



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

**WILHELM FRIEDRICH NIETZSCHE VE MARTİN
HEİDEGGER'DE VAROLUŞ SORUNU**

Yüksek Lisans Tezi

Şeyma TURUN

Sivas

Eylül 2018

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

**WILHELM FRIEDRICH NIETZSCHE VE MARTİN
HEİDEGGER'DE VAROLUŞ SORUNU**

Yüksek Lisans Tezi

Şeyma TURUN

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Rıza BAKIŞ

Sivas

Eylül 2018

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Bilim Dalı : Felsefe Tarihi
Tezin Başlığı : Wilhelm Friedrich Nietzsche ve Martin Heidegger'de Varoluş Sorunu
Savunma Tarihi : 10.08.2018
Danışman : Dr. Öğretim Üyesi Rıza BAKIŞ

Unvan - Adı Soyadı:

İmza

Jüri Başkanı : Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN

Üye : Dr. Öğretim Üyesi Abdullah PAKOĞLU

Üye : Dr. Öğretim Üyesi Rıza BAKIŞ

Oy Birliği

Oy Çokluğu

Şeyma TURUN tarafından hazırlanan Wilhelm Friedrich Nietzsche ve Martin Heidegger'de Varoluş Sorunu başlıklı tez, kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

İmza

Öğrencinin Adı SOYADI

Şeyma TURUN



ÖNSÖZ

Bu çalışmanın amacı, Wilhelm Friedrich Nietzsche ve Heidegger'in "Varoluş Sorunu"na yaklaşımlarını ortaya koymaktır. Çalışmada önceliği, üzerinde durmanın faydalı olacağını düşündüğümüz Düşünce Tarihinde Varlık ve Varoluş Sorununa verdik. Bu bağlamda konunun daha iyi irdelenmesi açısından varlığın düşünce tarihinde nasıl ele alınıp incelendiğini, varlığın ne olduğunu ilk aşamada ortaya koymaya çalıştık; varoluşçuluğun ortaya çıkmasına sebep olan durumlarla birlikte varoluşçu filozoflardan bir kısmının görüşlerine kısaca yer verdik.

Gelişme bölümünde, Nietzsche felsefesinde ve Heidegger'in felsefesinde anahtar rol oynayan kavramların açıklanmasına yer verdik. 19. yüzyıl felsefesini derinden etkilemiş olan Nietzsche'nin varoluşa nasıl yaklaştığını, yaşam üzerine endeksli bir ömür sürmenin onda ifade ettiği manayı kendisinin "Üstinsan", "Décadence", "Sonsuz Dönüş", Güç İstemi" gibi temel kavramlarıyla harmanlayarak onun yaşamdan, insandan neyi beklediğini irdeledik. Aynı şekilde 20. Yüzyıl filozofu olan Heidegger'in de varlık anlayışını, "Varlığın anlamı nedir?" sorusunu araştıran Heidegger'in neden Batı metafiziğini yıkıma tabi tuttuğunu belirttikten sonra onun felsefesinin temel kavramları olan "Dasein", "Zaman", "Düşmüşlük" "Kaygı", "Korku", "Ölüm" kavramlarıyla varlığın anlamını ele aldık.

Çalışmamız, Nietzsche ve Heidegger'in felsefesinde Varoluş Sorunu olduğundan, son bölümde onların Varoluş Sorunu ile ilgili ortaya koyduğu benzer ve farklı yönleri birarada ele almaya çalıştık. Nitekim bu çalışmayla Heidegger'in Nietzsche'ye göre daha tutarlı bir tavır sergilediğini, Nietzsche'nin yaşadığı hayatla ortaya koyduğu bazı fikirlerin çatıştığını tespit ettik.

Araştırmamızda, birinci derecede Nietzsche ve Heidegger'in eserlerinden faydalanmaya çalıştık. Çevirilerin birden fazla olması ve bazı metinlerde farklı yorumlanabilecek çeviriler olması çalışmayı güçleştirmiştir. Bu güçlülüğün giderilmesi için, Nietzsche ve Heidegger ile ilgili yazılan eserlerden de önemli ölçüde yararlanılmıştır.

Felsefe Tarihinin en ilgi çekici ve en çok yorumlanan filozofları olan Nietzsche ve Heidegger'i daha iyi anlamamı sağlayan ve bu konuyu araştırmam için beni teşvik eden ve çalışmam boyunca yardımlarını esirgemeyen hocam ve tez danışmanım sayın Dr. Öğretim Üyesi Rıza Bakış'a teşekkür ederim.

Şeyma TURUN

2018 Sivas



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iii
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
GİRİŞ: Düşünce Tarihinde Varlık ve Varoluş	1
a) Varlık Nedir?	4
b) Varoluş'un Anlamı	10
c) Varoluşçu Felsefeler	14
İ.BÖLÜM	23
NIETZSCHE VE HEIDEGGER'İN FELSEFE TASAVVURLARI	23
A) Yaşam Felsefesi ve Varoluşçuluk Tartışmaları Arasında Nietzsche'nin Felsefi Tasavvuru	23
a) Güç İstemi.....	25
b) Décadence.....	27
c) Nihilizm	28
d) Ahlak	30
e) Tanrı'nın Ölümü	31
f) Sonsuz Dönüş Öğretisi	33
h) Dionysoscu Yaşam	34
D) Üstinsan.....	35
i) Ölüm.....	39
B) Varlık'ın İnşa Edicisi Olarak Varoluş ya da Dasein: Heidegger'in Felsefesi	40
a) Dasein	46
b) Zaman	50
c) Kaygı.....	50

d) Ölüm	53
e) Dünya-İçinde Olmaklık	56
f) Evren	57
II. BÖLÜM.....	59
NIETZSCHE VE HEİDEGGER'DE VAROLUŞ SORUNU ÜZERİNE.....	59
SONUÇ.....	87
KAYNAKÇA	93
ÖZ GEÇMİŞ.....	101



KISALTMALAR

Çev. : Çeviren

TDK : Türk Diyanet Kurumu

Der : Derleyen

s. : Sayfa

Yay. : Yayınevi, Yayınları

yy. : Yüzyıl





ÖZET

Bu çalışma, Wilhelm Friedrich Nietzsche ve Martin Heidegger'in varoluşa bakışını ele almaktadır. Bu bağlamda da benzerlikleri ve farklılıkları göze çarpmaktadır. İki filozof da geleneksel felsefeyi eleştirerek yola çıkmıştır. 19. yy filozofu olan Friedrich Nietzsche, bize Dionysoscu bir yaşam şekli sunmaktadır. Bengi (Sonsuz) Dönüş, Décadence, Üstinsan kavramlarıyla da bu yaşamın nasıl olacağını şekillendirmektedir. 20. Yy filozofu olan Martin Heidegger ise Varlığın anlamını sorgulayarak işe başlar ve varlığın anlamını sorgulayacak tek varlığın, Dasein olduğunu ifade eder. Kaygı, korku ve ölüm kavramlarıyla da Dasein'in günübirlilik yaşam durumlarındaki halini ele alır ve bu şekilde varlığı anlamaya çalışır. Nietzsche ile kıyaslandığı zaman, Heidegger'in daha tutarlı bir filozof olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Décadence, Üstinsan, Sonsuz Dönüş, Varlık, Zaman, Kaygı, Ölüm.



ABSTRACT

This study examines the point of views of Friedrich Nietzsche and Heidegger to existence. You'll see the differences and similarities of those two perspectives in this context. Firstly, both philosophers started of to criticize conventional philosophy. 19th century philosopher Nietzsche offers us Dionysion way of living. He gives a shape of this way of living with the nations of "Eternal Recurrence", "Décadence" and "Superman". 20th century philosopher Martin Heidegger start of to questioning the meaning of existence and states that the only nation to question the meaning of existence is "Dasein". He tries to understand the existence by approaching Dasein's status in daily life, which are "worry", "fear" and "death". If we make a comparison between Heidegger and Nietzsche, we see Heidegger is more consistent philosopher than Nietzsche.

Key Words: Décadence, Superman, Eternal Recurrence, Being, Time, Worry, Death.



GİRİŞ: Düşünce Tarihinde Varlık ve Varoluş

Nietzsche ve Heidegger düşünce tarihinin son döneminde görüş ve düşünceleriyle kendisinden sık söz ettiren iki Alman filozofudur. İkisi üzerine birçok araştırma yapılmıştır her geçen gün fikirleri tekrar tekrar ele alınan, bu iki filozofun görüş ve düşüncelerini “Wilhelm Friedrich Nietzsche ve Martin Heidegger’de Varoluş Sorunu” başlığı altında ele alıp tartışmak istiyoruz.

Felsefe Tarihine bakıldığında, insan varlığını/varoluşunu, eylemlerini, tartışmasına konu etmemiş olan hemen hemen hiçbir filozof yoktur denebilir.¹ Çoğu filozofun düşünce sisteminde, bir şekilde problem olarak evren ve dünya da insan, varlık, varoluş sorunu yer almıştır ya da almaktadır; kimi filozof ise, aynı düşünce dünyasının birer düşünürü olarak ele alınmıştır. İşte buna örneklik teşkil edecek olan düşünürlerden biri de Nietzsche ve Heidegger’dir. Her ikisi de varoluşçu gelenek içinde yer almakta hatta Hristiyan varoluşçu geleneğin karşıtı, sol varoluşçular şeklinde bilinmektedir; üstelik varlık ve varoluş sorununu ele alışları, bireye dönük açıklama çabaları vb birçok noktada ortak yönleri bulunmaktadır.

Şimdi kısaca filozofların hayat hikâyelerine değinelim. Çoğu zaman ayrı ayrı ele alınan bu iki filozofun düşünceleri arasında; birey, bireyin varoluşu, ölüm, hiçlik gibi tartışma başlıkları altında benzerliklerin bulunduğu da görülmektedir. Bu benzerlik ya da ele alıştaki ortaklığın önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Kierkegaard’ın varoluşçu sıralamasında tanrıtanımaz varoluşçu grubuna dâhil ve 19. yy düşünürü olmakla birlikte 20.yy felsefesini derinden etkilemiş olan Nietzsche, 15 Ekim 1844’te Röcken’de doğmuştur. Ailesi, akli ön plana çıkaran ve Ortodoks kilisesine karşı olmakla birlikte, dindar bir kesimden kabul edilir. Kendisi okul çağında çok başarılı bir öğrencidir ve arkadaşları onu “Küçük Protestan Papazı” olarak çağırmaktadır.

