun eğitim eleştirisinin ve önerisinin temel taşlarını oluşturur. Bu yöntem, bireyin kendi sorularını sormasına, kendi yanıtlarını aramasına ve bu süreçte kendi hakikatini bulmasına olanak tanır (Kierkegaard, 2014: 28). Kierkegaard'ın eğitimde ironiyi ve sorgulamayı önemli görmesi, bireyin kendi kendini keşfetme sürecinde onu motive eden ve özgürlüğünü destekleyen bir yapı oluşturur (Cevizci, 2021: 432). Eğitim, bireye kim olduğunu, nasıl yaşaması gerektiğini ve kendi ahlaki değerlerini sorgulama fırsatı vermelidir (Arslan, 2020: 285).

Kierkegaard, Sokratik yöntemin eğitime ilişkin anlayışıyla derin bir bağ kurar. Sokrates'in maiotik yönteminden ilham alarak, bireyin kendi içsel hakikatini doğurmasına rehberlik etme fikrini destekler (Kierkegaard, 2020: 72). Sokratik yöntem, bireye doğrudan bilgi sunmak yerine, onun kendi içsel sorgulama süreciyle hakikati keşfetmesine olanak tanır (Cevizci, 2021: 435). Bu yaklaşım, Kierkegaard'ın "hakikat öznelliktir" düşüncesiyle örtüşür (Kierkegaard, 2014: 51).

Sokrates, öğrencilerini bilgiyle dolduran bir otorite değil, onların kendi düşüncelerini açığa çıkarmalarına yardımcı olan bir rehberdir. Kierkegaard da eğitimin, bireye dışsal otoriteler tarafından dayatılmaması gerektiğini, bireyin kendi sorumluluklarını üstlenerek öğrenmesi gerektiğini savunur (Kierkegaard, 2020: 84).

Kierkegaard, Sokrates'in ironi anlayışını da eğitim modeliyle ilişkilendirir. İroni, Kierkegaard'a göre, bireyin mevcut bilgiye ve normlara eleştirel bir mesafeden bakmasını sağlayan bir araçtır. Eğitimdeki işlevi ise bireyi mevcut bilgilerden ve sistemlerden özgürleştirerek, onun yeni sorular sormasına ve kendi hakikatine ulaşmasına olanak tanımaktır (Arslan, 2020: 287). İroni, bireyin toplumsal beklentilere ve dogmatik bilgiye eleştirel bir şekilde yaklaşmasını sağlar. Kierkegaard, geleneksel eğitim sistemlerinin bireyleri belirli kalıplara soktuğunu ve onların özgür düşünme kapasitelerini sınırladığını savunuyordu (Kierkegaard, 2014: 77). İşte ironi, bireyin bu sınırlamalardan kurtularak kendi varoluşsal hakikatini keşfetmesine yardımcı olur. Bu bağlamda böyle bir eğitim modeli, hem bireysel

hem de toplumsal düzeyde derinlemesine bir dönüşüm için bir temel sunar (Cevizci, 2021: 440).

Sonuç olarak Søren Kierkegaard'ın eğitim eleştirisi, bireyin özgün varoluşuna ulaşma sürecini merkeze alarak, geleneksel eğitim sistemlerinin standartlaştırıcı ve baskıcı yönlerine yönelik bir sorgulamadır. Kierkegaard, eğitimde bireysellik, özgürlük ve öznel hakikat kavramlarını öne çıkararak, eğitimin amacının yalnızca bilgi aktarmak olmadığını, aynı zamanda bireyin kendi anlam dünyasını inşa etmesine rehberlik etmek olduğunu savunur (Kierkegaard, 2020: 90).

Kierkegaard'a göre, hakikat öznel bir deneyimdir ve eğitim, bireyin bu hakikati keşfetmesine yardımcı olmalıdır (Kierkegaard, 2020: 21). Geleneksel sistemler ise bireyleri toplumsal normlara uyum sağlamakla sınırlandırarak onların özgün kimliklerini keşfetmelerine engel olur (Kierkegaard, 2004: 74). Bu durum, bireylerin yalnızca toplumsal bir dışı haline gelmesine yol açar. Oysa eğitim, bireyin özgür seçimler yapabilmesini, sorumluluk almasını ve eleştirel düşünce geliştirmesini teşvik etmelidir (Kierkegaard, 2014: 45).

Kierkegaard'ın eğitim eleştirisi, modern eğitim sistemlerine yönelik önemli bir yeniden değerlendirme çağrısı olarak değerlendirilebilir. Bugün de bireyselliği ve özgürlüğü destekleyen, eleştirel düşünceyi teşvik eden ve bireyi pasif bir bilgi alıcısından aktif bir özneye dönüştüren bir eğitim anlayışına duyulan ihtiyaç, Kierkegaard'ın fikirlerini daha da anlamlı kılmaktadır. Eğitimin bireye sadece bilgi aktarmaktan öte, onun varoluşsal yolculuğunda rehberlik eden bir süreç olduğu fikri, onun felsefesinin en önemli miraslarından biridir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KIERKEGAARD'DA VAROLUŞ MESELESİ

#### 3.1. KIERKEGAARD'DA İNSAN DOĞASI

Kierkegaard, insanlarla diğer canlılar arasındaki temel farkı, doğaları açısından ortaya koyarak işe başlar. Kierkegaard'a göre hayvanların kendilerini diğer canlılardan ayıran özelliklere sahip olmasının temelinde tin yatmaktadır. Bu nedenle tin, insanı tanımlayan en büyük niteliklerdir. Bu zihinsel yapı nedeniyle kişinin kendi varlığının farkında olması gerekir. Kierkegaard 'da göre tin bize doğuştan verilen bir nitelik değildir. Ancak bize verilen nitelikleri potansiyelimizde deneyimlediğimizde tını elde edebilecek nitelikte de varlık olarak görmektedir. Bu içsel yapıyı elde etmek için insan, umutsuzluk ve kaygı gibi birçok duygu ile karşı karşıya kalır ve Kierkegaard'a göre bu duygular sadece insana özgü duygulardır. İnsanı insan yapan da budur (Kierkegaard, 2004: 23).

Kierkegaard'ın önerdiği gibi, insan sistemin pasif bir üyesi olmak yerine, sistemin emretmiş olduğu, yararı olmayan görevleri terk etmeli ve bunun yerine kendi hayatlarını deneyimlemenin yollarını bulmalıdır. Bu nedenle Kierkegaard, insanların sosyal yaratıklar olduğu, yani onların sıradan varlıklar olduğu fikrine şiddetle karşı çıkar. Hatta kendi yaşadığı dönemin insanlarını da "benliğini kazanma görevi" karşısında kayıtsız kaldıklarını iddia ederek suçlar (Durakoğlu, 2007: 15). Çünkü ona göre her insanın eylemleriyle kendi kimliğini oluşturabileceği ve bunun bir sorumluluk olduğunu ifade eder. Kierkegaard, insanın doğuştan bir Ben'e sahip olarak doğmadığını ileri sürer. Ancak insan kendi benliğini kazanabilecek doğuştan bir eğilime sahiptir. Dolayısıyla kalabalığın içinde kalarak, insanların sahip olduğu bu kutsallığı gözden kaçırmayı kabul edilebilir bir şey değildir (Taşdelen, 2004: 80).

Kierkegaard, Hegel'in sistemindeki insan anlayışına karşı çıkarak Hegel'in yapmaya çalıştığı şeyi yıkmaya çalışmıştır. Kierkegaard'a göre Hegel ortak olana katkıda bulunabilmek için bireyi feda etmiş ve bireyi kendi kimliğinden koparmıştır. Kierkegaard, Antik Yunan düşüncesi ile Yahudi ve Hıristiyan geleneklerini bir "kriz" olarak tanımlamıştır (Türkyılmaz, 2016: 11). Kendini bir insan olarak görür ve insanın değersizleştirilmesine isyan eder. Buna bağlı olarak felsefesini tamamen bu isyan üzerine kurar. Bu isyan felsefesi de Hegel'in sunduğu kavramsal çerçevede formüle edildiği için Kierkegaard'ın karşı çıktığı filozoflardan bir tanesi olarak karşımıza çıkar.

Hegel felsefeye yeni bir bakış açısı kazandırmaya çalışır. Böyle söylüyoruz çünkü Hegel hakikatin insan aklı dışında varlığını kabul etmez yani bilgi dediğimiz şeyin insan bilgisi dışında bir şey olmadığı konusunda ısrar eder ve Kierkegaard tarafından eleştirilmeye bu aşamadan itibaren başlanır (Gaarder, 2013: 409). Kierkegaard varoluşun bir anlamı olduğuna inandığından Hegel'in sistematik bir felsefe oluştururken insanın kendini gerçekleştirmesi ve birey olabilmesi için sahip olması gereken tutkulara ve duygulara değinmediğini öne sürer. Kierkegaard'a göre Hegel'in rasyonel bilgi dışındaki bilgiye olan güvensizliği onu gerçek bilgiye götürmez. Çünkü insan bilgisi güvenilmezdir. Burada sözü edilen kişinin duygu ve düşünceleri ile doğrudan ilişki söz konusudur ve bu sebeple kanıtlanabilir durumda değildir. Görüldüğü gibi Kierkegaard'ın aktarmak istediği şey, insanı insan olarak, duyguları, düşünceleri olan bir varlık olarak ele alınmasıdır. Bir sistem içerisinde sıkıştırılmamasıdır.

Bilginin akıl dışında başka bir yeti ile elde edilebilir görüşü Hegel'in inandığı bir beceri değildir. Onun ifadesiyle rasyonel olan gerçek kabul edilebilir ve gerçek olan da rasyoneldir (Hegel, 2015: 10). Hegel'in açıklaması, eğer felsefe için bir tartışma konusu ise bilginin de bir çerçevesinin olması gerektiği yönündedir. Hegel'in sistematik anlayışında özgürlüğün ölçüsü bütünü anlaşılmamasıdır. Çünkü onun görüşüne göre gerçeklik yalnızca bütünlüğü içinde mevcuttur. Düşünülebilecek her şeyi aynı bakış açısıyla birbiri ardına geliştirir. Diyalektik yöntem bu durumda kullanılan yaklaşımdır ve Hegel diyalektik yöntemi dünya çapında uygular. Bu da, düşüncenin hem bir gelişme biçimi hem de bir evrimi olarak tartışılan, diyalektik açıklamadan türetilmiştir. Tez-antitez çatışmasını ele almak amacıyla sunulan sentezin amacı, diğer karşıtlıkları da uzlaşmaya dâhil etmektir. Çelişkiler ortaya çıktığında çözüm gerektiren yeni bir durum ortaya çıkar ve diyalektik süreç yeniden başlar (Gökberk, 2011: 387. Durna, 2019: 57-58).