Nietzsche’nin hayatında inişler çıkışlar olmakla birlikte, onun hayatını değiştiren iki olay vardır: İlki “frengi” hastalığına yakalanması, ikincisi ise,

¹ Gülcan Sarıoğlu, “Tarih Felsefesi Alanında Bir İnceleme: Varoluş Felsefesi Ve Tarih Anlayışı”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 9, İstanbul 2008, s. 244.

Schopenhaur'ın "İstem ve Tasarım Olarak Dünya" adlı eserinden etkilenmesidir. O, Schopenhaur'ın istem tasarımından yola çıkarak "Güç İstemi" adlı eserini yazar.²

Nietzsche, frengi hastalığına yakalandıktan sonra Paris'e yerleşmeyi düşünür. Leibzig'te Richard Wagner ile tanışır ve bir operacı olan Wagner'e hayran kalır.³ 24 yaşında sınava girmeden doktora ile ödüllendirilmiş olan Nietzsche'ye Basel Üniversitesinin klasik filoloji kürsüsünde öğretim üyeliği teklif edilmiştir. Ancak onun filolojiye olan ilgisi azalmış ve felsefeye olan ilgisi daha da artmıştır.⁴

"Üstinsan" Nietzsche'nin ilk akla gelen görüşlerinden biridir, bu konudaki fikirlerini "Böyle Buyurdu Zerdüş" adlı eserinde ele almıştır. Yine bu eserde Zerdüş'ü asla sahip olamayacağı oğlu olarak tanıtır; ilerde ünlü bir insan olacağından emin bir şekilde şöyle der: "Günün birinde insanların beni aziz ilan etmelerinden korkuyorum, beni aziz ilan etmelerindenense soytarı olmayı yeğlerim".⁵

"Böyle Buyurdu Zerdüş", Nietzsche'nin olgunluk dönemi eseridir; nihilizmi aşmak için üst insan kavramını ana bir kavramı olarak bize sunmaktadır. Söz konusu insan, nihilizme sebep olmuş olan Batı metafizik geleneğini ve Hıristiyan değerlerini önce reddetmekte sonra yeniden değerleyerek ve oluş felsefesini hayata geçirmek suretiyle nihilizmin ötesine geçmektedir. Nietzsche'ye göre evrende her şeyin ebedi bir döngüsü söz konusudur; evren hem ileriye hem de geriye doğru sonsuzca hareket etmektedir ki kendisi buna "Sonsuz Dönüş" adını vermektedir. Adeta vahiy yoluyla elde etmiş gibi sunduğu bu düşüncelerini, Pers bilgisi Zerdüş'ün diliyle aktarmaktadır.⁶ Sonsuz Dönüş, üst insanı diğerlerinden ayıran, kişinin aynı hayatı tekrar yaşaması anlamına gelse bile, kendi hayatını kucaklayabilme yeteneğidir.⁷

Nietzsche, *Güç İstemi* adlı eserini bitirmeden 1844 yılında delirmiştir. Bu dönemde sadece birkaç eser kaleme almıştır. Bunlar; Wagner Olayı, Deccal, Nietzsche Wagner'e Karşı adlı eserlerdir. "*Ecce Homo*" ise 1888'de tamamlanmasına rağmen, 1908'de yayımlanmıştır. Birçok Nietzsche yorumcusuna

² Paul Strathern, *Doksan Dakikada Nietzsche*, Çev: Gülten Çokkalender, Gendaş Yay, İstanbul 1997, s. 14.

³ Paul Strathern, *a.g.e.*, s. 24.

⁴ Roy Jackson, *Nietzsche Kilit Fikirler*, Çev: Nevra Yaraç, Optimist Yay, İstanbul 2012, s. 10.

⁵ Paul Strathern, *a.g.e.*, s. 67.

⁶ Paul Strathern, *a.g.e.*, s. 47.

⁷ Roy Jackson, *a.g.e.*, s. 9.

göre, “*Güç İstemi*” tahrifata uğramış şüpheli bir eserdir.⁸ Nietzsche, Weimar’da, elli altı yaşındayken kız kardeşinin yanında 1900 yılında ölmüştür.⁹

Nietzsche’nin felsefesini derinlemesine incelemiş olan, Alman filozofu Waihinger, bu filozofa yapılmış olan itirazları üç noktada toplar: “Nietzsche, dönemin modasına uygun bir yazardır”, “Tam bir sistem kuramadığı için filozof değildir”, “Nietzsche, hasta bir ruhtur, delidir”.¹⁰

Araştırmamıza konu olan bir diğer filozofumuz Martin Heidegger ise 20. Yüzyıl düşüncesine en fazla katkıda bulunmuş olan filozoflardandır. Yaşamı boyunca “Varlık’ın anlamı nedir?” sorusuna cevap aramış ve düşüncesini bu soru çerçevesinde kurgulamıştır. Çünkü o, “Varlık’ın anlamı nedir?” sorusuna sistematik bir şekilde cevap bulabilmek için bu şekilde bir bilgiye ihtiyaç duymaktadır.¹¹

1889’da Baden’deki Messkirch’te doğan Martin Heidegger, liseyi bitirdikten sonra Katolik kilisesinin desteğiyle Feiburg’da Teoloji öğrenimi görmüştür. Rahip olmak istemiş ama matematik, Doğa Bilimleri ve Felsefe eğitimine devam etmiştir. Sağlık sorunlarından dolayı Birinci Dünya Savaşı’nda kısmen askerlik yapmış olan Heidegger, Feiburg’da, Edmund Husserl’in yanında asistanlık yapmış; Karl Jaspers ile dostluk kurmuştur. Platon’dan beri geleneksel ontolojik sistemleri feshetme iddiasındaki temel eseri “Varlık ve Zaman”ı yayımlamıştır. Bu eserin farklı yorumlarla ele alınması, bir anlamda 20.yy Batı felsefesi ve bilimi için rehber olmuştur.¹²

1928’de Feiburg Üniversitesi Felsefe bölümüne Husserl’in halefi olarak atanmış ve Nietzsche felsefesiyle yakından ilgilenmiş olan Heidegger, Adolf Hitler’in harekete geçme hazırlığına itibar etmiştir. Nasyonal Sosyalistler, iktidarı ele geçirdiğinde üye olduğu Alman Nasyonal Sosyalist İşçi Partisinden Alman kaderinin yeni başlangıcını ummuştur.¹³

⁸ Suut Kemal Yetkin, *Büyük Tedirginlikler*, Pars Matbaası, Ankara 1976, s. 153-156.

⁹ Roger Pol Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, Çev: İsmail Yerguz, Say Yay, İstanbul 2013, s. 237.

¹⁰ Cemil Sana, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, Cilt: 3, İstanbul 1976, s. 502.

¹¹ Kadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Sentez Yay, İstanbul 2012, s. 15.

¹² Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, Çev: Mesut Keskin, Avesta Yay, İstanbul 2011, s. 1.

¹³ Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 1.

Daha sonraları Freiburg Üniversitesi'ne rektör olmuş ve 1934'te rektörlük görevinden istifa etmiş olan Heidegger, felsefe kürsüsünü kurmuş ve 1947 yılında Üniversiteyi Nazilerden arındırma düşüncesiyle Fransız ordusu tarafından öğretim hakkı elinden alınmıştır. 1975 yılında da hayatını kaybetmiştir.¹⁴

Nietzsche ve Heidegger'in düşünce sistematiği, varoluş felsefeleri arasında bir benzerlik ve farklılıktan hareketle meselenin "Nietzsche ve Heidegger'de Varoluş Sorunu" başlığı altında birlikte tartışılmasının mümkün olacağı düşüncesi ve bu konuda bir çalışmanın yapılmamış olması bizi cesaretlendirmiş durumdadır. Birbirinden ayrı olarak iki filozofun varoluş konusundaki düşünceleri farklı bağlamlarda tartışılmış olabilir; fakat mukayeseli ya da birlikte değerlendirme noktasında bir araştırmanın yapılmamış olması bu çalışmanın en temel dayanak noktalarından biridir. Bu çalışmamızda detaylı bir literatür taramasından ve derinlemesine bir araştırmanın neticesinde problem, kritik ve analitik yöntemle ele alınıp tartışılacaktır. Konuya hem giriş olması ve hem de sonrasında dile getireceğimiz meselelere hazırlık olması bakımından Varlık ve Varoluş'un ne olduğuna dair tartışma ve değerlendirmelere kısaca temas etmekte yarar olacağını düşünmekteyiz.

a) Varlık Nedir?

Varlık, felsefenin en temel kavramlarından biridir. Varlık, var olma durumu, mevcudiyet, var edilmiş olma, bulunma, vücut gibi anlamlara gelmektedir.¹⁵ Varlık, insan aklının vardığı en genel kavramdır.¹⁶ Varlık, bir hakikatin dış âlemde gerçekleşmesinden ve yokluktan varlık âlemine geçmesinden ibarettir. Varlık asla tarif edilemez; zira her şeyi varlıkla tarif etmemiz gerekir; çünkü varlıktan önce gelen bir şey yoktur ve de varlıktan daha açık seçik bir şey yoktur. Dolayısıyla varlık için en açık tanım mümkün değildir.¹⁷

Varlık, "sahip olmak" manasına da gelmektedir. 'Bu adamın serveti var' söylemi bu anlamdadır, ancak varlık kelimesinin 'bulunmak ve sahip olmak anlamları' birbirinden farklıdır. 'Kâğıt beyazdır' önermesi ile 'İnsanlar vardır

¹⁴ Martin Heidegger, *Metafizik Giriş*, s. 1.

¹⁵ Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük*, TDK Yay, 10. Baskı, Ankara 2009, s. 2079.

¹⁶ Mahmut Kaya, "Varlık Maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 43, İstanbul 2013, s. 139-140.

¹⁷ Ali Şeriati, *Kendisi Olmayan İnsan*, Fecr Yay, Ankara 2015, s. 31.

önermesi' aynı değildir. 'At beyazdır' önermesindeki 'dır' varlığı açıklar fakat yüklemi bağladığımızda özel bir varlığı ifade ettiği için geniş olarak alınmamıştır. 'Tanrı vardır' önermesinde, fiil yüklemden bağımsız olarak kullanıldığı, yani mutlak varlık olduğu için asıl varlık manasına gelir. Diğer taraftan 'İnsanlar vardır' önermesindeki varlık bundan bütünüyle farklıdır. Çünkü burada ilk önermedeki mutlak hali değil, varlık kazanmayı kastetmiş oluyoruz.¹⁸

Düşünce Tarihi içinde, varlık hakkında birçok şey söylenmiş olmasına rağmen, genel olarak varlık; var olan her şeydir.¹⁹

Gerçek manada varlık; uzay ve zamanda yer kaplayan ve değişebilen varlıklardır. İdeal anlamda varlık ise, Kaf Dağı, Anka Kuşu, Kanatlı At gibi yalnızca düşüncede var olan varlıklardır. Bilime göre varlık; nesnel hakikatte var olan her türlü olgusal şeydir. Bilim, varlığa daha realist yaklaştığı için onu dış dünyada nesnel olarak kabul eder; bilim için varlık, vardır. Varlığın yokluğu kesinlikle düşünülemez. Bilimin nesnel varlıktan yola çıkmasına karşılık felsefe; varlık kavramında gizlenen problemleri açığa çıkarmaya çalışmaktadır.²⁰

Varlık felsefesinde varlığın var olup olmadığı sorunu, makul olarak varlığın ne olduğu probleminden önce gelmektedir. Bundan ötürü varlık; "Varlığın var olup olmadığı problemi", "Varlığın ne olduğu problemi" çerçevesinde ele alınır.²¹

Varlık felsefesinin bu sorularını cevap vermek için başta; "Varlık var mıdır; yoksa varlık yok mudur? sorularına düşünürler farklı iki cevap vermişlerdir ki; bunlardan birini nihilizm diğerini de realist yaklaşım olarak değerlendirebiliriz. Nihilizm "hiç" anlamına gelen Latince "nihil" kelimesinden türemiştir. Nihilizm, varlığın var olmadığını, olsa da bilinemeyeceğini, bilinmiş olsa dahi ifade edilemeyeceğini iddia etmektedir. Bundan dolayı nihilizm, varlığı reddettiği için bilgiyi de reddeder.²²

¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık Ve Oluş*, Ankara 1978, s. 105.

¹⁹ İsmail Tunalı *Felsefeye Giriş*, Altın Kitaplar Yay, 2. Baskı, İstanbul 2009, s. 93-94.

²⁰ Kadir Çüçen, *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2014, s. 27-30.

²¹ Kadir Çüçen, *Varlık Felsefesi*, s. 38.

²² Kadir Çüçen, *a.g.e.*, s. 38-42.

Nihilizmin bu iddiasını İlkçağ düşünürlerinden ilk olarak Gorgias'a ifade eder. Bir sofist olan Gorgias'ın; “Hiçbir şey var olamaz; yani varlık diye bir şey yoktur. Var olsa bile bilinemez. Bir şey var olsa ve bilinse bile, bir başkasına anlatılamaz veya öğretilemez”.²³ Sonraki dönemde nihilist filozof olarak kabul edilen Nietzsche felsefesinin temel kavramlarından biri olan nihilizm, bütün yüksek değerlerin sona erdiğini ifade eden bir kavramdır. Bu kökten inkârcı tavrı ile Nietzsche kendini Avrupa'nın ilk ve en etkin nihilisti olarak tanımlamaktadır.²⁴

Realizm ise; varlığın gerçekten insan zihninden ayrı olarak var olduğunu savunan görüşe denir. Genel olarak realizm, insan zihninden ayrı, gerçek bir varlığın olduğu görüşü savunur. Varlığın var olup olmadığı probleminin yanında, varlığın nasıl olduğu problemi de varlık felsefesinde önemli yer tutmaktadır. Diğer yandan, varlığın var olduğunun kabul edilmesi duyu ya da akılla onun bilinebilme imkânını beraberinde getirir. Realist filozoflar, ontolojik gerçekliğin var olduğunu ve bu gerçekliğin bilinebileceği görüşündedirler.²⁵

İnsan varlığı dışında gerçek varlığın olduğunu kabul eden düşünürler, onun ne olduğu hususunda farklı fikirler ortaya atmışlardır. İnsan zihninden bağımsız “gerçek varlığın” var olduğu kabul edilince, bu varlığın ne türden olduğu sorusu açığa çıkmaktadır. Bu soruya verilen cevaplar beş grupta incelenebilir: “Varlığı Oluş olarak kabul eden görüşler”, “Varlığı İdea olarak kabul eden görüşler”, “Varlığı Madde olarak kabul eden görüşler”, “Varlığı aynı anda Madde ve İdea olarak kabul eden görüşler”, “Varlığı fenomen olarak kabul eden görüşler” şeklinde değişmektedir.²⁶

Varlığı bir oluş olarak kabul edenler filozofların başında Herakleitos gösterilmektedir. Herakleitos, varlığın ilk ana maddesini araştırmış ve dünyanın ilk maddesinin ateş olduğunu söylemiştir. Ona göre, var olan her şey ateşten gelip, yine ona dönmektedir. Doğada, zıtlar arasında bir mücadele vardır. Bununla birlikte de bütün zıtlıkların mecz olduğu bir durum söz konusudur. Hayat, daima bir oluştan, hareketten ibarettir. Bu oluşun bir başı da sonu da yoktur. O, bu haliyle bir nehre

²³ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-er Yay, Konya 2010, s. 157.

²⁴ İsmail Tunalı, *a.g.e.*, s. 100.

²⁵ Kadir Çüçen, *a.g.e.*, s. 41.

²⁶ Kadir Çüçen, *Varlık Felsefesi*, s. 43-50.

benzemektedir. Aynı nehre iki kere girmenin olanağı yoktur. Çünkü içine girilen ikinci nehir, birinci nehir olmaktan çıkar. Herakleitos bu durumu “Her şey akar” diyerek vurgular.²⁷

Varlığı bir idea, ruh, düşünce, kavram veya zihinsel manevi bir varlık olarak kabul eden düşünürler idealist düşünürlerdir; bunlar aynı zamanda realistler; çünkü insan zihnine bağımlı da olsa bir varlık olduğunu kabul etmektedirler. Bu varlığın somut değil; soyut ve olduğunu söylerler.²⁸ Felsefe tarihinde varlığı düşünce olarak kabul eden filozofların başında Platon, İlkçağın büyük filozoflarından Aristoteles, yine 18.yy filozofu olan Berkeley ve Hegel gelmektedir.

İlk Çağ’ın ilk sistematik düşünürü olarak kabul edilen Platon, bilindiği üzere evreni duyular ve idealar evreni olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre, içinde bulunduğumuz bu alem hakiki değildir. Gerçek alem, akılla kavranan idealar evrenidir. Duyular alemi, idealar evreninin bir kopyasıdır. Mimar Tanrı, idealar evrenine bakarak içinde yaşamış olduğumuz duyular evrenini oluşturmuştur. Platon’un idealar düşüncesi metaforik olarak şöyle dile getirilir:

Anne karnındaki çocuk dışarıya çıkmak istemez. Tıpkı mağara adamının dışarıya çıkmak istememesi gibi. Oradan çıkınca gerçeği görür. Ve mağara önünden geçenlerin gölge olduğunu kavrar. Bu adam tekrar oraya dönse, mağaradakilere gerçeği anlatamaz. Hatta anlattıklarında ısrar etse, onu öldürürler. Tıpkı Sokrates’in öldürüldüğü gibi...²⁹

Diğer taraftan Platon’un öğrencisi olan Aristoteles’in varlık anlayışı ise, hocasının varlık anlayışından farklıdır. Aristoteles’te idealar, varlıkta madde ile birlikte bulunur, bağımsız bir gerçeklikleri söz konusudur. Her varlık madde ve formdan oluşmaktadır. Madde, formun güç halidir. Madde başlangıçtır, Form ise onun yöneldiği gayedir.³⁰

18. yy Aydınlanma Geleneğinin önemli bir üyesi olarak kabul edilen Berkeley’e geldiğimizde ise, varlığı insan zihninin bir ürünü olarak gördüğünü, bu

²⁷ Hüsameddin Erdem, *a.g.e.*, s. 97-98.

²⁸ Kadir Çüçen, *a.g.e.*, s. 43.

²⁹ Fatih Toktaş, *Felsefe Tarihi*, Tibyan Yay, İzmir 2012, s. 100-104.

³⁰ Fatih Toktaş, *a.g.e.*, s. 128.

yüzden de onun katı bir idealist olarak görüldüğüne şahit olmaktayız. Ona göre varlık tinler ve ideaların genel adıdır. O, tin ve düşünce arasında da bir ayırım yapılması gerektiğini ifade eder. Nitekim tinler etkin ve bölünmez tözlerdir ancak düşünceler, zihinler ya da tinsel tözler tarafından desteklenerek, onlarda var olduklarını düşünmektedir.³¹

Alman idealizminin önemli temsilcilerinden olan Hegel'in felsefesinde ise hakikate, deneye başvurmadan yalnızca ideaların sınırları içinde kalarak varılmaktadır. Çünkü ona göre felsefe, objelerin düşünce ile görülmesidir. İdealar bunu başarabilecek kapasitededirler; bilginin öznesi de nesnesi de rasyoneldir.³² Varlığı bir idea olarak kabul eden Hegel için önce idea vardır ki; kendisi buna tez der. İdea, gerçeklikten yoksun bir imkânlar evrenidir. İdea, gerçeklik kazanmak ister ve kendini dışlatır. Bu, antitez durumudur. İdeanın kendini dışlaştırması ile doğa dünyası oluşmaktadır.³³

Varlığın, insan zihninden bağımsız olarak var olduğunu fakat idea değil, madde türünden ibaret olduğunu ifade eden görüşlere ise "materyalist görüş" denir. Materyalizm'in ilk çağdaki temsilcilerinden biri bilindiği üzere kozmolojik dönemin son temsilcisi olarak kabul edilen Demokritos'tur.³⁴ Materyalist olarak nitelenen bu görüşün sonraki dönem temsilcileri ise, İngiliz filozofu Thomas Hobbes ve Fransız La Mettrie'dir.