Hegel tüm evreni ve gerçekliği diyalektik akılla açıklamaya çalışır. Amaç, erişilebilir doğası aracılığıyla konuyu açıklığa kavuşturmadır. Kierkegaard ise bireyin varlığından ve yaptığı sıçramalardan, boyutlardan geçerek belli bir olgunluğa ulaşmasından gerçeklik çıkarımı yaparken, özünde bireyi, varoluşunun vazgeçilmez bir unsuru olarak tanımlar. Onun akıl anlayışı, tarih, estetik ve etik ya da dini inançlar gibi diyalektik aşamalar yoluyla Mutlak'a ulaşmayı amaçlar. Felsefesinin temeli aslında diyalektiktir. Kierkegaard'ın bakış açısına göre akıl, somut bireyi merkeze alır ve varoluşçu felsefeye dayanır. Kierkegaard, Hegel eleştirisini büyük olasılıkla burada yapar. Diyalektik yöntem, Hegel'in somut varlığını soyut olanla

gizlediği için Kierkegaard tarafından eleştiri yağmuruna tutulur. Yani daha açık bir ifadeyle Hegel, soyut bir zihinle somut bir kişinin gerçekliğini diyalektik yöntemle gizlediği için suçlanır (Durna, 2019: 59).

Kierkegaard'ın insana bu kadar önem vermesinin nedeni, insanların ancak benlik olarak insanlığın en yüksek ve en asil anlamına ulaşabileceğine inanmasıdır. Bu nedenle, Benlik sadece bir şeyi değil, insan olarak dünyada bulunmanın tüm anlamını ve amacını temsil eder. Ben olmak bir insanın ulaşabileceği en üst düzeydir. Kierkegaard İnsanın "kendi olmanın ne demek olduğunu" kendi başına anlaması gerektiğine ve bu bilgiye sahip olmayan insanın hayatın anlamını yitirdiğine, insanlığını yitirdiğine, dolayısıyla köle olduğuna inanır (Taşdelen, 2004: 78). Anlaşıyor ki Kierkegaard, felsefesinin merkezine insanı yerleştirmiştir ve bu konuda en büyük etkiye sahip olan kişi Sokrates'tir. Sokrates, kendi zamanının Kierkegaard'ı gibi, insanın amaçlarıyla ilgilenmiştir. Felsefe tarihine baktığımızda ilk çağlarda evrenin doğasının önemli bir tema olduğunu, daha sonraki dönemlerde ise bunun yerini insanın aldığını görürüz. Bütün düşünce, fikir ve ideolojiler insanlardan kaynaklanır ve insanlara ulaşmak için çaba sarf edilir. Artık her şey insanlarla başlar. İnsanın kendisini tanımadan evreni ne kadar eksiksiz algılayabileceği şüphelidir ancak insan keşfedilerek kendini bulabilir. İnsan varoluşunu kendini bularak gerçekleştirebilir düşüncesi bu döneme damgasını vurduğu görülür (Bolnow, 2004: 48).

Sokrates, mutsuz hayatı boyunca insanlara ruhlarına iyi bakmalarını ve ahlaki açıdan gelişmelerine yardımcı olmalarını anlatmaya çalışmıştır. Fakat Sokrates'in Atinalıları koşulsuz kabul ettikleri her şeyden vazgeçirmek ve hayatta anlam bulmalarına yardımcı olmak için her fırsatta sorgulama çabasına girmesi, onun ölümüne yol açmıştır. Kierkegaard'a göre değerler uğruna yaşayan Sokrates, uğruna yaşadığı ve öldüğü hakikati arayan gerçek bir filozoftur.

Filozof, ahlaki yaşamın önemini insanlara aktarmaktan hiç yorulmamış, mevcut yaşam tarzını değiştirerek onların manevi değerlere uymalarına yardımcı olmak istemiştir. Kendini bilmek; İnsanın dünyadaki yerini, amacını, sorumluluklarını, insan olmanın ne demek olduğunu, nasıl daha iyi ve adil bir birey olunacağını, doğru yaşamayı ve yeryüzündeki tüm canlılar arasında bir bütün olmanın ne demek olduğunu ve nasıl yaşanacağını bilmek yani kişinin kendi gerçeğini fark etmesi demektir (Zafer, 2010: 50). Sokrates'in bu konudaki farkındalığı, sorgulanmamış bir hayatın yaşanmaya değer olmadığı görüşünü açıklamaktadır.

Öyle ki amaç böyle bir yaşamı bitirmek değil, kişinin onu daha iyi bir yaşama doğru değiştirme potansiyeline sahip olduğunu göstermektir.

İki filozof, hayatlarında anlam bulan ve hayatlarını hedeflerine ulaşmaya adanmış bireyler olduklarının derin bir farkındalığıyla, insanlara yanlış hayatın doğru şekilde yaşanmayacağını göstermeye çalışırlar. Kendini gerçekleştirme etiğinin kurucusu Kierkegaard, Sokrates'in bireylerin ruhsal yönlerini geliştirmek için potansiyellerinin farkına varmaları gerektiği fikrini de uygulamaktadır. Eğer yanlış bir fikre sahipseniz, içindeki potansiyeli fark etme cesaretine sahip olamazsınız. Çünkü bireysellik gereklidir ama her iki düşünürün de yaşadığı çağda insan ancak topluluk içinde yaşayabiliyor, yani bağımsız olmaktan uzaktır. Topluma katı bir bakış açısı, insanların kendilerine emredilen hayatı sorgusuz sualsiz kabul etmelerine yol açmış ancak Sokrates, aklınızı kullanırsanız hayatın anlamını bulabileceğinize inanıyor ve size neler yapabileceğinizi öğretiyor. Ona göre insanı gerçek insan yapan, hayatı yaşamaya değer kılan, özü akıl olan, manevi yanıdır. Manevi yanı demişken Kierkegaard'ın Hıristiyanlık ile ilgili görüşlerine de bu anlamda yer verebiliriz.

Kierkegaard insanlara Hıristiyanlık hakkında bildiklerinin doğru olmadığını gösterirken, onlara kendileri ve varoluşları hakkında bir şeyler yapmaları konusunda ilham vermeye çalışır. Kierkegaard, Hıristiyanlık ile Hıristiyan dünyasını birbirinden ayırır. Hegel'e yönelik eleştirisinin temeli, dini ve Hıristiyanlığı felsefeye ve diyalektik sürece bağımlı hale getirmesidir. Kierkegaard, Hıristiyanlığın Kilise 'den ziyade İncil'den ve İsa'nın hikâyesinden anlaşılması gerektiğine inanır. Ona göre Hıristiyan dünyası, sosyo-politik ya da tarihsel açıdan rahipler tarafından ifade edilen Hıristiyanlıktır. Kilisenin propagandasını yaptığı bu Hıristiyanlık biçimi, ideal bir şekilde yaşanması gereken Hıristiyanlıktan çok farklıdır. Sorun, bu Hıristiyanlıkta nasıl gerçek bir Hıristiyan olunacağıdır. Kierkegaard'a göre Hıristiyanlığın doktrin haline gelmesinde Hıristiyan dünyası büyük rol oynamış ve Hıristiyanlığın doktrin haline gelmesinden bu yana insanlarla Tanrı arasındaki ilişkinin koptuğunu ifade etmektedir.

### 3.2. KIERKEGAARD VE VAROLUŞÇULUK

Varlık sorunları tarih boyunca insanların ilgisini çekmiş ve çeşitli filozoflar tarafından farklı açılardan incelenmiştir. Örneğin Sokrates öncesindeki filozoflar arasında yer alan Anaksimandros, varlığın "arkhe"si olarak "a peiron"u göstermiş ve şeylerin ilksel ve tanrısal birliklerden ayrılarak doğup diğer varlıklara ulaşmalarının dine aykırı olduğuna inanmıştır. Buna göre, varoluş Tanrısal, ilksel kökenin terk edilmesi sonucu oluşan bir kayıptır. Platon'a göre ise, varlık felsefesi bir var olandan, var olan bir gerçeklikten hareket etmelidir. Platon'un felsefi düşünceleri, varlığın temelinde yatan öz ve varoluş ilişkisini anlamaya yöneliktir. Bu nedenle Platon'un varlık kavramı, öz ve varoluş arasındaki ilişkiyi vurgulayan bir anlayışı kapsamaktadır (Çavuşoğlu, 2017: 773).

Descartes öncesi Ortaçağ'da varoluş üzerine düşünceler genellikle Tanrı'nın varlığı üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak Descartes'in düşünüyorum o halde varım sözüyle varoluş düşüncesine getirdiği yeni boyut, ruh ve beden birliğini vurgulamıştır. Bu bağlamda insan, düşünen bir öz veya ruh olarak görülmüştür ve Descartes, bu perspektifi Tanrı kavramına dayanarak açıklamaya çalışmıştır (Çavuşoğlu, 2017: 773).

Kant ise Descartes'in görüşlerini eleştirerek, bilgiye dayanmayan hiçbir şeyin güvenilir olamayacağını savunmuştur. Kant'a göre, varoluşun temelleri bilgiye dayanmalıdır ve bu temellerin sağlam olması gerekmektedir. Bu bağlamda Descartes'in varoluş düşüncesi, Kant tarafından sorgulanmış ve eleştirilmiştir.

Varoluş beslenmesindeki bu değişimler, gelenekselden Aydınlanmaya geçiş süreci daha da belirgin hale gelmiştir. Aydınlanma döneminde, doğanın beslenmesinden daha çok insanın özgürlüğüne, haklarına ve etkilerine ulaşma sürecine odaklanılmıştır.

Bu dönemde, rasyonalizm ve ampirizm gibi yayılan akımlar da varoluşun şifasına yeni bakış açıları ortaya çıkarmıştır. Aydınlanma döneminde varoluş eşitliği, insanın düşünme yeteneği, özgürlüğü ve kapsamına ulaşma çabaları üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu dönemde, insanın varoluşu ve bilinci üzerine yeni tartışmalar ortaya çıkmıştır.

Varoluşçuluk formülü tarihi boyunca farklı dönemlerde farklı anlayışlar ve yaklaşımlar ile gelişmiştir. Aydınlanma süreçlerine kadar olan süreçte varoluş belirtileri, Tanrının yeteneklilerin özgürlüklerine ve yeteneklerine ulaşma çabalarına kadar geniş bir yelpazede ele alınmıştır. Bu dönemlerdeki değişimlerin farklı perspektifleri, varoluşun zenginliğini ve çeşitliliğini ortaya çıkarmıştır.

Baktığımız zaman varoluşçuluk, evreni anlamanın genel sistemine karşı bir harekettir. Geleneksel felsefe varoluşla ilgili gerçekleri elde etmeye çalışır. İnsanın değişmez bir doğası olduğu ve özün varlıktan önce geldiği iddia eder. 19. yüzyıldan itibaren bilime olan aşırı güven, bilimin her türlü sorunu çözebileceği inancını doğurur. Ancak bu dönemde bilimin insana zararlı olduğu inancı halk arasında tartışmalara neden olmaya başlar. Çünkü bilimin gelişmesi, ağır silahların üretilmesi ve bu silahların dünya savaşlarında kullanılması, bilimin insanlara zararlı olduğu yönündeki görüşünü destekler.

Doğa bilimleri ve teknolojinin 19. yüzyıldaki zaferi bu bakış açısıyla tanımlanır. Bu dönemde akla olan inancın yerini teknik akıl aldı. Bilim insanlardaki kaygı duygusunu gideremez. Bilim söz konusu olduğunda birleştirici bir faktör yoktur. Birleştirici bir unsurun olmayışının nedenini Nietzsche "bilim bir fabrikadır" düşüncesi ile açıklar. Nietzsche'ye göre bir yandan teknolojik zekâ hızla gelişiyor, diğer yandan insan idealleri ve değerleri çöküyor. İnsanın artık böyle bir ilerlemeye ayak uyduramayacağını belirterek insanın kendine yabancılaşmaya başladığını ifade eder (Yaman, 2016: 18).