Demokritos' a göre; bütün varlıklar atomlardan oluşmuştur. Atomlar, sonsuz sayıda, sonsuz küçüklükte ve bölünemezdir. Benzer atomlar birleşerek varlıkları meydana getirmektedir. Ayrılmaları ile de varlıklar yok olmaktadır. Ancak atomların varlığı süreklidir. Atomların bildiğimiz anlamda nitelikleri yani; renk, ses, koku gibi özellikleri yoktur. Biz onları, en, boy, yükseklik, hacim gibi niceliksel özellikleri ile tanımlayabiliriz.³⁵

Varlığı bir madde olarak kabul eden düşünürlerin Yeniçağdaki temsilcilerinden biri Thomas Hobbes'tur. Hobbes'a göre; var olan her şey madde,

³¹ Fatih Toktaş, *a.g.e*, s. 284.

³² Fatih Toktaş, *a.g.e*, s. 317.

³³ İsmail Tunalı, *a.g.e*, s. 104-105.

³⁴ Kadir Çüçen, *a.g.e*, s. 43.

³⁵ Sara Çelik, *Bilgi Felsefesi*, Doruk Yay, İstanbul 2010, s. 31-32.

değişen şeyler ise harekettir. Tanrı ve diğer tüm tinsel varlıklar alanını felsefeden uzaklaştırmaktadır. Tanrı'nın var olmadığını söylemek yerine, Tanrı'nın onun felsefesinin konusu olamayacağını ifade etmektedir. Hobbes, Tanrıyı cisimsel bir töz olarak görür. Tanrı'nın cisimsel olması, büyüklüğe yani uzama sahip olması anlamına gelir. Tanrı, sonsuz ve görülmez bir uzamdır. Dolayısıyla kavranamaz olduğundan felsefenin ona ilişkin söyleyebileceği bir sözü yoktur.³⁶

Yeniçağın temsilcilerinden Fransız düşünürü materyalist La Mettrie, "Makine İnsan" adlı eserinde insanı bir makine olarak düşünmüştür. Ona göre tüm ruhi yaşamımız tamamıyla bedenimizin yapısına bağlıdır. Bedenden ayrı bir ruh asla düşünülemez. İşte insan bu anlamda bir makinedir. Dolayısıyla insan ve hayvan arasında hiçbir ayırım yoktur. Fark sadece beynin insanda daha fazla gelişmiş olmasıdır. Bu da ruhi hayattaki zenginliği göstermektedir.³⁷

Zihninden bağımsız bir hakikatin varlığını kabul eden realist filozoflar arasında bir de varlığı hem madde ve düşünce olarak kabul edenler vardır. Bu filozoflar dualist (ikici) olarak tanınmaktadırlar. En önemli temsilci de Modern Felsefenin temsilcilerinden biri olan Descartes'dir.³⁸

1596 yılında doğmuş olan ve Çağdaş felsefenin babası kabul edilen Descartes'in varlık felsefesi, cevher görüşü esasına dayanmaktadır. Ona göre, sonsuz bir cevher/töz olarak bütün gerçeği kendinde toplayan Tanrı, yaratılmamış bir varlıktır ve bu dünyanın dışındadır. İçinde yaşadığımız bu dünyada ise iki cevherden söz edilebilir. Bunlar yaratılmış cevherler olarak, ruh ve maddedir. Ruh ile madde sonlu olan cevherdir. Bu iki cevher var olmak için Tanrı'ya gerek duymaktadırlar. Ruhun özü ve niteliği düşünme, maddenin ki ise yer kaplamadır. Ruh ve madde birbirinden özce ayrı olan, birbiriyle uzlaşmayan ve birbirlerinden etkilenmeyen iki ayrı cevherdir.³⁹

Varlığı fenomen olarak kabul eden anlayışa göre ise insan zihninden tam olarak bağımsız olmayan bir varlık alanı vardır ve insan bu varlık alanını bilebilir.

³⁶ Fatih Toktaş, *a.g.e.*, s. 250-251.

³⁷ İsmail Tunalı, *a.g.e.*, s. 106.

³⁸ İsmail Tunalı, *a.g.e.*, s. 107.

³⁹ Sedat Yazıcı, *Felsefeye Giriş*, Yeni İnsan Yay, 5. Baskı, İstanbul 2014, s. 34.

İnsanın, bilen öznenin, bilinci tarafından belirlenen bu varlığa “fenomen” denilmektedir. Bilindiği üzere en önemli temsilcisi de 19. Yy filozofu olan Edmund Husserl’dir.⁴⁰

Çağdaş Felsefe akımının temsilcisi Husserl’e göre fenomen, Grekçe’de “görünüş” anlamına gelmektedir. Husserl, fenomenolojinin felsefe görüşünü şu şekilde ifade etmektedir: “Pozitivizmin en büyük hatası, yalnız duyuşsal ve bireysel verileri ele almış olmasıdır. Oysa biz genel objeleri düşünme ile kavramak istiyoruz”. Bu ifadeye göre, fenomenolojinin ele aldığı konu, algısal ve deneysel nesnelere evreni değildir, aksine nesnelere özüdür. Bir Örnekle açıklarsak: “Önemde duran masayı ben duyularım ile kavriyorum. Bu deneysel bir kavramdır. Fakat masayı, tüm duyuşsal verilerinden soyutlarsam, geriye sadece masa ideası kalır ki bu masayı masa yapan düşünsel özür”. Yani masayı renginden, sertliğinden, mekânda yer kaplamasından soyutlayacak olursak geriye sadece masanın özü kalır ki, fenomenoloji bu özleri araştırmaktadır.⁴¹

Buraya kadar yürüttüğümüz tartışmada da görülmektedir ki, “Varlık nedir?” sorusuna verilen cevapların farklılığı varlığın tanımlanmaz olduğu gerçeğini bizim için biraz daha anlaşılır kılmaktadır.

b) Varoluş’un Anlamı

“Varoluş” kavramı ilk kez Kierkegaard tarafından kullanılmıştır. Ona göre “varoluş” somut, öznel ve kanlı- canlı insanın yaşamını ve “Ben”in unsurlarının etkin hale gelişini ifade etmektedir; Kierkegaard düşüncesinde, “akıl”da olduğu gibi ‘varoluş’ da insana özgüdür. Diğer varlıklar, sadece canlılık ve devinim olarak varken; insan, ancak varoluş sayesinde bir oluş olarak karşımıza çıkmaktadır. O, ‘Ben’i tanımlarken, ‘Ben’ ya da ‘Kendi’ olmayı ‘somut hale gelmek’ olarak nitelendirir. İşte bu, ‘Somut Ben’ kendini ‘varoluş’ içinde ve varoluşla ilişkiye geçerek kazanır. Bu açıdan bakıldığında ‘Ben’ olmak ‘varoluş’ içinde olmaktır.⁴²

⁴⁰ İsmail Tunalı, *a.g.e.*, s. 108.

⁴¹ İsmail Tunalı, *a.g.e.*, s. 108.

⁴² Rıza Bakış, “Varoluş İrrasyonel midir?”, *Bilimname Düşünce Platformu*, C: XXX, Kayseri 2016, s. 12.

Kierkegaard, varoluş problemini incelerken varoluşun soyut düşünceyle, saf akılla anlaşılamayacağı tezinden yola çıkar.⁴³

Kierkegaard şöyle bir benzetme yapmaktadır:

Bir insan bir at arabasında oturur ve dizginleri tutar ama at alıştığı güzergâh boyunca, sürücünün herhangi bir etkin denetimi olmaksızın yol alır hatta sürücü uyku halinde bile olabilir. Başka bir insan da atını etkin olarak yönetir. Bir anlamda iki insanın sürücü olduğu da söylenebilir.⁴⁴

20. yy Türkiye'nin önemli bir düşünürü olan Nurettin Topçu'ya göre ise var olmak; düşünmek ve hareket etmek demektir. Hayvanlar da hareket ediyorlar ancak onların hareketleri bilinçli değildir. Sıradan bir yer değiştirmeden, kıvılcıktan ibarettir. Sadece insana özgü olan hareket ise kendi kendisini ve başka varlıkları değiştirmek demektir.⁴⁵

Varoluşçuluk, bireyin deneyimini, tekilliğini ve biricikliğini insan doğasını anlamının temeli olarak gören bir felsefi akımdır.⁴⁶

Varoluşçuluk akımı, Avrupa'da özellikle I. ve II. Dünya savaşları sonrasındaki yıkım ortamında, geleneksel felsefelere, özellikle rasyonalistlerin akla dayanan bilgisinin genel geçerliğine ve pozitivistlerin olguları açıklayan doğal yasaların bulunabileceği inancına, evrensellik ve nesnellik fikrine bir tepki olarak açığa çıkmıştır ve aklın karşısında duygulara önem veren bir akımdır. Bu akımda, “bulantı”, “iç sıkıntısı”, “belirsizlik”, “yaşamın anlamsızlığı”, “saçma”, “yabancılaşma” gibi temel kavramlar savaşın yıkıntılarının birey üzerindeki olumsuz etkilerini ortaya koymak için kullanılmıştır. İnsanın dünyadaki yerini ve sorunlarını belirlemeye sonrasında da bu sorunlara çözüm getirmeye çalışmıştır. Seçim, özgürlük, ilişki, umutsuzluk, başarısızlık, ölüm, hiçlik, başkası, yalnızlık gibi konuları açıklamaya çalışmıştır. Varoluşçu felsefe; insanın varlığını, iradesi ve bilinci olmayan nesnenin varlığından ayrı tutarak, insanın dünyaya ‘düşmüş’, hatta

⁴³ Roger Reneaux, “Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, Çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1994, s. 12.

⁴⁴ Frederiche Copleston, *Felsefe Tarihi Nihilizm Ve Materyalizm*, Çev: Deniz Carefe, İdea Yay, İstanbul 1996, s. 106.

⁴⁵ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, Dergah Yay, İstanbul 2012, s. 17.

⁴⁶ Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, Sentez Yay, İstanbul 2015, s. 19.