Nietzsche'nin düşünceleri, insanın teknolojik ilerlemelerle başa çıkamaması ve bunun sonucunda kendine yabancılaşması konusundaki endişeleriyle sınırlı kalmamıştır. O, aynı zamanda modern dünyanın değerlerinin çöküşünü de ele alır. Nietzsche'ye göre, modern toplumun değerleri, geleneksel din ve ahlakın kaybolmasıyla birlikte anlamsızlaşmış ve bireyin hayatına rehberlik edemez hale gelmiştir. Bu bağlamda, nihilizm kavramı ortaya çıkar: hayatın objektif bir anlamı veya değeri olmadığı düşüncesi. Nietzsche, "Tanrı öldü" ifadesiyle bu durumu özetler ve modern insanın bu boşlukla yüzleşmesi gerektiğini savunur.

Nietzsche'nin bu görüşleri, varoluşçuluk (existentialism) olarak bilinen felsefi akımın temellerini oluşturur. Varoluşçuluk, özellikle 20. yüzyılda Jean-Paul Sartre ve Martin Heidegger gibi filozoflar tarafından geliştirilmiştir. Sartre, "varoluş özden önce gelir" ifadesiyle varoluşçuluğun temel prensibini dile getirir. Bu anlayışa göre, insanın özü, yani kimliği ve anlamı, doğuştan belirlenmiş bir şey değildir; insan, kendi varoluş sürecinde kendi özünü yaratır. Sartre, bu düşünceyle insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu vurgular. İnsan, kendi seçimleri ve eylemleriyle kim olduğunu belirler ve bu süreçte mutlak özgürlüğe sahiptir. Ancak bu özgürlük, aynı zamanda büyük bir sorumluluk ve kaygı kaynağıdır, çünkü insanın varoluşu kendi seçimlerine ve eylemlerine bağlıdır.

Heidegger ise varoluşu daha ontolojik bir düzlemde ele alır. Onun temel eseri "Varlık ve Zaman"da varoluşun anlamını ve insanın varoluş biçimini (Dasein) araştırır. Heidegger'e

göre, insanın varoluşu, dünyada olma durumu ile belirlenir. Bu bağlamda, insanın varoluşu, dünyadaki diğer varlıklarla olan ilişkisi ve bu ilişkilerin anlamı üzerinden anlaşılabilir.

Kierkegaard, Birinci Dünya Savaşı öncesinde yaşamış ve özellikle iki dünya savaşı arasında hızla yayılan varoluşçu felsefenin öncüsü olarak bilinir. Kierkegaard'ın varoluşçu olarak anılmasının sebebi, felsefesinin insanın varoluşunun anlamını ve bu varoluşun özelliklerini şekillendirmesi etrafında dönmesidir (Yaman, 2016: 18). Heidegger'inki gibi Kierkegaard'ın hedefi de felsefenin odağını akıl ve bilgidan akıl ve varlığa kaydırmak olacaktır.

Kierkegaard'a göre felsefe tarihi, soyut mantıksal yapılardan ibaret olmuş, dolayısıyla bireyler ve onların yaşamları göz ardı edilmiştir. Ona göre varoluş somut ve öznel insan yaşamıdır. Bu nedenle hiçbir şey bize duygulardan daha öznel bir insan yaşamı veremez. Böylece duygular insanları anlamak ve açıklamak için en iyi araçlar haline gelir. Kierkegaard'ın kaygısı, Heidegger 'in ölümü, Sartre'ın mide bulantısı ve Camus'un saçmalığı, varlık serüvenindeki duygusal aşırılıkların örnekleridir. Biz biliyoruz ki Kierkegaard'ın korku, huzursuzluk, umutsuzluk ve titreme gibi ruh halleriyle uğraşmasının nedeni karamsarlığı değil, tüm bu durumların hayatın gerçekliğinde var olması ve sonucunun insani olmasıdır (Durakoğlu, 2007: 8).

Kierkegaard, o dönemde hâkim olan geleneksel felsefi sistemlerin aksine, bireyin merkezi karakter olduğu bir felsefe önererek işe başlar. Kierkegaard'a göre birey bir paradokstur. Geleneksel felsefe ve Hıristiyanlık bu paradoksu görmezden gelmeye çalışır. Bu nedenle Kierkegaard'ın felsefesinin büyük bir kısmı, felsefe ve teolojideki rasyonaliteye olduğu kadar nesnel hakikat kavramına, yani herkes tarafından doğru olarak kabul edilen genel hakikate yönelik de bir saldırıdır (Yaman, 2016: 26).

Kierkegaard'ın temel vurgusu, bireyin kendi varoluşunu kendi seçimleri ve inançları ile şekillendirmesi gerektiğidir. Onun eserlerinde, bireyin varoluşsal kaygısı ve bununla nasıl başa çıkabileceği üzerine derinlemesine analizler bulunur. Kierkegaard'a göre, birey, Tanrı'ya olan inancı aracılığıyla kendi varoluşsal anlamını bulabilir ve bu süreçte kendi özgürlüğünü gerçekleştirebilir. Bu düşünceler, varoluşçuluğun temelinde yatan bireysellik ve öz-yaratım kavramlarını beslemiştir. İnsan, kendi gerçekliğini kavramak için içsel bir yolculuğa çıkar ve bu yolculuk, özgürlük ve sorumluluk duygusuyla şekillenir. Kierkegaard'a göre, insanın özü, varoluşunun derinliklerinde yatar ve bu özü bulmak, insanın kendisiyle yüzleşmesi ve kendi varlığını kabul etmesiyle mümkün olur.

Varoluşçu düşüncenin temel prensiplerinden biri de anlam krizidir. Kierkegaard'a göre, insanın varoluşsal gerçekliği, anlam arayışıyla şekillenir ve bu arayış, çoğu zaman çatışmalarla dolu bir deneyimdir. İnsanın varoluşsal anlamı bulma çabası, onun özgürlüğü ve sorumluluğuyla yakından ilişkilidir ve bu çaba, kişinin kendi varlığını anlamlandırma sürecinde belirleyici bir rol oynar.

Varoluşsal anlam arayışı sürecinde, bireyin karşılaştığı temel zorluklardan biri yukarıda bahsettiğimiz gibi özgürlük ve sorumluluk arasındaki dengeyi kurmaktır. Kierkegaard'a göre, özgürlük, bireye kendi yaşamını şekillendirme gücü verirken, aynı zamanda bu özgürlüğün getirdiği sorumluluk yükü, bireyin üzerinde büyük bir baskı oluşturur. Bu baskı, bireyin anlam krizi yaşamasına ve varoluşsal kaygılarla yüzleşmesine neden olabilir. Ancak, bireyin bu kriz ve kaygılarla başa çıkabilmesi, özgürlüğünü bilinçli bir şekilde kullanması ve sorumluluklarını kabul etmesiyle mümkündür. Kierkegaard, bu çabanın, bireyin varoluşsal gerçekliğini ve insan olma deneyimini derinleştirdiğini savunur.

Kierkegaard'ın başlattığı bireysel varoluşun ve inancın vurgusu, varoluşçuluğun modern dünyada geniş bir yankı bulmasına zemin hazırlamıştır. 20. yüzyılın varoluşçuları, bu bireysellik ve özgürlük temalarını, modern dünyanın getirdiği teknolojik, toplumsal ve kültürel değişimlerle birlikte ele almışlardır. Sartre ve Camus gibi varoluşçular, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin karamsarlığı ve yabancılaşması içinde insanın varoluşsal kaygılarına dair derinlemesine incelemeler yapmışlardır.

Bu dönemde, varoluşçuluğun etkisi sadece felsefi tartışmalarla sınırlı kalmamış, edebiyat, sanat ve psikoloji gibi çeşitli alanlara da yayılmıştır. Varoluşçu edebiyat, bireyin anlamsızlık ve yabancılaşma karşısında kendi anlamını yaratma mücadelesini işlemiştir. Albert Camus'nün Yabancı ve Sartre'ın Bulantı gibi eserleri, modern insanın varoluşsal kaygılarını edebi bir dille anlatmıştır.

Kierkegaard'ın bireyin özgürlüğü, inancı ve varoluşsal kaygıları üzerine düşünceleri, varoluşçuluğun temel taşlarını oluşturmuş ve bu felsefi akımın gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Onun düşünceleri, Nietzsche, Sartre ve Heidegger gibi filozoflar tarafından daha da geliştirilmiş ve modern dünyadaki insanın varoluşsal sorunlarını anlamaya yönelik derinlemesine analizler sunmuştur. Varoluşçuluk, bireyin kendi varoluşunu ve anlamını yaratma mücadelesini merkeze alarak, felsefi, edebi ve kültürel alanlarda geniş bir etki yaratmaya devam etmiştir.

### 3.3. KIERKEGAARD VE VAROLUŞUN EVRELERİ

Kierkegaard, 19. yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olarak bilinir ve felsefesi, özellikle de varoluşçuluk ve din felsefesi alanlarında derin etkiler bırakmıştır. Onun varoluş evreleri kavramı, insanın yaşamı boyunca geçirdiği farklı ruhsal aşamaları ve bu aşamalardaki anlam arayışını ele alır ve bize Kierkegaard'ın varoluşçu felsefesinin temel prensiplerini de yansıtır. Bu bölümde Kierkegaard'ın varoluş evrelerini derinlemesine inceleyeceğiz ve bu evrelerin insanın varoluşsal yolculuğundaki rolünü anlamaya çalışacağız.

Kierkegaard, varoluşun evrelerini insan yaşamındaki temel tutumları ve varoluşsal durumları açıklamak için oluşturur. Bu evreler, bireyin kendi varoluşunu anlaması ve otantik bir yaşam sürmesi sürecinde karşılaştığı farklı aşamaları temsil eder. Kierkegaard'a göre bu evreler, bireyin varoluşsal anlamda olgunlaşması ve nihai olarak özgün bir benlik haline gelmesi için gereklidir. Bu anlamda her evre, bireyin kendini daha derinlemesine tanımasına ve özgün benliğine ulaşmasına yardımcı olur.

Ya/Ya Da ve Korku ve Titreme gibi eserler, Kierkegaard'ın varoluşçuluk ve ev kavramı üzerine düşüncelerini derinlemesine incelediği önemli metinlerdir. Bu eserlerde Kierkegaard, insanın farklı evrelerdeki varoluşsal deneyimlerini ve bu deneyimlerin anlamını tartışır. Örneğin, Korku ve Titreme'de, Kierkegaard, İbrahim'in Tanrı'nın emri doğrultusunda oğlu İshak'ı (ki bu olay İslâm literatüründe İsmail ile anlatılır) kurban etme deneyimini inceler ve ahlaki evrenin ötesine geçen bir varoluşsal korkuyu ele alır. Ya/Ya Da ise estetik ve etik yaşam biçimleri arasındaki farkları karşılaştırarak bireyin varoluşsal seçimlerini tartışır.

Kierkegaard'ın varoluşun evreleri düşüncesi, Hegel'in felsefesine karşı dolaylı bir polemiktir (Gürdal, 2010: 61). Çünkü Kierkegaard, Hegel'in diyalektik ve sistematik felsefesine karşı daha bireysel ve varoluşsal bir yaklaşımı savunur. Hegel, tarihin ve düşüncenin evrensel bir mantık ve zorunluluk içinde ilerlediğini öne sürerken, Kierkegaard bireyin varoluşsal deneyimini ve seçimlerini merkeze alır. Yani bu polemik aslında "gerçeklik bilgidir" tezine karşı yürütülen gizli bir polemiktir (Gürdal, 2010: 61).

Hegel, gerçekliği tarihsel ve evrensel bir süreç olarak ele alırken, bilgiyi de bu sürecin bir ürünü olarak görür. Ona göre gerçeklik, düşüncenin ve bilginin diyalektik gelişimiyle anlaşılabilir. Ancak Kierkegaard, bu tür bir evrensel ve sistematik yaklaşımın bireysel varoluşun karmaşıklığını ve özgünlüğünü göz ardı ettiğini düşünür.

Kierkegaard, “var olan bireysellikler” (Gürdal, 2010: 61) kavramıyla, her bireyin özgün deneyimlerini ve varoluşsal gerçekliğini vurgular. Ona göre, gerçeklik sadece evrensel bir sistem içinde anlaşılabilir; çünkü her bireyin yaşadığı deneyimler ve içsel gerçeklikleri farklıdır. Bu bağlamda Kierkegaard, gerçekliğin sadece tarihsel ve evrensel bir süreç olarak değil, aynı zamanda bireyin öznel deneyimleri ve kişisel varoluşuyla da ilişkili olduğunu savunur.

Bu perspektiften bakıldığında Kierkegaard’ın polemiği aslında gerçeklik anlayışıyla ilgili bir eleştiri olarak ortaya çıkar. Ona göre gerçeklik sadece bir sistem içinde değil, aynı zamanda bireyin öznel deneyimleriyle de ilişkilidir ve bu nedenle sadece bilgi yoluyla kavranamaz. Böylece Kierkegaard’ın polemiği, “gerçeklik bilgidir” tezine karşı, bireyin özgün varoluşunu ve deneyimlerini vurgulayan bir alternatif sunar.

Concluding Unscientific Postscript (tam adıyla Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments / Bilimsel Olmayan Yazının Sonlandırılması ya da Felsefi Fragmanlara Bilimsel Olmayan Son Yazının Sonlandırılması) ve Ya/Ya Da eserlerinde, Kierkegaard (Victor Eremita müstear adıyla) Hegel’in “dışsal içseldir, içsel dışsaldır” şeklindeki diyalektik formülasyonuna eleştirel bir perspektiften yaklaşır. Hegel’e göre bireyin içsel yaşamı (düşünce, ruh, zihin) ve dışsal gerçeklik (tarih, toplum, dünya) birbirine diyalektik bir ilişkiyle bağlıdır ve birbirlerini tamamlayarak ilerlerler. Ancak Kierkegaard, bu tür bir bütünleştirici ve sistematik yaklaşımın bireyin özgün ve özgür varoluşunu göz ardı ettiğini düşünür. Kierkegaard söz konusu eserinde okuyucuya seslenerek Hegel’in “dışsal içseldir, içsel dışsaldır” söyleminin doğruluğunu sorgular. Burada amaç, Hegel’in sisteminin bireyin öznel ve kişisel deneyimlerini yeterince hesaba katmadığını göstermektir. Kierkegaard’a göre insan varoluşu, Hegel’in öne sürdüğü gibi, sadece diyalektik bir sürecin parçası olamaz; çünkü bireysel varoluş, özgün kararlar ve kişisel sorumluluklarla doludur.

Kierkegaard’ın eleştirisi, Hegel’in felsefesinin insanın varoluşsal gerçekliğini tam olarak kavrayamadığı noktasına odaklanır. Bireyin içsel deneyimleri, seçimleri ve duyguları, Hegel’in sistematik ve nesnel felsefesiyle tam anlamıyla örtüşmez. Kierkegaard, bireyin varoluşunu anlamak için daha subjektif ve kişisel bir yaklaşıma ihtiyaç olduğunu savunur. Bu bağlamda, Hegel’in “dışsal içseldir, içsel dışsaldır” ifadesi, Kierkegaard için insanın karmaşık ve özgün varoluşunu yeterince açıklayamayan bir formüldür.

Sonuç olarak, Kierkegaard'ın varoluşun evreleri düşüncesi, bireyin özgün varoluşsal deneyimini ve kişisel sorumluluğunu vurgulayan bir yaklaşım sunar ve bu yönüyle Hegel'in evrenselci ve sistematik felsefesine karşı bir eleştiri niteliği taşır.

### 3.3.1. Estetik Evre

Estetik evre, bireyin yüzeysel ve geçici tatminlerle yaşadığı bir dönemdir. Kierkegaard'a göre bu aşama, bireyin daha derin bir anlam arayışına yönelmesi için bir başlangıç noktasıdır. Kişi estetik evrede hayatı zevkler ve hoşnutluklar doğrultusunda yaşar (Solomon, 2020; 173). Anın tadını çıkarmak ve estetik zevkleri tatmin etmek, bu evredeki temel amaçtır (Manav ve Gürdal, 2013: 70). Estetik yaşam tarzı, sürekli bir tatminsizlik ve boşluk hissi ile sonuçlanır, çünkü zevkler geçicidir ve kalıcı bir anlam sunmaz. Yani bu evrede insan, anlamı sadece duyuşsal zevklerde bulmaya çalışır ve sorumluluktan kaçınır.

Bu alanın estetik olarak adlandırılmasının sebebi, arzu ve imgelemin yarattığı çok yönlü olasılıkların sanatta karşılığının olmasıdır (Cauly, 2006: 106). Sanat, estetik evrede önemli bir yer tutar. Çünkü estetik evre de yaşayan insan, tatmin arayışı içindedir. Bu anlamda sanat eserleri, insanın duyuşsal ve estetik tatmini için bir araç olarak görülür. Ancak sanatın sınırları ve sanat eserlerinin geçici doğası Kierkegaard'ı rahatsız eder. Çünkü sanat eserleri, estetik hazlar ve duyuşsal deneyimler sağlasa da bu deneyimler geçicidir ve gerçek anlam ve mutluluğa ulaşmada yetersiz kalabilirler. Kierkegaard'a göre gerçek anlam ve mutluluk, estetik evreden çıkıp etik evreye geçişle mümkün olabilir (Kierkegaard, 2020: 31-32).

Kierkegaard, Ya/Ya da adlı eserinde estetik varoluş aşamasını "Bir Baştan Çıkarıcının Günlüğü" bölümüyle ele alır. Bu bölümde, Johannes ve Cordelia arasındaki ilişki üzerinden estetik yaşam tarzı betimlenir. Johannes, estetik bir birey olarak hayatını haz ve zevk üzerine kurar. Ancak onun aldığı zevk, doğrudan duyuşsal deneyimlerden değil, bu deneyimlerin yansımalarından kaynaklanır. Johannes, bir kadını baştan çıkarmaktan keyif alır; ancak onun asıl amacı kadını elde etmek değildir. Bunun yerine, farklı düşünceler geliştirerek ve oyunlar oynayarak kadını etkilemenin yollarını arar (Kierkegaard, 2020: 12). Cordelia'nın kendisini baştan çıkarma yeteneği, Johannes için bir tutku haline gelir ve bu durum onun entelektüel ve şiirsel bir karakter kazanmasını sağlar. Kendi kimliğini yaratma arzusu taşıyan Johannes, anlık hazların cazibesine direnemez ve bu yönüyle estetik yaşamın temel niteliğini sergiler. Kierkegaard'a göre, estetik aşama, insanı sürekli mutluluğa ulaştırmaz; aksine, bireyin hakikatle yüzleşmesini engelleyerek geçici tatminler sunar.

Kierkegaard, estetik varoluşun farklı yönlerini göstermek adına çeşitli kavramsal karakterler kullanır. Bu çeşitlilik, estetik yaşamın yalnızca belirli bir yönüyle ele alınmasının, diğer boyutların gözden kaçırılmasına neden olabileceğini gösterir. Estetik evre yalnızca bedensel hazlara düşkünlükle sınırlı değildir; aynı zamanda farklı deneyim ve yaşam biçimlerini de kapsar. Bu nedenle, estetik aşamanın karmaşıklığını tam anlamıyla kavrayabilmek için farklı kişilik tipleri ve yaşantılar göz önünde bulundurulmalıdır. Kierkegaard'ın amacı, estetik varoluşun zenginliğini ve çeşitliliğini ortaya koymak, farklı figürler aracılığıyla bu aşamayı daha iyi anlamayı sağlamaktır (Gürdal, 2010: 65).

Baştan Çıkarıcının Günlüğü'nde Johannes, yüzeyde yalnızca kadınları baştan çıkaran ve onları birer araç olarak gören biri gibi görünse de, aslında karakterinin daha derin boyutları vardır. Johannes, anlık hazlara ve duygusal tatminlere odaklanan bir yaşam sürse de, bu tavrının ardında farklı içsel çatışmalar bulunur. Onun amacı yalnızca tensel zevkler olmayabilir; belki de hayatın anlamını aramak, varoluşsal bir boşluktan kaçmak veya kendi iç dünyasındaki eksiklikleri tamamlamak gibi daha derin kaygılar taşımaktadır. Bu bağlamda, Johannes'i yalnızca yüzeysel bir baştan çıkarıcı olarak görmek yeterli değildir; onun çelişkileri ve içsel karmaşıklıkları, estetik evrenin derinliğini kavrayabilmek açısından önemli ipuçları sunar.

Bu perspektif, estetik yaşam tarzını sadece geçici hazlarla sınırlı bir anlayış olarak değil, aynı zamanda bireyin içsel çatışmalarıyla şekillenen çok yönlü bir deneyim olarak ele almayı gerektirir. Kierkegaard'ın estetik aşamayı farklı figürler aracılığıyla betimlemesi, onun bu karmaşıklığı vurgulama çabasının bir sonucudur.

### **3.3.2. Etik Evre**

Ya/Ya Da adlı eserde Kierkegaard, etik ve estetik yaşam tarzlarını karşılaştırarak etik evrenin önemini vurgular. Bu eserde, estetik yaşam tarzıyla etik yaşam tarzı arasında bir seçim yapma gerekliliği ve bu seçimin kişinin yaşamını nasıl etkileyebileceği tartışılır.

Estetik yaşam tarzı için, anlık zevkler ve duygusal tatminler üzerine kurulu, kişi, hayatını anın keyfine vararak geçirir ve sorumluluklarını göz ardı edebilir demiştik. Ancak etik yaşam tarzı, ahlaki değerlere ve sorumluluklara önem verir. Kişi, yaşamını ahlaki ilkeler doğrultusunda yönlendirir ve toplumsal sorumluluklarını yerine getirmeye çalışır. Kierkegaard, Ya/Ya Da'da bu iki yaşam tarzı arasında bir seçim yapmanın kişinin yaşamında derin etkileri olabileceğini ve bu seçimin insanın kendisi ve toplum üzerinde önemli sonuçları olabileceğini vurgular. Yani sadece bireyin kendi hayatını değil, aynı zamanda toplumu da

derinden etkileyebileceğini belirtir. Bu bağlamda, bireysel tercihlerden çok toplumsal etkiler ön plana çıkar. (Cauly, 2006: 121). Bu nedenle, kişinin etik evreni seçerek ahlaki değerlere ve sorumluluklara uygun yaşamını sürdürmesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda eserin özünde etik evrenin, ahlaki değerlere ve sorumluluklara dayalı yaşam tarzının, estetik yaşam tarzına tercih edilmesi gerektiği savunulduğu görülür (Kierkegaard, 2020: 120-225).