‘fırlatılmış’ olduğu fikrinden hareket etmektedir. Varoluşçulara göre insanın belli bir doğası olamaz, çünkü belli bir doğa değişmez bir yapıyı göstermektedir.⁴⁷

Varoluşçu felsefede temel tartışma başlıklarından biri de varoluş-öz önceliği meselesidir. Çağdaş Dönem filozoflarından biri olan Jean Paul Sartre’a göre, varoluş özden önce gelir; insan ne ise o değildir, ne olmuşsa odur. Bir başka söylem ile insan, kendi kendini var eden, kendini yaratandır. Eğer irade ve seçim yapmayı insandan alırsak, o zaman insanı insandan almış oluruz.⁴⁸

Şöyle der Sartre: “Marangoza ne yapmak istiyorsun?” diye sordüğümüzde “sandalye” diyecektir. “Sandalye nedir?” diye sordüğümüzde, “ Sandalye işte şöyle bir şeyden oluşur: Dört ayağı vardır, tahtası ve rengi de şöyledir.” Marangoz bunu söylediğinde bize mahiyeti hakkında konuşmuş olur fakat sandalye henüz varlık kazanmış değildir. Sonra keser, rende ve diğer aletler ile sandalyeyi yapar. Bu şekilde o, sandalyenin var olan mahiyetine varlık kazandırır. Demek ki önce ne oldukları bilinen ve sonra varlıkları ortaya çıkan diğer varlıkların aksine, insanın ne olduğu belli değildir yani insan mahiyetini, varlığından sonra oluşturmaktadır.⁴⁹

Sartre’ın bu düşüncesini açmak gerekirse, bir aslan, ilk insandan bu zamana kadar olan süreç içerisinde yine bir aslandır. Ancak ilk insan ile günümüzdeki insan aynı değildir. Var olduğundan beri sürekli kendini geliştiren insan, Sartre’ın düşüncesinde önce var oldu ve daha sonra yaptıkları ve yapmadıkları ile kendi özünü oluşturdu. Burada varlık- varoluş ayırımına dikkat etmek gerekir. İnsan dışındaki diğer varlıklar sadece vardır, oysa insan bir varoluştur.

Sartre’a göre, varoluştan başka olgu yoktur. Varlığı bu varoluş olgusu oluşturmaktadır. Bu varoluşsal varlık insana bulantı duygusu verir ve bu bulantı duygusu varlığı bir “kendinde şey” olarak sezmemizi sağlar. Bu şekilde varoluşsal varlığı bir “kendinde şey” olarak belirleyen Sartre, insan zihnini de bir “kendi için şey” olarak belirlemektedir. Düşünen özne ya da bilinç, özüne, varlığın karşıtı olan hiçlik ile ortaya koyar.⁵⁰

⁴⁷ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Yay, İstanbul 1994, s. 194.

⁴⁸ Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev: Asım Bezirci, Say Yay, 8. Baskı, İstanbul 2005, s. 75.

⁴⁹ Ali Şeriati, *a.g.e.*, s. 131.

⁵⁰ Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 43.

Heidegger için ‘ Varlık, var olan- var olmayandır’ ve ‘Hiç özünü varlık olarak sürdürür’. Heidegger bu şekilde varlık ve hiç arasındaki derin ilişkiyi vurgulayarak ‘ Varlık ve Hiç birbirine aittir’ der. Derin fakat henüz hiç açılmamış özünü, hiçin köklü korkuda bize gönderdiği varlık olmasaydı, var olanın tamamı varlıksızlık içinde kalırdı. Çünkü korkuda açığa çıkan hiçin tecrübesi, varlığı anlamının tek yoludur. Varlığın tecrübesi ancak hiç içinde edinilebilir. Çünkü ‘ Hiç, var olanın var olan olarak açığa çıkmasının, insan için var olmasının olanaklı kılınmasıdır.’⁵¹

Nietzsche, varlığın önündeki en büyük engelin Tanrı olduğunu ve Tanrı’nın ölümü ile de bu sorunun ortadan kalktığını ifade etmektedir. Nietzsche’ye göre, Tanrı’nın ölümü Batı felsefesinin sonlandığını göstermektedir. Çünkü ona göre, felsefenin temel işlevi, yani insanın dünya ile olan ilişkisini sağlıklı bir şekilde tesis etmek ve insanın evren içerisindeki var oluşunu da bu bakımdan haklı çıkarmaktır.⁵²

Nietzsche’nin düşüncesinde Tanrı’nın gücü altında ezilen insanın kendini gerçekleştirememesi, insan varoluşuna en büyük engeldir. Tanrı’nın ölmesi, değerlerinde çöküşünü beraberinde getirmiş ve bu sayede de insanın kendini gerçekleştirmesinin önü açılmıştır. İnsanın varoluşsal tecrübesi yaşam içerisinde meydana gelir. Her şeyin geçici olduğu fikri insanı hiçlik/yokluk gibi duygulara yönlendirmektedir. Bundan ötürü bu felsefe yanlış bir şekilde nihilizmle bir tutulmaktadır.⁵³

Her ne kadar varoluşçuluk, varoluşun öze önceliğini savunan bir felsefe olarak düşünülse de Batı felsefesi Tarihi, özcülük ile varoluşçuluğun kimi zaman açık, fakat genellikle de gizli ve üstü kapalı süren uzunca bir mücadelesini de içermektedir. Batı felsefesi tarihinde, Platon’un etkisiyle özcülüğün hâkim anlayış olduğu görülmektedir. Eğer varoluşçuluk tartışmalarında tarihsel sırayı izlemek gerekirse ilk önce dinsel varoluşçuluğun ele alınması gerekir; Kierkegaard, bu düşünceyi haklı olarak Sokrates’e kadar götürse de bazıları da bu düşünce geleneğini Tanrı Tanımaz varoluşçuluğun kuramcısı olarak tanınan Sartre ile başlatmaktadır.

⁵¹ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev: Yusuf Örnek, Felsefe kurumları Yay, İstanbul 1994, s. 50-51.

⁵² Friedrich Nietzsche, *İyinin Ve Kötünün Ötesinde*, Çev: Ahmet İnam, Say Yay, İstanbul 2004, s. 133.

⁵³ Uluğ Nutku, “Nietzsche’de Nihilizm Problemi”, *Felsefe Arşivi*, Ayrı baskı, Sayı: 16, İstanbul 1986, s. 138.

Bütün bu söylemlerle birlikte ne var ki varoluşçuluk, sistematik açıklamasını yapan bir sözcüye hala kavuşmamıştır.⁵⁴

Varoluşçu felsefelerde bireyin kendini gerçekleştirme için, varoluşunu sorgulaması gerekmektedir. Bu bireysel sorgulama sayesinde, insan dünyadaki yerini saptamaya çalışır. Dünyaya düşmüş, fırlatılmış olan insan, sonluluğa yakalandığını ancak bu şekilde algılayabilir.

c) Varoluşçu Felsefeler

II. Dünya savaşının sonlarında Fransa’da ortaya çıkmış olan Varoluşçuluk, hızla yayılmış, Soren Kierkegaard, Max Scheler, Karl Jaspers, Gabriel Marcel gibi isimler varoluşa teolojik olarak yaklaşmış ve çoğunlukla Hristiyan savlarına uymuşlardır. Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre gibi filozoflar ise tanrı tanımazlardır. Varoluşçu filozoflar felsefeyi doğadan değil de insanın kendisinden başlatırlar. İnsan irade ve bilinç sahibi olarak, irade ve bilinç sahibi olmayan dünyaya fırlatılmıştır. Dolayısıyla bu akım, insanın özgürlüğüne büyük önem vermekte ve insanların davranışlarından sorumlu olduğunu belirtmektedir.⁵⁵

Günümüzde varoluşçuluk denilince birçok filozof akla gelmektedir. Bunun sebeplerinden biri, her birinin ölümün ve yaşamın anlamı, özgürlüğün ve seçimin önemi gibi modern varoluşçu temalardan birine ya da birkaçına ilgi duymuş olmalarından kaynaklanmaktadır.⁵⁶

Varoluşçu bir düşünürün perspektifinde felsefenin temel vazifesi, bireyin önemli varoluşsal felsefi sorulardan kaçmasına engel olmaktır. Varoluşçuluk, bu kaçışı önlemeye ve bireyleri dogmatik uykularından uyandırmaya, onları bir birey ve insan olmanın ne manaya geldiğini anlamaya çağırılmaktadır. Felsefenin görevi, herkes tarafından kabul edilmesi gereken dünya görüşleri öğretmek değil; fakat soruları varoluş içindeki somut bireyin yüreğine konuşlandırmaktır. Kierkegaard’dan Heidegger’e kadar neredeyse tüm varoluşçu filozoflar, yazdıklarını okuyanları –

⁵⁴ Rıza Bakış, *a.g.e.*, s. 301-302.

⁵⁵ Fatih Toktaş, *a.g.e.*, s. 345.

⁵⁶ Hakan Gündoğdu, “Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 1, İzmir 2007, s. 96.

pasif okuyucu yerine- bu okunanlardan yola çıkarak ayrıntılı ve kişisel bir tarzda kendi varoluşsal problemleri üzerinde düşünmeye, kendi öznel hakikatlerine ulaşmaya davet ederler.⁵⁷

Varoluşun rasyonel mi yoksa irrasyonel mi olduğu tartışması temel bir tartışma olup bu tartışma en somut şekilde Kierkegaard'ın Hegel' i eleştirisinde göze çapar. Hegel'e göre; her rasyonel olan şey gerçektir. O, duyu organlarımız vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgilerin kesin genel-geçer bilgiler olmadığını savunmaktadır. Zaten ona göre felsefe de, objelerin düşünce ile görülmesi yani evrenin düşünülmesidir. Bu nedenle kavramlar felsefenin ana konusudur. Onun felsefesi gelişme kavramına dayanmaktadır. Her şeyin bir birine bağlı olarak değiştiğini savunur ve her şey değişme ve hareket halindedir. Zihinde ki değişimler maddedeki değişimlere yol açar. Ona göre, her şey tez-sentez-antitez olmak üzere üç aşamalı bir gelişmenin sonucudur.⁵⁸

Demek ki rasyonalizm, bütün insanlar için insan aklını aynı ve değişmeyen bir şey olarak ele almıştır. Lakin Çağdaş Psikoloji ve Antropoloji alanında yapılan çalışmalar, aklın da değişmekte olduğunu göstermektedir. Ayrıca rasyonalizm, akli doğadan farklı bir varlık olarak ele alır. Böylelikle akıl ve nesne arasında bir ikilik ortaya çıkmaktadır. Bilgi, suje ve obje arasındaki ilişkiden oluşmaktadır. Eğer akıl doğadan ayrı bir öz ise, nasıl oluyor da suje ve obje birbiriyle çakışarak bilgiyi ortaya çıkarıyor? Hegel bu zıtlığı ortadan kaldırmak için “objenin kendisi de suje gibi rasyoneldir” diyerek bu durumu aşmaya çalışmıştır.⁵⁹

Hegel'in tam karşıtı söylemi dile getiren, 19.yy filozoflarından Kierkegaard'a göre ise, Hegel'in rasyonelleştirme ve kavramlaştırma sürecine direnen insan varoluşu, soyut değil somut bir gerçekliktir ve kavramsal bir felsefenin içine sığdırılmaz. Kierkegaard, varoluşu dini varoluş bağlamında kendini açığa vuran ve İbrahim'in İshak'ı kurban etmesi tecrübesiyle yaşamış olduğu gerçeklik üzerinden ifade etmeye çalışır. O, varoluşun üç ayrı alanından bahseder. Bunlar; estetik, etik ve dini varoluş alanlarıdır. Estetik varoluş alanı haz, etik varoluş alanı ödev, dinsel varoluş alanını ise inanç durumları belirler. Bu varoluş alanları arasında geçiş söz

⁵⁷ Hakan Gündoğdu, a.g.e, s. 126-127.