Etik evre, insanın içsel zenginliğini ve ahlaki bilincini geliştirmesine yardımcı olur. Kişi, etik evrende doğru kararlar alarak kendini gerçekleştirebilir (Kierkegaard, 2013b: 8) ve toplumda olumlu bir etki yapabilir. Bu nedenle, Kierkegaard'ın felsefesinde etik evrenin önemi büyüktür ve insanın yaşamında merkezi bir konumda yer alır. Zaten Kierkegaard'a göre de Ya/Ya Da eserinde asıl önemli olarak vurgulanan etik olandır (Kierkegaard, 2020: 762).

Etik evrenin vurgulanmasıyla birlikte, Kierkegaard'ın eserlerinde sıkça görülen bir tema da insanın içsel çatışmaları ve kendisiyle yüzleşmesidir (Kierkegaard, 2020: 295). Etik aşama, insanların bu iç çatışmaları aşmalarına ve ahlaki olarak neyin doğru olduğunu bulmalarına yardımcı olur. Bu bağlamda Kierkegaard felsefesinde etik aşama, insanın içsel dönüşümüne ve gerçek kurtuluşuna giden yol olarak önemli bir rol oynar. Kierkegaard, insanlık durumuyla ilgili derin soruları gündeme getirmeyi ve ele almayı amaçlıyordu. İnsanlar özgürlük, sorumluluk, varoluşun anlamı gibi konularda içsel çatışmalar yaşarlar ve bu çatışmalarla yüzleşmek zorundadırlar (Kierkegaard, 2020: 325-355). Kierkegaard, insanın iç çatışmalarının çoğunlukla düşüncelerle eylemler arasındaki boşluktan kaynaklandığına inanıyordu. Kişi, yapması gerekenle yaptığı arasında çatışma yaşayabilir. Örneğin ahlaki değerlere uygun hareket etmekle kişisel çıkarlar arasında çatışma yaşanabilir. Bu çatışma insan kalbindeki bölünmeleri ve karmaşıklıkları ortaya çıkarır.

Kierkegaard'ın eserlerinde, insanın bu içsel çatışmaları aşabilmesi ve doğru kararlar alabilmesi için kendisiyle yüzleşmesi gerektiği vurgulanır. İnsanın kendi iç dünyasını ve değerlerini sorgulaması, hayatının anlamını keşfetmesi, kendisiyle ilişkisini derinlemesine anlaması gerekir. Bu süreçte içsel çatışmaları aşmak için cesaret, dürüstlük ve içsel dönüşüm gerekir.

Ahlaki bir yaşam tarzı, insanın huzurlu bir iç dünyaya sahip olmasını ve ahlaki ilkelere uygun hareket etmesini sağlar. Bu şekilde insan içsel çatışmalarıyla yüzleşip gerçek özgürlüğe kavuşur. Bu bağlamda Kierkegaard felsefesinin etik boyutu içsel dönüşümüne ve gerçek özgürleşmeye giden yolda önemli bir rol oynar.

İnsanın iç çatışmaları çoğu zaman hayatın anlamı, özgürlük, sorumluluk ve kişisel seçimlerin sonuçları gibi derin konuları içerir. Kierkegaard, insanların bu çatışmalarla yüzleşmeleri ve onları anlamaları gerektiğine inanıyordu. Ancak bu içsel çatışmaların üstesinden gelmek kolay değildir. İnsan, sık sık korku, belirsizlik ve endişeyle karşı karşıya kalır. Etik evre, bu içsel çatışmaların bir çözümü olarak ortaya çıkar.

Estetik varoluş evresinde bahsettiğimiz Johannes karakteri gibi Kierkegaard'ın "Yargıç Wilhelm" figürü de etik varoluş alanının temsilcisi olarak önemli bir rol oynar. Wilhelm, Kierkegaard'ın Ya/Ya Da'sında estetik ve etik varoluş biçimleri arasındaki farkları tartıştığını söylemiştik. Estetik varoluş biçimi, bireyin anlık hazlara ve duygusal doyuma odaklandığı, yüzeysel ve geçici bir yaşam tarzını temsil ederken, etik varoluş biçimi, bireyin sorumluluk, bağlılık ve toplumsal normlara uygun bir yaşam sürmesini içermektedir.

Yargıç Wilhelm, evlilik kavramını bu etik bağlamda ele alır. Ona göre evlilik sadece iki bireyin birbirine duyduğu romantik duyguların ötesinde, toplumsal ve ahlaki bir kurumdur. Evlilik, öznel duyguların nesnel bir kurumla birleşmesi anlamına gelir. Bu birleşme, bireylerin birbirlerine ve topluma karşı sorumluluklarını yerine getirdikleri, bağlılık ve sadakatin ön planda olduğu bir ilişki biçimidir (Taşdelen, 2004: 206-207).

Wilhelm, evliliği etik bir görev olarak görür (Kierkegaard, 2020: 420). Bu görev, bireylerin kendi arzularını ve kişisel çıkarlarını aşarak, karşılıklı saygı, anlayış ve destek üzerine kurulu bir birliktelik yaratmayı gerektirir. Evlilik, bireylerin kendi bireysel kimliklerini korurken, aynı zamanda ortak bir yaşam inşa etmelerini sağlar. Bu ortak yaşam, kişisel gelişim ve ahlaki olgunlaşma için bir zemin sunar. Ayrıca Wilhelm'e göre evlilik, estetik varoluş biçiminden etik varoluş biçimine geçişin önemli bir aşamasıdır (Kierkegaard, 2020: 480). Estetik varoluş biçiminde bireyler anlık hazlar peşinde koşarken, etik varoluş biçiminde bireyler uzun vadeli taahhütler ve sorumluluklar üstlenirler. Evlilik, bu bağlamda, bireylerin daha derin, daha anlamlı ve daha kalıcı bir yaşam inşa etmelerine olanak tanır.

Her ne kadar etik varoluş evresinde birey özgürlüğünün farkında olsa da tıpkı estetik varoluş evresindeki birey gibi bir süre sıkıntı ve umutsuzluğun içinde yer almaya başlar (Oruç, 2022: 69). Yani etik yaşam, bireye belirli bir düzen ve sorumluluk kazandırsa da, zamanla bu düzenin içinde bir tür tatminsizlik veya boşluk hissi doğabilir. Birey, etik kurallara bağlı kalarak anlam bulmaya çalışsa da bu anlamın sınırlı olduğu ve nihayetinde yeni bir sorgulama sürecine gireceği kaçınılmazdır. Çünkü birey zamanla dışsal olaylar ve içsel çatışmalar nedeniyle etik çerçevenin yetersiz kaldığını fark eder. Etik evre akılcıdır,

ancak birey her zaman akılcı durumlarla karşılaşmaz; irrasyonel olaylar onu sarsabilir. Bu noktada etik evre, bireyin varoluşsal sorunlarını çözemez hale gelir ve birey bir sınır noktasına ulaşır. İşte bu sınır, dinî varoluş evresine geçişin eşiğidir (Kierkegaard, 2020: 854). Dinî varoluş evresi, bireyin toplumun kurallarını aşarak Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurduğu, kendisini tamamen bu bağlamda yeniden tanımladığı bir aşamadır.

### 3.3.3. Dini Evre

Søren Kierkegaard, 19. yüzyılın önde gelen varoluşçu düşünürlerinden biri olarak, dini varoluşun insan hayatındaki merkezi rolünü vurgulamıştır. Hem yaşam öyküsü hem de felsefi metinleri, onun dini varoluş evresine dair düşüncelerini şekillendiren temel kaynaklardır.

Danimarka'da katı bir Protestan çevrede yetişen Kierkegaard, çocukluk yıllarından itibaren yoğun bir dini bilinç geliştirmiştir. Özellikle babasının derin dini inançları ve bu inançlarla birlikte taşıdığı suçluluk duygusu, Kierkegaard'ın Tanrı algısı üzerinde belirleyici olmuştur. Babasının Tanrı'ya yönelik öfkesi ve gençliğinde Tanrı'yı lanetlemiş olmasından kaynaklı ailesinin lanetlendiğine dair inancı, Kierkegaard'ın dinsel sorgulamalarının temelini oluşturmuştur. Bu durum, Tanrı ile doğrudan, kişisel ve çoğu zaman paradoksal bir ilişki biçimi arayışına yönelmesinde etkili olmuştur.

Kierkegaard'ın dini varoluş evresine geçişinde bir başka belirleyici olay ise Regine Olsen ile yaşadığı nişanlılık sürecidir. Kierkegaard, Regine ile olan nişanını ani bir kararla bozarak yaşamını felsefi ve dini düşünceye adanmıştır. Bu karar, onun dini inancını önceliklendirdiği ve dünyevi bağlarını geride bıraktığı bir kırılma noktasıdır. Bu bağlamda, İbrahim'in Tanrı'ya mutlak sadakati doğrultusunda oğlunu kurban etmeye yönelmesiyle Kierkegaard'ın bu kişisel kararı arasında anlamlı bir paralellik kurmak mümkündür.

Kierkegaard'ın Korku ve Titreme adlı eseri, bireysel inancın mutlak karakterini ve dinî olanın, etik olan karşısındaki önceliğini ele alan özgün bir felsefi metindir. Kierkegaard burada, özellikle Hegelci etik anlayışa karşı bir pozisyon geliştirerek, bireyin Tanrı'yla kurduğu doğrudan ilişkiyi önceler. Bu ilişki Kierkegaard'ın terminolojisinde "dinsel varoluş evresi"ni temsil eder. Bu evre, Kierkegaard'ın varoluşsal evreler üçlüsünde estetik ve etik aşamalardan sonra gelen en yüksek düzeydir (Kierkegaard, 2014: 12-15). Bu yüksek düzey, bireyin tüm dünyevi bağlılıklarını, toplumsal normları ve akli açıklamaları bir kenara bırakıp, Tanrı ile kişisel ve doğrudan bir ilişki kurduğu varoluş biçimidir. Kierkegaard, bu ilişkiyi ancak "iman sıçraması" olarak adlandırdığı radikal bir içsel dönüşümle mümkün görür. Korku ve Titreme'de bu durum, Tanrı'nın İbrahim'e oğlunu kurban etmesini buyurmasıyla

örneklenmiştir (Kierkegaard, 2014: 27-33). Bu olay, hem etik normların hem de insanî duyarlılığın aşılması gereken bir sınavdır. İbrahim'in eylemi, dışarıdan bakıldığında etik dışı görünmesine rağmen, Tanrı'ya duyduğu mutlak güven sayesinde iman sıçraması konumuna ulaşmasını sağlar. Kierkegaard burada, dinî evrenin etik olanı askıya aldığına dikkat çeker. Çünkü Kierkegaard'a göre, etik olan tümel olandır; birey ise, dinî varoluşta bu tümele karşı sorumluluğunu askıya alarak, Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurmalıdır (Kierkegaard, 2014: 77). Zira dinî olan, evrensel değerlerin ötesinde, Tanrı ile kurulan bireysel bir bağın ifadesidir. İbrahim'in davranışı, evrensel ahlaka göre bir suç niteliği taşısa da, Kierkegaard bunu imanın sıçramasının paradoksal hareketi olarak değerlendirir (Kierkegaard, 2014: 79). Çünkü İbrahim, Tanrı'nın buyruğuna güvenerek, mantık ve etik çerçevenin ötesinde bir adım atmaktadır.

Dolayısıyla dinî varoluş evresi, bireyin artık rasyonel temellendirmelerle değil, mutlak bir inanç ve teslimiyetle hareket ettiği noktadır. Bu, bireyin yalnızca Tanrı önünde sorumlu olduğu bir özgürlük alanı yaratır. Bundan dolayı Kierkegaard, Hegelci sistemin evrensel akıl merkezli yapısına karşı çıkar. Kierkegaard'a göre Hegel'in Hristiyanlıkla rasyonalizmi uzlaştırma çabaları dini içeriği boşalttığını savunur. Hegel'e göre din, felsefenin bir biçimi ve mutlak aklın bir aşamasıdır. Ancak Kierkegaard'a göre, bu bakış açısı dini "anlaşılır" kılmaya çalışarak onun özündeki "paradoks"u yok saymaktadır (Kierkegaard, 2014: 77-82). Ona göre hakikat, sistematik ve nesnel olanla değil, bireyin içsel tutkusuyla ve özneliğiyle kavranabilir. Tanrı ile birey arasındaki bu öznel ve doğrudan ilişki, başka biriyle paylaşılmaz, anlatılamaz; bu ilişki yalnızca yaşanır (Kierkegaard, 2014: 153-156). Dinî varoluş, bu nedenle, aklın sınırlarını aşan bir sıçrama ile mümkün olur. Bu sıçrama, bireyin kendisini Tanrı'ya mutlak bir şekilde teslim etmesini içerir.

Bu noktada, Sokrates'in "bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir" anlayışı, Kierkegaard'ın yaklaşımını destekleyen felsefi bir zemin sunar (Uyanık, 2016: 30). Çünkü Kierkegaard da, Tanrı'nın bilgisine ve özüne dair akılsal bir kesinlik aramanın, gerçek imanla bağdaşmadığını düşünür. Ona göre Tanrı ile birey arasındaki ilişki, ancak "bilinemez olanı kabul etmek" cesaretiyle kurulabilir.

Modern Hristiyanlık anlayışına yönelik eleştirilerinde de Kierkegaard'ın bu bakışı belirgindir. Modern dönemdeki Hristiyanlık anlayışına yönelttiği eleştirilerle hem teoloji hem de felsefe tarihinde ayrıcalıklı bir yer edinmiştir. Kierkegaard'a göre modern Hristiyanlık, gerçek anlamda dinî bir yaşam pratiğinden uzaklaşmış, biçimsel ve kurumsal bir yapıya

indirgenmiştir. Bu bağlamda o, modern bireyin Tanrı ile kurduğu ilişkiyi samimiyetsiz ve yüzeysel bulur. Hristiyanlığı bir “inanış sistemi” olmaktan ziyade bir “varoluş biçimi” olarak gören Kierkegaard, inancın özünde kişisel bir çaba ve içsel bir mücadele barındırdığını vurgular (Kierkegaard, 2014: 21-27).

Kierkegaard, Hristiyanlığın kurumsal bir din hâline gelmesini, bireysel iman tecrübesini boğan bir unsur olarak görür. Ona göre kilise, Tanrı ile birey arasına giren bir yapı hâline gelmiştir. Özellikle 19. yüzyılın Danimarkalı Lüterci Kilisesi’ni hedef alarak, Hristiyanlığın artık kişisel bir dönüşümden ziyade toplumsal bir aidiyet biçimi olduğunu ileri sürer. Bu nedenle “gerçek Hristiyanlık” yalnızca Tanrı ile kurulan içsel bir ilişkidir ve bu ilişki bireyin mutlak sorumluluğuna dayanır.

*“Çağdaş Hristiyanlık, kendini Hristiyan sanan fakat İbrahim gibi bir iman taşımayan insanlarla doludur” (Kierkegaard, 2022b: 13).*

Bu yüzden Kierkegaard, birçok insanın "Hristiyan olduğunu sanma" hâlini sert bir dille eleştirir. Hristiyanlığın özünün, İsa’nın çektiği ıstırapta ve bireyin Tanrı önünde yaşadığı varoluşsal gerilimde yattığını savunur. Dolayısıyla Hristiyanlık bir "rahatlık dini" değil, sürekli bir iç hesaplaşma ve Tanrı karşısında yalnız kalma tecrübesidir (Kierkegaard, 2004: 102-106). Ona göre, modern Hristiyan birey, bu içsel hesaplaşmadan kaçarak, yalnızca geleneksel ritüellere bağlı bir yaşam süren ve dinin içeriğini sorgulamayan bir figür hâline gelmiştir.

Dolayısıyla Korku ve Titreme’de Kierkegaard, İbrahim’in Tanrı’ya olan mutlak bağlılığını örnek göstererek, gerçek Hristiyanlığın özünde bu tür bir iman bulunduğunu savunur. Modern bireyin İbrahim gibi Tanrı önünde “tek başına durmayı” göze alamadığını, iman yerine bilgiye ve kurumsal yapılara güvendiğini ileri sürer (Kierkegaard, 2014: 35-38). Oysa Kierkegaard’a göre, iman yalnızca bireyin Tanrı ile kurduğu sessiz, derin, tehlikeli bir ilişkidir.

Kierkegaard’ın modern Hristiyanlık eleştirileri, dini yapının özünden uzaklaştığı ve bireyin Tanrı karşısında taşıması gereken sorumluluğu kaybettiği düşüncesine dayanır. Ona göre gerçek Hristiyanlık, ahlaki davranışların ötesinde, bireyin Tanrı ile kurduğu doğrudan ve sarsıcı bir ilişkidir. Hegelci akılcılığa, kilise kurumlarına ve geleneksel dindarlığa yönelttiği eleştirilerle Kierkegaard, inancı yeniden bireyin içsel dramı hâline getirmeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede, onun felsefesi, hem varoluşçuluğun hem de modern din felsefesinin öncüsü olarak değerlendirilmektedir.

## SONUÇ

Varoluşçu felsefenin hem kurucusu hem de ilk biçimlendirici olan Søren Kierkegaard'ın modernizm eleştirisi ve varoluş meselesi incelediğimiz bu çalışmamızda şu sonuçlara ulaştık. Öncelikle filozofumuz sadece varoluşçu felsefenin kurucusu değil, aynı zamanda büyük bir din düşünürü, toplum eleştirmeni, yazınsal ironi ve kurmaca yazın ustasıdır. Kierkegaard varoluş terimini insan için kullanmıştır. Onun için varolmak, belirli bir birey olmak, çabalayan, seçenekleri ya da alternatifleri hesaba katan ve karar veren bir birey olmaktır. Bunun sonucu olarak Kierkegaard her türlü rasyonalist, realist, materyalist ve pozitivist felsefelerden uzak durmuştur. Akli, deneyi ve toplumu ön plana çıkartan felsefelerden uzak durmuştur. Kierkegaard için gerçek felsefe varoluş felsefesidir. Filozofumuz için önemli olan insan yaşamıdır. İnsan yaşamı soyut düşünceye karşı daha önemlidir. Ancak mevcut Hıristiyanlık, Hegelcilik, Alman romantizmi ile modernizm insanı gerçek yaşamından uzaklaştırmıştır. İnsan yaşamının en önemli anları, bireyin bir özne olarak kendisinin bilincine vardığı kişisel anlardır. Kierkegaard bu kişisel ve öznel öğelerin tüm insanlarda ortak olan nitelikleri dikkate alan hem rasyonel soyut felsefeler hem de deneysel felsefeler tarafından açıklanamayacağını görüşündedir. İnsan için önemli olan araçsal akla sahip olmak değil, kişiliğin gelişmesine yardım etmektir. Bu bağlamda çalışmamız, Kierkegaard'ın birey vurgusunu yalnızca tarihsel bir eleştiri olarak değil, bireyin içsel gelişimi ve etik sorumluluğu bağlamında da felsefi olarak tartışmayı amaçlamaktadır.

Kierkegaard'ın tüm bu birbirinden farklı alanlarda düşünce geliştirmesinin temel nedeni Hıristiyanlığa ve modernizme yöneltmiş olduğu eleştirilerdir. O, doğrudan Hıristiyanlığın kendisini değil, Hıristiyanlığın yozlaşmış inanç sistemini Kilise kurumu ve Hıristiyan din adamları üzerinden eleştirmiştir. Hıristiyanlık inancının baştan sona yenilenmesini önermiştir. Bu eleştirileriyle bir yandan din felsefesinin öte yandan da teolojini geleceğine özgün yaşamsal katkılarda bulunmuştur. Kierkegaard'ın modernizme yönelik eleştirileri de bireyi kendi özünden uzaklaştırarak nesneleşmesine ve anonimleşmesine neden olan etkiler üzerinde durarak, onun bireysellik vurgusunun temelini oluşturmuştur. Modernizm sürecinde insanın yaşadığı yabancılaşmadan, umutsuzluktan ve suç duygusundan birey, ancak varoluşa ulaşmakla kurtulmaktadır. Bu açıdan çalışmamız modernizmin birey üzerindeki etkilerinin ve Kierkegaard'ın bu etkileri aşma önerilerinin incelenmesiyle felsefi bir perspektif geliştirmeyi amaçlamıştır. Kierkegaard'ın bu eleştirileri yöneltmesinde



yaşamayı, hayatta her şeyde ironi ile şüpeciliğin kullanılması ve elden geldiğince can sıkıntısından kaçma karşımıza çıkmaktadır. Etik varoluş aşamada evrensel değerler karşısında yerel veya günü birlik modern değerler eleştirilmiştir. Kierkegaard bu düşüncesini İbrahim Peygamberin oğlu İshak'ı kurban etme kararı ve nişanlısı Regine Olsen ile ayrılmasını örnek verir. İbrahim, canı gibi sevdiği oğlu İshak'ı toplumsal normlar öyle dediği için değil, Tanrı'nın buyruğu gereği kurban etmek zorunda olmuştur. Bu aslında bir tür inanç sorgulamasıdır. Kierkegaard açısından inanç yanlış işler yapılmasının fark edilmesiyle başlamaktadır. İnsanın hep yanlış yaptığını veya günah işlemekte olduğunu görmesi Tanrı tarafından insana verilmiş inancın temel koşuludur. Kişinin günahkâr olduğunu görmesi, kendisine karşı günah işlenen bir yüce varlığın bulunması demektir. Bu durum insanı saçma eylemler yapmasına, bir tür kefalet ödemesine neden olmaktadır. Dinsel varoluş aşaması ise, bireyin özelde Hıristiyanlık dinin genelde ise dinin gerçek özüne dönmesini sağlamaktır. Kierkegaard'ın dönülmesini istediği Hıristiyanlık inancı, günah, suç, acılara katlanma, bireysel sorumluluk gibi ağır değerlerin veya bedellerin sonuna dek kararlılıkla yaşanmasından geçmektedir. Gerçek Hıristiyanlık inancı, kesinlikle Kilise'nin dogmalarının peşinden sürüklenmek değildir. Kierkegaard, özellikle dini evrede bireyin Tanrı ile olan ilişkisini merkeze almış ve bireyin özgür seçimleriyle özünü gerçekleştirme süreci vurgulanmıştır. Ancak bu, büyük bir varoluşsal sorumluluğu, o da varoluşsal seçim öncesinde varoluşsal-ontik bir duygu olan kaygıyı canlandırmaktadır. Böyle bir kaygı sorumlulukla birlikte işleneceği için bireyin gerçek özgürlüğünün önünü açacaktır.