⁵⁸ Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yay, 3. Baskı, İstanbul 1984, s. 71.

⁵⁹ Hayri Bolay, a.g.e, s. 71.

konusudur. Ancak bireyin her iki aşamada aynı anda bulunması imkânsızdır. Bu bakımdan kişi aynı anda hem estetik alanda hem de dinsel alanda var olamaz.⁶⁰

Estetik varoluş alanında yaşayan kişi, bütün imkanlarıyla duygusal ve hayal gücüne bağlı olarak oynamaktadır. Asla vazgeçmez, kendini mesleğine, evliliğine, inancına oldukça az zaman ayırır, zamanın dilekleri ve arzuları arasında gidip gelir ve talih ile talihsizliğe tabidir.⁶¹ Yani estetik varoluş alanında bireyin amacı tamamen haz almaktır ve bu alan, ahlak dışıdır.

Etik varoluş alanı içinde yaşamak ise kendini adamaktır. Sonu olmayan bir dini boyun eğiş ile kendini her şeyin ötesine yerleştirmektir, yaşamak ve mutlak bir şeye dönüşmek için lazım olan, entelektüel kararları almak niyetiyle araştırmanın uzun düşünme ve tükenmeyen tahmin sürecini kısa kesmektir. Bu mutlak şeyin yetkinleşmesi estetikdir, kendisini bir sanat eserine dönüştürene dek düşünürün var oluşundaki etik unsurdan daha önemlidir.⁶²

Dini varoluş alanı, estetik seviyede olduğu gibi haz; etik seviyede olduğu gibi de ödev duygusu ve evrensellik içermez. Bu alanda bireyin doğrudan ve aracısız olarak tanrıyla karşı karşıya olma durumu söz konusudur. Kierkegaard bu alanı İbrahim'in durumu üzerinden ele alır:

Şimdi benim amacım İbrahim'in hikâyesindeki diyalektik elementi, problemler biçiminde ayırmak ki bu şekilde imanın korkunç bir prodoks olduğunu göstermek istiyorum. Burada, bir cinayeti Tanrı'nın razı olduğu kutsal bir eyleme çeviren bir paradoksla karşı karşıyayız. Bu paradoks, düşüncenin kavrayamayacağı, zira imanın düşüncenin yerde başladığı, İshak'ı İbrahim'e iade etme paradoksudur.⁶³

İşte İbrahim'in öyküsü, Kierkegaard'a göre, etiğin bu şekilde askıya alınmasını ifade eder. İbrahim, imanı temsil etmektedir ve iman açıklaması mümkün olmayan bir paradokstur.

⁶⁰ Rıza Bakış, *a.g.e.*, s. 304.

⁶¹ Harold John Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev: Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi Yay, Ankara 2005, s. 18.

⁶² Harold John Blackham, *a.g.e.*, s. 19.

⁶³ Bakış, *a.g.e.*, s. 306.

Kierkegaard, Hıristiyanlığı reddederek inanç ve akıl arasındaki tutarsızlığı algılamış, kendi konumunu bu şekilde inşa etmiştir. İnanç ve akıl, yani Hıristiyanlık ve kültür arasındaki kalıcı yarığın güçlkle fark edilmesi sayesinde, Hıristiyanlığın anlamını yenilemeyi, hayatının amacı yapmıştır. Hıristiyan vahyinin asimile edildiği, olası ve kabul edilebilir kılındığı, bir mirasa dönüştürüldüğü, tam bir evren görüşü içinde tarihin geri kalanı ile uzlaştırıldığı bir ortamda, çaresiz bir saçmalık, kalıcı bir saldırı olmayan, bir seçim dayatmayan gerçek bir Hıristiyanlığın zaten var olamayacağını söyler. Bu noktada Hıristiyan düşüncesinde devam eden bir eğilim yeniden ortaya çıkar. Daima inancın ve aklın uzlaştırılmasına, Hıristiyan inançlarının felsefleştirilmesine, doğal teoloji ağacına vahiy aşılmasına yönelik bir çaba vardır. Akla ve deneyime tümüyle yabancı olduğundan, asimilasyon yetisi olmadığından, düşüncenin önüne bir engel oluşturduğundan, Hıristiyan inançları bir gün yadrganacaktır. Böylesi bir düşünce akımı septik akıl ve dini vicdan arasındaki gerilimden kaynaklanabilir, ama aynı zamanda Hıristiyan dogması ve laik kültür arasındaki mevcut gerilimi de yansıtmaktadır.⁶⁴

Varoluş felsefesinin önemli bir kanadı olan tanrıtanımaz varoluşçuluk Nietzsche'nin varlık anlayışını ortaya koymaktadır. Kierkegaard'ın varoluşçu sıralamasında tanrıtanımaz varoluşçu grubuna dâhil olan Nietzsche, düşünceleri ile XX. yy felsefesine de etkisi büyük olmuştur.⁶⁵

Nietzsche'nin düşüncesinde Tanrı'nın konumu hep tartışma konusu olmuştur. Öte yandan Onu Tanrı'ya inanan bir filozof olarak görenler de vardır. Oysa o, birçok ifadesinde Tanrı'nın olmadığını dile getirmiştir.⁶⁶

Nietzsche'nin amacı, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa şüpheciliğinin ve karamsarlığının çemberini tamamlamak, bunu gerekli bir ön hazırlık olarak, tam bir nihilizme dönüştürmektir. O, özellikle masallara olan inanç gibi Hıristiyan inancının da kolaylıkla terk edilebileceği ve her şeyin eskisi gibi kalabileceği düşüncesini ortadan kaldırmak istemektedir. Hıristiyan inancı alevlenip sönebilirdi, ama

⁶⁴ Harold John Blackham, *a.g.e.*, s. 11.

⁶⁵ F. Nietzsche, *Nietzsche, Eylem Ödevi*, Çev: İ. Zeki Eyüboğlu, Broy Yay, İstanbul 1987, s. 74.

⁶⁶ Zeki Eyüboğlu, *a.g.e.*, s. 74.

sezgilerimizin ve sarsılmaz inançlarımızla sorgulanmayan varsayımlarımızın gizli kaynağı, Hıristiyan ön yargıları ile beslenmekteydi.⁶⁷

Nietzsche, “Kişi Kendi Nasıl Olur?” adlı eserinde metafizikle alakalı kavramlar için şöyle demektedir: “Tanrı, ruhun ölmezliği, kurtuluş, ahiret, daha çocukken bile ne dikkatimi ve zamanımı harcamadığım kavramlar oldu” demiştir. Nietzsche, birçok ifadesinde tanrının bir düş, bir yanılgı olduğunu ifade etmekte ve insan ile tanrı arasında bağlantı kuran şeyin bir çıkar olduğunu söylemektedir. Ona göre, insanı tanrıya bağlayan bir umuttur bir gelecek ile ilgili bir yatırımdır.⁶⁸

Nietzsche’nin amacı üstinsanı gerçekleştirmektir. Üstinsan Nietzsche’ye göre, yeryüzünün temel anlamıdır. Üstinsan, yaşam olgusuna verilmiş bir ahlakın yaşam düşmanı olan perspektifinden değil fakat bizzat kendi gözleri ile bakar. Sürünün bir parçası olmayı reddeden ve bir çeşit kendi varoluşunu gerçekleştiren üstinsan, bu şekilde varoluşçulukta sürekli kullanılacak olan kişi tiplerine bir örnek teşkil etmektedir.⁶⁹

Sağ ya da Tanrı tanrı varoluşçu olarak bilinen Karl Jaspers’in felsefesi ise, insanın “kendi asıl varlığını” arayışının felsefesidir. Ona göre, insanın ne olduğu sorusuna verilecek cevap, insan varlığının bir var olma içinde bulunduğu hakikatidir. Eğer insan kendi varoluşunun farkına varırsa, tecrübe sayesinde bir dünya bilgisine sahip olur. Jaspers için “varoluş”un bilinebilmesi onun felsefesinin konusudur. Bu varoluş bilmecesinden kurtulmanın yolu ise soru sormaktır.⁷⁰

Jaspers’a göre, varoluş, tarihsellik içinde gerçekleşmektedir. “Varoluş” kendini hemen göstermez sadece dolaylı olarak hissettirir. Varoluşu açığa çıkarmak işaretlerle mümkündür. Bu işaretlerden biri olan varoluşsal iletişim; insanın varoluşunu bir başkasının varoluşu ile bulabilmesine olanak sağlayan bir işettir. Ona göre, bir başkası kendi olmayı başaramazsa kişinin kendisi de kendi olamaz. Eğer başka biri özgür değilse, bireyin kendisi de özgür olamaz. Bu iletişim şeklinde birey sadece kendini değil, aynı zamanda başkasının da sorumluluğunu

⁶⁷ Harold Blackham, *a.g.e.*, s. 46.

⁶⁸ Zeki Eyüboğlu, *a.g.e.*, s. 46.

⁶⁹ Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 128.