Modernizmin eleştirisi bağlamında, çalışmanın ortaya koyduğu bir diğer önemli sonuç, Kierkegaard'ın varoluşçu düşüncenin temel taşlarından biri olarak görülebilecek bireysellik vurgusudur. Kierkegaard'ın birey ve kamusal alan karşıtlığı, modern toplumun birey üzerindeki etkilerine dair güçlü bir eleştiri sunmaktadır. Ona göre, birey ancak kendi öznel hakikatine yöneldiğinde ve toplumsal kalabalıklardan uzaklaşıp kendi varoluşuna odaklandığında özgürleşebilir. Bu bağlamda çalışmamızın ortaya koyduğu bir diğer önemli çıkarım, modernizmin bireyi yalnızca rasyonel bir varlık olarak ele almasının eksik ve sorunlu olduğudur. İnsan, epistemolojik ve ontolojik boyutlarıyla birlikte bir bütün olarak ele alınmalıdır. Kierkegaard'ın modernizm eleştirisi, bu bütünlüğün sağlanamaması durumunda bireyin benlik kaybı yaşayacağına işaret etmektedir. Bu bağlamda çalışmanın sunduğu tartışma, yalnızca Kierkegaard'ın düşüncesinin tarihsel boyutunu değil, aynı zamanda onun çağdaş etik, kimlik ve birey felsefelerine yapabileceği katkıyı da içermektedir.

Sonuç olarak Kierkegaard'ın modernizm eleştirisi ve varoluş meselesi, modern toplumun birey üzerindeki etkilerini anlamak ve bireyin kendi özgün varoluşunu gerçekleştirme yolunda karşılaşılabileceği zorlukları analiz etmek açısından önemli bir perspektif sunmaktadır. Çalışma, modern bireyin Kierkegaard'ın eleştirileri ve önerileri ışığında kendine dair bir farkındalık geliştirmesi gerektiğini önermektedir. Bu farkındalık, bireyin yalnızca modernizmin dayattığı kolektif normları değil, aynı zamanda kendi öznel varoluşsal sınırlarını aşabilmesini sağlayacaktır. Gelecek araştırmalarda Kierkegaard'ın birey ve modernlik anlayışının, postmodern birey sorunları ya da çağdaş kimlik krizleri bağlamında yeniden ele alınması, felsefi tartışmalar açısından derinleştirici katkılar sunabilir.

Kierkegaard 19. yüzyılda yaşamış olmasına rağmen, birey ve toplum hakkındaki düşünceleri günümüzde de aynı ölçüde, hatta daha da fazla geçerliliğini korumaktadır. Bahsettiği "kamu" artık dijital dünyada sosyal medya platformlarında anonim olarak yeniden şekilleniyor. Bu bağlamda Kierkegaard'ın bireylere yönelttiği sorular şunlardır: "Sen kendin misin?" ve "Gerçekten seçiyor musun?" Bunlar günümüz insanı için hâlâ geçerli olan derin varoluşsal sorulardır.

Günümüzde bireyin kimliğini belirleyen en önemli araçlardan biri, dışsal onay ve görünürlüktür. Sosyal medya aracılığıyla şekillenen benlik sunumları, Kierkegaard'ın bireyi "kamuya" teslim ettiği yönündeki eleştirileriyle birebir örtüşmektedir. Birey artık kendini içsel değerler üzerinden değil, çoğunluğun onayını alabilecek imgelerle inşa etmektedir. Kierkegaard'ın bireyin kendi varoluşunu 'tek başınalık' ve 'içsel muhasebe' yoluyla gerçekleştirebileceği yönündeki düşüncesi, bu açıdan bugünün bireyine yöneltilmiş sert bir eleştiri olarak okunabilir. Çünkü Kierkegaard'a göre birey, ancak kalabalığın dayattığı konforlu alanı terk ederek özgünlüğüne ulaşabilir.

Bu durum özellikle 'estetik varoluş' evresinde kalan bireylerde daha da belirgindir. Kierkegaard'ın estetik aşamada tarif ettiği hayat anlayışı hazcı, sorumsuz, kendilik bilincinden uzak bir yaşam biçimi bugün çoğu zaman modern yaşam tarzının normal hâline gelmiştir. Tüketim kültürü, dijital hız, görsellik üzerinden tanımlanan ilişkiler ve 'anlık tatmin' arayışı, Kierkegaard'ın estetik birey tanımının çağdaş bir suretidir. Bu bireyler, gerçek benlikleriyle yüzleşmek yerine sürekli dikkat dağıtan yüzeysel deneyimlere yönelirler. Kierkegaard'ın ifadesiyle, bu durum bireyin 'kendisi olmaktan kaçma' sürecidir ve bu kaçış, kaçınılmaz olarak kaygı, suçluluk ve umutsuzlukla sonuçlanır.

Modern bireyin karşılaştığı bu varoluşsal buhran, Kierkegaard'ın 'kaygı' kavramıyla da açıklanabilir. Seçim yapma özgürlüğü, Kierkegaard'a göre bireyin varoluşunu gerçekleştirmesinin ön koşuludur; ancak aynı zamanda en büyük yüküdür. Bugün birey sınırsız seçeneğe sahip olmasına rağmen, bu özgürlük çoğu zaman karar verememe, tatminsizlik ve sorumluluk alamama gibi yeni kaygı biçimlerine neden olmaktadır. Kierkegaard'ın özgürlüğü ve kaygıyı iç içe geçen yapılar olarak görmesi, bu bağlamda günümüz bireyinin yaşadığı karar krizlerini anlamada açıklayıcıdır.

Öte yandan, Kierkegaard'ın bireyi 'inanç sıçraması'na yönlendiren dinsel evresi de günümüz için önemli bir sorgulama alanı sunar. Modern insanın anlam arayışındaki eksiklik, Kierkegaard'ın hakikatin sadece akıl yoluyla değil, inanç, tutku ve içsel bağlılık yoluyla elde edilebileceği yönündeki düşüncesine çağrışım yapar. Günümüzde akılcı sistemlerin anlam üretmede yetersiz kaldığı durumlarda bireyin yüzünü tekrar kendi iç gerçekliğine dönmesi, Kierkegaard'ın öne sürdüğü varoluşsal yönelişin hâlâ geçerli olduğunu göstermektedir.

Bu açılardan bakıldığında, Kierkegaard'ın modernizm eleştirisi salt tarihsel bir felsefi duruş olmaktan çıkar, çağdaş bireyin kimlik, sorumluluk, özgürlük ve aidiyet arayışlarına ışık tutan bir düşünsel rehber dönüşür. Onun bireye yönelik çağrısı, kalabalıklar içinde kaybolmak yerine kendi benliğinin özüne dönmeyi salık veren bir varoluş çağrısıdır. Bu çalışmanın temel amacı da, Kierkegaard'ın söz konusu düşüncelerini hem yaşadığı dönemin bağlamında hem de günümüzün bireysel bunalımları ekseninde değerlendirmek olmuştur. Böylece felsefi düşüncenin sürekliliği ve güncelliği arasında anlamlı bir köprü kurulmuştur.

Bununla birlikte, çalışmanın sonuçları bağlamında ele alınması gereken bir diğer önemli husus, Kierkegaard'ın dinsel varoluş evresine ilişkin yaklaşımının, Hristiyan teolojisi çerçevesinde şekillenmiş olmasıdır. Kierkegaard, bireyin nihai varoluşsal tamamlanmasını Hristiyan inancı temelinde tanımlamış; bu bağlamda günah, suç, kefarete ve inanç sıçraması gibi kavramlara merkezi bir rol atfetmiştir. Ancak günümüz dünyası, farklı inanç biçimlerinin, seküler yaklaşımların ve inançsızlık tutumlarının birlikte var olduğu çoğulcu bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Kierkegaard'ın dini evresi, salt Hristiyan Tanrı anlayışıyla sınırlı kalmamalı; çağdaş bireyin farklı dinsel ya da dinsel olmayan arayışlarını da kapsayacak şekilde yeniden yorumlanmalıdır.

Bu noktada dinsel varoluş evresi, bireyin kendisiyle yüzleşmesini, içsel bir ahlaki sorumluluk geliştirmesini ve bir anlam arayışına yönelmesini temsil eden daha geniş bir varoluşsal aşama olarak ele alınabilir. Başka bir ifadeyle, Kierkegaard'ın "Tanrı karşısında

birey olmak” şeklindeki düşüncesi, günümüz insanı için “nihai değerler karşısında kendilik bilinci geliştirmek” biçiminde yeniden formüle edilebilir. Bu yaklaşım, Kierkegaard’ın felsefesinin yalnızca teolojik değil, aynı zamanda etik ve varoluşsal boyutlarının da çağdaş birey için dönüştürücü bir anlam taşıyabileceğini ortaya koymaktadır.



## KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1987). “*Çağdaş Felsefe*”, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Alpyağıl, R. (2002). “*Wittgenstein ve Kierkegaard’dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*”. İstanbul: Anka Yayınları.
- Aristoteles (1996). “*Metafizik*”. (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Aristoteles (2019). “*Metafizik*”. (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Divan Kitap Yayınları.
- Arslan, A. (2017). “*Felsefeye Giriş*”. (24. basım). İstanbul: Serbest Akademi.
- Arslan, A. (2020). “*İlkçağ Felsefe Tarihi*”. Ankara: Adres Yayınları.
- Arslan, İ. (2012). “*Çağdaş Doğa Düşüncesi*”. İstanbul: Küre Yayınları.
- Atayman, V. (2005). “*Aydınlanma*”. İstanbul: Donkişot Yayınları.
- Aydoğdu, H. (2018). “*Fenomenoloji ve Bilimler*”. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi, 2, 1313-1344.
- Bacon, F. (1999). “*Novum Organum*”. (Çev: S. Ö. Akkaş), Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Bacon, F. (2015). “*Novum Organum*”. (Çev: Talip Kabadayı), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Berman, H. J. (2020). “*Hukuk ve Devrim: Batı Hukuk Geleneğinin Oluşumu*”. (Çev. Kıvılcım Turanlı Yücel), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bollnow, O. F. (2004). “*Varoluş Felsefesi (Kierkegaard - Heidegger – Jaspers)*”. İstanbul: Efkar Yayınları.
- Bozkurt, N. (1994). “*Eleştiri ve Aydınlanma*”. İstanbul: Say Yayınları.
- Bumin, T. (2005). “*Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*”. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Burke, P. (2000). “*Rönesans*”. (Çev. Özkan Akpınar), İstanbul: Babil Yayınları.
- Camus, A. (2019a). “*Sisifos Söyleni*”. (Çev. Tahsin Yücel). İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2019b). “*Yabancı*”. (Çev. Ayça Sezen). İstanbul: Can Yayınları.
- Cauly, O. (2006). “*Kierkegaard*”. (çev. Işık Ergüden). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Cevizci, A. (2021). “*Felsefe Tarihi*”. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizvi, A. (2012). “*Ortaçağ Felsefesi*”. (5.basım), İstanbul: Say Yayınları.