⁷⁰ H. Erdem, “Karl Jaspers’da İnsan Problemi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:37, TDV Yay, Ankara 2003, s.21.

duyumsamaktadır. Felsefesi “özgürlük felsefesi” olan ve felsefesinin gayesinin de insanın özgürlüğünü gerçekleştirmek olduğunu söyleyen Jaspers’a göre, özgürlük iradeyle beraber gün yüzüne çıkar. İrade, iki imkân arasında bir karar ortaya çıktığında seçim yapabilmektir.⁷¹

Jaspers, varoluşun olgular alanında olmadığını sürekli ifade etmektedir. Varoluşun alanının özgürlük olduğu bilinmediği sürece, onu gerçekleştirmek imkânsız hale gelmektedir. Varoluşun aydınlatılması, özgürlüğün gerçekleşmesine çağrıda bulunmaktır. Ona göre, insan bir seçiştir, kendi kaderini seçer ve ben’imizi oluşturmamızı imkan verir. Fakat bu ben başarısızlığa adanmıştır. Başarılı olamamak Tanrı’ya götüren bir etkinliktir. Şöyle ki varoluş dünyası felsefi araştırmanın alanıdır. Felsefe de fenomenolojik içe bakış yöntemi geçerlidir. Lakin içe bakış deneyimimiz zor olacaktır; çünkü kendimize baktığımız vakit Tanrı gerçekliği ile karşı karşıya geliriz. Her şeyin merkezinde Tanrı vardır ve biz ona inançla ulaşabiliriz.⁷²

Sağ varoluşçulardan biri olarak kabul edilen Gabriel Marcel’in felsefesi ise, düşünce üzerine bir düşünüştür. O, varoluş sorunlarına dini açıdan bakar hatta onun felsefesi daha çok dinsel bir felsefedir. Marcel’e göre, insan özgürlük deneyimlerinin içinde yazgısını kurar. Marcel, “Tanrının varoluşu insanın anlayabileceği bir şey değildir. Bizim yazgımız Tanrı’nın varoluşuna bağlıdır ve onun varoluşunu ancak içe bakışla sezebiliriz” der.⁷³

Bizim çalışmamızın ağırlık merkezini oluşturan Heidegger’de ise, varlık sorunu en önemli sorundur. Ancak onun, varlığı yalnızca var olmayla yani insanla ilişkisinde açıklayabildiği göz önüne alındığında, aslında onun felsefesinde insanın araştırıldığı söylenebilir. Fakat onun düşüncesinde genel olarak göze çarpan varlığın bu başatlığı, Heidegger’in insana ve onun öz varlığına ilişkin görüşünün niteliğini belirlemekte ve buna bağlı bir insan anlayışını ortaya koymaktadır. Bu sayede insanın varlığa olan bağındaki belirleniminde onun artık ne “özne” ne de “bilinç” ne

⁷¹ Gülcan Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 247.

⁷² Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları*, s. 41.

⁷³ Afşar Timuçin, *Niçin Varoluşçuluk Değil*, Süreç Yay, İstanbul 1985, s. 84.

“ben” ne de “tin” olarak düşünülmesi söz konusu değildir. Varlığa olan bağında insan; “Var-olma”, “kaygı”, “dünya-içinde olma” ve “çoban”dır.⁷⁴

Heidegger, varlığı varoluşta arar. Ona göre, eğer varlık araştırılacaksa varoluşa bakmak gerekir. Varlığın unutulduğunu ifade eder ve bunu büyük bir tehlike olarak görür. Ona göre, çoğu insan kendinin ne olduğunu bilmeyen, kendinin farkında olmayan bir var olma biçiminden kurtulamamaktadır. En büyük tehlike ise; insanların böyle bir durum içinde bulunduğunu anlamadan yaşaması ve ölmesidir. İnsanın bu sahte varlık tarzından kurtulması ve gerçek varlığa geçmesi gerekmektedir.⁷⁵

Daha öncede ifade edildiği üzere Sartre’ın “varoluş özden önce gelir”inin anlamı Tanrı’nın olmadığını doğrulamaktır; ancak bu, Heidegger’in düşüncesine uymaz. Heidegger, Tanrı’nın varlığını ne kabul eder ne de reddeder. O, Sartre’ın ateist varoluşçular arasında kendisini saymasından rahatsızlık duyduğunu da belirtir ve Sartre’ın “varoluş özden önce gelir” sloganuna katılmaz ve kendi varlık felsefesinin bu ifadeyle hiçbir ilgisi olmadığını söyler. Ona göre, Sartre’ın iddiası bir varoluş ve öz ayrımı yapmaktadır. Oysa Heidegger’in düşüncesinde, varoluş ve özün aynılığı esastır. Heidegger’e göre, “Dasein’in özü, varoluşunda bulunur.”⁷⁶

Sartre, insanı tabiat varlıklarından farklı kabul etmekle beraber, insanı tabiat varlıklarına karşıt bir varlık olarak kabul etmesi şaşırtıcıdır. O, doğadaki bütün varlıkların önce mahiyetlerinin yaratıldığını yani var olduğunu söyler ve ardından varlıklarının ortaya çıktığını ifade eder. Sartre, kendi ifadesiyle: “Tanrıyı kaldırdığımızı göre, insanı mecburen madde alanına, doğal ve maddi doğaya yerleştirmemiz gerekmektedir”. Biz bu şekilde insanı feda etmiş olmuyor muyuz?⁷⁷

Tanrı tanımaz varoluşçuluğun temsilcisi Sartre, düşüncelerinde Husserl’in fenomenolojisini, Nietzsche’nin yeni bir yaşantı, yeni insan anlayışındaki çeşitliliğini, Hegel ile Heidegger’in metafiziğini tek bir merkezde toplamaya çalışmış ve bunun adına da “Tanrısız Varoluşçuluk” demiştir. Bu felsefede insanı oluşturacak

⁷⁴ Mustafa Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Karahan Kitabevi, Adana, 2010, s. 243.

⁷⁵ Gülcan Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 250.

⁷⁶ Hakan Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 111.

⁷⁷ Ali Şeriatı, *a.g.e.*, s. 130.

bir Tanrı olmadığına göre, bir insan doğası da yoktur. İnsan varoluştan sonra kişiliğinin nasıl olmasını istiyorsa öyle olacaktır.⁷⁸

Sartre'a göre, varoluş ve özgürlük aynı şeydir. İnsan özgürlüğe mahkûm edilmiştir. Özgürlük bireyin bilinçli ve amaçlı tasarımları çerçevesinde, kendini oluşturması durumunda ortaya çıkmaktadır. Başkalarının söylemlerine ayak uyduran kişi hem kendi varoluşuna hem de özgürlüğüne karşı duyarsız kalmaktadır. Çünkü kendi kararlarına karşı, bir tek kendisi sorumludur. Filozofun endişesi insanlara özgürlüklerinin bilincini vermek, sorumluluklarını hatırlatmak, böylece onları, arzu ettikleri gibi bir hayat sürmenin sorumluluğuyla tek bırakmaktır.⁷⁹

Genel bir çizgide kalındığında, filozofların ortak ilgisinin, insan özgürlüğüne dönük bir ilgi olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca varoluşçu filozofların hepsinin de insanın çevresiyle yani dünya ile ilgilendiğini de görmekteyiz.

⁷⁸ Gülcan Sarioğlu, *a.g.e.*, s. 251.

⁷⁹ Gülcan Sarioğlu, *a.g.e.*, s. 252.



I. BÖLÜM

NIETZSCHE VE HEIDEGGER'İN FELSEFE TASAVVURLARI

Biz bu bölümde 19. Yüzyıla damgasını vurmuş ve 20. Yüzyılı derinden etkilemiş olan, kendini bir oluş filozofu olarak gören Wilhelm Friedrich Nietzsche'nin varoluş anlayışını, onun temel felsefi kavramlarını ve onun yaşam felsefesini ele alıp tartışacağız.

A) Yaşam Felsefesi ve Varoluşçuluk Tartışmaları Arasında Nietzsche'nin Felsefi Tasavvuru

Varoluş felsefesinin önemli bir kanadı olan Tanrı tanımaz varoluşçuluk Nietzsche'nin varlık anlayışını ortaya koymaktadır. Nietzsche'nin felsefesinde, tanrının yeri hep tartışma konusu olmuştur. İlk bölümde de ifade ettiğimiz gibi onu, tanrıya inanan bir filozof olarak görenlerde vardır. Hâlbuki Nietzsche: "Eğer tanrılar var olsaydı, ben tanrı olmamaya nasıl dayanabilirdim. O halde tanrı yoktur. Bu sonuca tam olarak vardım. O beni çekiyor. Tanrı bir düşür".⁸⁰

Nietzsche'nin tek amacının üstinsanı ve insanın özgürlüğünü gerçekleştirmek olduğu söylenebilir. Nietzsche, insanın insan olarak kendini aşmasına taraftır ve üstinsan konusunda şöyle demektedir:

Bakın size üstinsanı öğretiyorum. İnsanüstü; dünyanın, yaşamın amacıdır. İradeniz demelidir ki, insanüstü; dünyanın, yaşamın amacı olmalıdır. Yalvarıyorum size kardeşlerim! Dünyaya, yaşama sadık kalın ve size öbür dünyada ümitlerinden bahsedene kanmayın. Tanrıya isyan etmek eskiden en büyük günahı fakat 'Tanrı öldü', onunla birlikte günahlarda öldü. Size yakın sevgisini önermem, dostu öneririm. Dost insan için 'insanüstünü' algılamak için bir metod olmalı... Bana Tanrı lafi etmeyin. Ama insanüstünü yaratabilirsiniz.⁸¹

Nietzsche için varoluşçu bir filozof demenin zor olacağını dile getirenler vardır. Onlara göre, en azından varoluşçuluğu tanımlayan birey, özgür irade ve sorumluluk gibi temel kavramların bir kaçı Nietzsche'nin reddettiği kavramlardır.

⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Haz. Mustafa Bahar, İskele Yay, İstanbul 2009, s. 78-79.

⁸¹ Paul Strathern, *a.g.e.*, s. 58.