- Copleston, S. J. F. (1956). “*Contemporary Philosophy: Studies Of Logical Positivism And Existentialism*”. Burnes And Oates.
- Çavuşoğlu, H. (2017). “*Genel Olarak Varoluşçuluğa Bakış Ve Varoluşçuluk Çeşitleri*”. Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi (JSHSR), 773.
- Çiğdem, A. (1997). “*Aydınlanma Düşüncesi*”. (1. basım). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çüçen, K. (2005). “*Bilgi Felsefesi*”. Bursa: Asa Kitapevi Yayınları.
- Descartes, R. (2015). “*Felsefenin İlkeleri*”. (Çev. Mesut Akın), İstanbul: Say Yayınları.
- Durakoğlu, A. (2007). “*Kierkegaard 'da İnsan Ve Varoluş Problemi*”. (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Durna, H. (2019). “*Soren Kierkegaard Felsefesinde Birey Olabilmenin İmkânı*”. (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Ece A. ve Avcı M. (2020). “*Dini Epistemolojide Akıl Eleştirisi: Soren Kierkegaard Örneği*”. Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 7-5.
- Foulquie, P. (1991). “*Varoluşçuluk*”. (Çev. Yakup Şahan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gaarder, J. (2017). “*Sofie 'nin Dünyası*”. (Çev. Sabir Yücesoy). İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Gödelek, K. (2010). “*Kierkegaard*”. İstanbul: Say Yayınları.
- Gökberk, M. (2011). “*Felsefe Tarihi*”. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gündoğdu, H. (2007). “*Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler*”. Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 7, 1. 95-128.
- Gürdal, G. (2010). “*Soren Kierkegaard 'da Tekil Birey Ve Varoluş*”. (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Hegel, G.W. F (2016). “*Din Felsefesi Dersleri*”. (çev. Doğan Naci Kadıoğlu). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hegel, G.W. F. (2019). “*Tinin Fenomenolojisi*”. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G.W.F. (2014a). “*Tarih Felsefesi*”. (Çev. Kenan Gürsoy). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hegel, G.W.F. (2014b). “*Mantık Bilimi*”. (Çev. Aziz Yıldırım). İstanbul: İdea Yayınları.

- Hegel, G.W.F. (2015). “*Hukuk Felsefesinin Prensipleri*”. (Çev. Cenap Karakaya). İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2021). “*Varlık ve Zaman*”. (Çev. Kaan H. Ökten). İstanbul: Alfa yayıncılık.
- Hobbes, T. (2017). “*Leviathan*”. (Çev. Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kant, I. (1984). “*Seçilmiş Yazılar*”. (Çev. Nejat Bozkurt), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Karahöyük, M. (2018). “*İngiliz Anayasa Tarihi Türk Anayasa Tarihi İle Karşılaştırılması Ve İngiltere Anayasası*”.
- Kılıç, Y. (2015). “*Hobbes, Locke Ve Rousseau’da “Doğa Durumu” Düşüncesi*”.Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, Yıl 2015, Sayı 2, s. 111-115.
- Kierkegaard S. (2013a). “*Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*”. (Çev. Doğan Şahiner), İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Kierkegaard, S. (1946). “*The Journals, A Kierkegaard Anthology*”. (Ed. R. Bretall). New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1992). “*Either/Or*”. (Çev. A. Hannay). London: Penguin Books.
- Kierkegaard, S. (1993). “*Ölümcül Hastalık*”. (Çev. R. Gürkan). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kierkegaard, S. (1997).”*Baştan Çıkarıcının Günlüğü*”.(Çev. Süha Sertabiboğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2000).”*Kahkaha Benden Yana*”.(çev. Nedim Çatlı), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2004). “*Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*”. (Çev. M. Mukadder Yakupoğlu). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2005). “*Korku ve Titreme*”.(Çev. İbrahim Kapaklıkaya) Anka Yayınları, İstanbul.
- Kierkegaard, S. (2013). “*Kayı Kavramı*”. (Çev. T. Armaner). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2014). “*Korku ve Titreme*”. (Çev. Nur Beier). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2020). “*Ya / Ya Da*”. (Çev. Nur Beier). İstanbul: Alfa Yayıncılık.

- Kierkegaard, S. (2021). *“Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe”*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2022a). *“Etik-Estetik Dengesi ve Kişiliğin Gelişimindeki Rolü”*. İstanbul: Örnek Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2022b). *“Korku Titreme Diyalektik Lirik”*. (Çev. İbrahim Kapaklıkaya). İstanbul: Ketebe Kitabevi.
- Kierkegaard, S.(2000). *“Kahkaha Benden Yana”*. (Çev. Nedim Çatlı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Koçakoğlu, B. (2018). *“Anlamsızlığın Anlamı Postmodernizm”*. Konya: Palet Yayınları.
- Küçükalp, K. ve Cevizci, A. (2018). *“Batı Düşüncesi- Felsefi Temeller”* (5.basım). Ankara: İsam Yayınları.
- Küçükkalay, A. M. (1997). *“Endüstri Devrimi ve Ekonomik Sonuçlarının Analizi”*.Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Sayı 2(Güz), s. 51-68.
- Luther, M. (2019). *“Doksan Beş Tez”*. (Çev. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). *“Varoluşçuluk”*. İstanbul: Paradigma Yayını.
- Manav, F. ve Gürdal G. (2013). *“Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine”*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Mangill ve Mutal, F. V. (1971). *“Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasik”*. İstanbul: Hareket Yayınları.
- Metz-Ruszkai, Sz. (2022). *“Søren Kierkegaard a politikafilozófus? Különbség”*. 22(1), 25-42.
- Smith, J. (2005). *Kierkegaard ve Toplum*. (Çev. Mehmet Özcan). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mounier, E. (2007). *“Varoluş Felsefelerine Giriş”*. Yeni Alan Yayıncılık, İstanbul.
- Oruç, Y. (2022). *“Søren Kierkegaard’ta Varoluş, Kendilik Ve Hakikat”*. Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (14), 59-80.

- Pehlivan, M. (2019). “Francis Bacon’ın Ortaya Koyduğu Hakikat Ölçüsü ve Bilgi Kaynağı Çerçevesinde Yenidünya İnsanı Sorunsalının Çözümü”. Isparta: Türkiye Mesleki Ve Sosyal Bilimler Dergisi,1-2.
- Platon, (2009). “Sofist”. (Çev. Ömer Naci Soykan), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rakipoğlu, N. (2008). “Gelenekselci Ekol ve Modernizm Eleştirisi”. (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Rousseau, J. J. (2002). “Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine”. (Çev. Mehmet Baştürk-Yavuz Kızılcım), İstanbul: Babil Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2022). “Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev”. (Çev. Sabahattin Eyüpoğlu), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J.J (2016b). “Toplum Sözleşmesi”. (Çev. Vedat Günyol), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J.J. (2016a). “İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı”.(çev. Rasih Nuri İleri), İstanbul: Say Yayınları.
- Russell, B. (1997). “Batı Felsefesi Tarihi II Ortaçağ”. (Çev. Muammer Sencer), İstanbul: Say Dağıtım.
- Sartre, J. J. P. (2022). “Varlık ve Hiçlik”. (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (1966). “Varlık ve Hiçlik”. (Çev. Hazel E. Barnes). Washington: Square Press.
- Sartre, J. P.(1993). “Varoluşçuluk”. (Çev. Asım Bezirci). İstanbul: Say Yayınları.
- Sartre, J. P.(2009). “Varlık ve Hiçlik”. (Çev. Turhan Ilgaz – Gaye Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Skinner, Q. (2014). “Modern Siyasi Düşüncenin Temelleri”. (Çev. Barış Yıldırım ve Eren Buğlalılar).İstanbul: Phoenix Yayınevi.
- Skirbekk, G. – Gilje, N. (2004). “Felsefe Tarihi -Antik Yunan’dan Modern Döneme-“. (Çev. Emrullah Akbaş – Şule Mutlu), İstanbul: Üniversite Kitabevi.
- Smith, J. (2005). “Kierkegaard ve Toplum”. (Çev. Mehmet Özcan). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Solomon, C. R. (2020). “Akılcılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19.Yüzyıldaki Kökleri”. (Çev. Reha Kuldaşlı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Şaylan, G. (2002). *“Postmodernizm”*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Şen, G. (2019). *“Descartes’in Düalizmi Bağlamında Modern Dünyanın Mekanizasyonu”*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Topluluğu Ennoia Dergisi, 1, 59-65.
- Taşdelen V. (2004). *“Kierkegaard ’ta Benlik ve Varoluş”*. Ankara: Hece Yayınları.
- Thilly, F. (2000). *“Felsefenin Öyküsü”*. (Çev. İbrahim Şener). İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Topçu, N. (2006). *“Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi”*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tunçel, A. (1999). *“Nietzsche’nin Özne ve Birey Kavramları Bağlamında Modernliği Eleştirisi”*. (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Türkyılmaz, Ç. (2016). *“Bunalım Çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche”*. İstanbul: Simurg Kitabevi.
- Tüzen, M. A. (2022). *“Kierkegaard ’Da Hakikat Ve Varoluşun Öznelliği”*. Kilis 7 Aralık Üniversitesi. Sosyal Bilimler Işığında Edebiyat, İletişim, Sanat, Eğitim, İslami İlimler ve Felsefe Yazıları Dergisi, 185-202.
- Uyanık, N. (2016). *“İnsanın Üç Yaşamı: Kierkegaard’ın Yorumu Çerçevesinde”*. Sosyal Bilimler Genç Akademisyenler Sempozyumu, 2, 29-35.
- Ülken, H. Z. (2019). *“Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi”*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ünder, H. (1994). *“Modernizm Postmodernizm ve İslamcılık”*. Mürekkep Dergisi, Güz, 1, 80-81.
- Williams, R. (2007). *“Anahtar Sözcükler”*. (3. Baskı), (Çev: Savaş Kılıç), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yaman, Y. (2016). *“Kierkegaard Varoluşçuluğunun Kaynakları”*. Özne Felsefe Dergisi, 25, 9-32.
- Yaşar, A.G. (2011). *“Ortaçağdan Günümüze Modernite Doğuşu Ve Doğası”*. Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi,7,13-20.
- Yıldırım, C. (1985). *“Bilim Felsefesi”*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yılmaz, N. (2023). *“Søren Kierkegaard ’da Rasyonalite Soruşturması”*. (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

Zafer, M. Z. (2010). “Søren Kierkegaard’ın Felsefi Söyleminde Sokrates’in Etkisi”.  
(Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,  
Bursa.