Belki de Nietzsche için, varoluşçu bir filozof denilebilir ki insanın özünün olumsuzlanması ve varoluşun, çoğulluğun olumlanması da onu varoluşçulara yaklaştıran düşünceleridir. Nitekim Soren Kierkegaard'a göre Nietzsche Tanrıtanımayan bir varoluşçudur.⁸²

Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu* adlı eserinde varoluş meselesini işlemeye başlamıştır ve bunu şu şekilde ifade etmek istemiştir: Nasıl? İnsan yalnızca Tanrının bir hatası mıdır? Yoksa Tanrı mı yalnızca insanın bir hatasıdır? Bu eserde Nietzsche, inançları yıkan ve Tanrı'nın olmadığı bir dünyada acıyla nasıl başa çıkılabileceğini ele almıştır.⁸³

Nietzsche için varoluş, bir oyundur. Nietzsche'ye göre, varoluş taşlarıyla oyun oynayan bir çocuktur. Varoluş denildiği zaman sorumluluk denemez. Çünkü varoluş, neşeli sorumsuzluktur.⁸⁴ Nietzsche:

Nerede sorumluluk arandıysa, onu arayan intikam içgüdüsüdür. Bu intikam içgüdü, insanı binlerce yıl boyunca öylesine egemenliği altına almıştır ki metafiziğe, psikolojiye, tarih kavramına ama her şeyden önce bütün ahlaklılara aşılmalıdır. İnsan, düşündüğü oranda, bir şeye intikam mikrobunu da bulaştırmıştır. Tanrıyı bile hasta etmiş, varoluşu genel olarak, masumiyetten mahrum bırakmıştır, şöyle ki bir şekilde bir varlığın her durumunu bir istence, bir maksada, sorumlu bir eyleme kadar, geriye doğru izlemiştir, der.⁸⁵

Nietzsche'nin varoluşu ve oluşu değerlendirirken, zar atımı metaforuna başvurmuştur. Zarların atılması bir rastgeleliğin işaretidir. Zarlar yere düştükten sonra zarların oluşturmuş olduğu sistem bir zorunluluktur. Bu zorunluluk, rastgeleliğin zorunluluğudur. Nietzsche'ye göre zorunluluk ve rastgelelik zıtlık şeklinde değerlendirilemez.⁸⁶

Ödül ve ceza adına, tanrının emirleri adına, insanın özü adına varoluş ve oluş manasına da gelen çoğulluk haklı çıkarılması gereken, bir şey haline gelmiştir.

⁸² Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, Çev: Asım Bezirci, Say Yay, 8. Baskı, İstanbul 1985, s. 12.

⁸³ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, Çev: Hüseyin Kaytan, Akyüz Yay, İstanbul 1991, s.9.

⁸⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, Norgunk Yay, Aralık 2010, s. 36.

⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, Çev: Sedat Umran, Say Yay, İstanbul 2010, s. 479.

⁸⁶ Oğuz Karayemiş, "Nietzsche'de Varoluş Kavramı -Etkin Bir Varoluşa Giriş", *Anafor Dergi*, Sayı: 2, İstanbul 2012, s. 25.

Modern insanın bilimsel nihilizmi, sadece tanrının tahtını boşaltmıştır. Oysaki yaşam ve varoluş, her türlü hatayı geçerli kılabacak kadar değerlidir. Bu yüzden Nietzsche değerlerin yeniden değerlendirilmesinden bahsetmektedir. Bu değerlerin kendileri güç istenciyle yeniden değerlendirilecek ve eleştiriler sayesinde yeni değerler yaratılmış olacaktır.⁸⁷

Felsefesi bir güç deneyciliği olan Nietzsche için Tepkisel bir güç, yapabileceği şeyden ayrılmış bir güç demektir. O, vicdan azabı ve suçluluk tarafından ayırılır. Yani tepkisel varoluşta bu güçler tarafından dondurulmuş bir varoluştur. Her yerde ve her şeyde sorumluluk, ve kendini sorumlu ve suçlu bulan, vicdan azabına düşen tepkisel insandır. O; modern Avrupalı insandır, papazdır, köledir.⁸⁸

Güçlerle dolu bir varoluş, etkin bir varoluştur. Etkin varoluş, hıncın insanın karşısında; efendi olan, soylu olan, “evet” diyendir. Öyleyse etkin bir varoluş haline nasıl gelebiliriz? Bunun cevabı ebedi dönüş ilkesinde saklıdır. Ebedi dönüşü, Tanrım! Ne olur sadece bir defa istiyorum demek değil, istediğin şeyin ebedi dönüşünü de istemek şeklinde formüle edebiliriz. Yalnız bir defa istemek vicdan azabı yaratır ve varoluşu tepkiselleştirir.⁸⁹

Nietzsche felsefesinin temel kavramlarından bazılarını burada değinmek istersek ilk olarak, Güç İstemi’nden başlamak doğru olur.

a) Güç İstemi

Güç istemi, Nietzsche’nin temel kavramlarından biridir. Ona göre insanlar güce ulaşmak için çalışırlar. Lakin insanlar kendini korumaktan daha fazlasını yapmalı ve yeni bir dünya hedeflemelidir.⁹⁰

Nietzsche şöyle demektedir:

Benim hikmetim şöyle der: Güç bulunan yerde, sayı egemendir. Sayının daha fazla kuvveti vardır. Rüyam bu sınırlı dünyaya nasıl güvenli bakıyordu! Araştırmadan, yalvarmadan, korkusuz bir şekilde... Dünya sanki serin, yumuşak,

⁸⁷ Oğuz Karayemiş, *a.g.e.*, s. 25.

⁸⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, Norgunk Yay, İstanbul 2010, s. 38.

⁸⁹ Gilles Deleuze, *a.g.e.*, s. 37.

⁹⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, Paradigma Yay, 2. Baskı, İstanbul 2003, s. 176.

ipek derili, olgun bir altın elma gibi, avucumun içine girdi. Dünya kendini bana böyle teslim etti.⁹¹

Nietzsche, yaşamı değişim ve oluşum unsurları çerçevesinde ele alır ve tanımlar. İnsan hedef edindiği bir şeyi, istediği bir şeyi yapabildiği vakit, kuvvetlidir.

Hareket etmek için belli bir güce ihtiyaç vardır. Bu yüzden güç isteme ile hareket etme arasında bir paralellik olduğu görülür. Bu hareketliliğinin sonucu ise, değişimdir. Canlı, gücü isterken aslında olduğundan fazlasını olmayı istemektedir. Bir var olma ve hâkim olma içgüdüleri olarak, yaşam ve oluş aynı zamanda güç isteminin bir görünümü veya kendisidir. Hayat organikdir ve kendi içerisinde bir canlılık taşır.⁹²

Güç istemi, hayatın kendisini oluştururken aynı zamanda hayatın amacını da oluşturur. Güç istemi, belli bir şey olmayı değil, sadece güçlü olmayı ister. Nietzsche'de yaşam bir güç istemidir, çünkü evrenin özü bir güç istemidir. Bu evren özünde büyük bir güçtür, başı sonu olmayan bir güç; dalgalanan, çağlayan güçler denizi, boyuna değişen sonsuz bir dönüş; kendi kendisiyle çelişen ama doluluktan yalına dönen, çelişmelerden uyuma varan, kendi kendine evet diyen, kendi kendini özleyen bir oluş; hiçbir zaman doymayan, hiçbir yorgunluk duymayan bir oluş.⁹³

Nerede canlı görsem ben orada kudret iradesi gördüm. Daha güçlüyü kendi iradesi kandırır, zayıfı hizmet etmeye, daha zayıflara hizmet etmek istediğinden bu irade: Tek hazdır bu onun vazgeçmek istemeyeceği... Küçük nasıl baş eğerse büyüğe, en küçüğün tepesinde keyif sürebilir hükmedebilir diye, en küçükte öyle baş eğer ve tehlikeye atar hayatını kudret uğruna.⁹⁴

Güç istemi, güçlü olma içgüdülerinden kaynaklanmaktadır. Nietzsche, güç istemini bir içgüdü olarak açıklar ve onu diğer tüm içgüdülerinde kaynağı olan temel bir ilke olarak ortaya koyar. Yaşam güç istencine indirgenirken, yaşama istemi de güç istemine dönüştürülür. Varlığın devamlılığı için güç istenci şarttır.⁹⁵

⁹¹ Mustafa Bahar, *a.g.e.*, s. 174.

⁹² İoanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Felsefe Kurumu Yay, Ankara 1999, s. 40.

⁹³ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 21.

⁹⁴ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s. 95.

⁹⁵ Demet Köse, *Nietzsche'nin Felsefeye Bakışı ve Genel Kavramları*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 2008, s. 12.

b) Décadence

Nietzsche'nin yaşam ve varoluş felsefesi açısından diğer önemli bir kavram Décadence'dır. Décadence, Latince "düşme, çökme" anlamına gelen "décadere" fiilinden türeyen Fransızca bir terimdir.⁹⁶ Yani décadence yaşamın bir parçasıdır. O, hayatın büyümenin zorunlu, mantıksal sonucudur. Toplumda décadence "Var olmayışın, var olmaktan daha iyi olup olmadığı" sorusu ile başlamaktadır. Bu sorun varoluşsal bir sorun olmakla birlikte, beraberinde hastalıklı bir durumu da getirir. Nietzsche, bu hastalık durumunu ortadan kaldırmak için sebeplerin belirlenmesi ve ortadan kaldırılması şeklinde bir yol izlemeyi öngörür. Onun için asıl olan sorun décadence durumuyla karşılaşması değil, toplumun bu durumun üstesinden gelememesi ve décadence'ın toplumun tüm kesimlerine yayılmasıdır.⁹⁷

Nietzsche:

Décadence (yozlaşma) kavramı ile birine sadakatsizlik, çöküntüye mahkûm edebilecek bir durum değildir. O, hayatın büyümesinin, zorunlu mantıksal bir sonucudur. Onu yok etmek, insanın elinde değildir. Akıl bunun tersini ister. Ona hakkı verilmelidir, der.⁹⁸

Nietzsche'ye göre décadence'ın sebebi gibi görülen kötülük, lüks, suç, hastalıklı olmak ve benzeri durumlar aslında décadence'ın sonuçlarıdır. Décadence zaten vardır ve bu gibi durumlar kendini gösterir. Kötülük ve hastalığın yok edilmesi ya da çevrilmesi mümkün değildir. Organizmanın hastalık bulaşmayan, sağlıklı kısımlarının korunması sağlanmalıdır.

Yozlaşma, kendi kendisiyle mücadele edilecek bir şey değildir. O, salt olarak zorunludur ve her çağa ulusa özgüdür. Tam bir kuvvetle mücadele edilmesi gerekli olan şey bu sâri hastalığın, organizmanın sağlıklı kısımlarına kanla sürüklenmemesidir.⁹⁹

Nietzsche felsefesinde genel olarak décadence'ın neyi ifade ettiğini belirledikten sonra, décadence'ın yine Nietzsche'nin felsefesindeki temel

⁹⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, s. 95.

⁹⁷ Uluğ Nutku, "Nietzsche'de Nihilizm Problemi", s. 138.

⁹⁸ Fehmi Baykan, *Nietzsche'nin Felsefesi*, Kaknüs Yay, İstanbul 2002, s. 11.

⁹⁹ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 38-39.

özelliklerini de belirtmemizde yarar vardır. Nietzsche *décadence*'ın sınırlarını şu şekilde belirler:

1. Nerede tükenmişlik varsa ve artıyorsa, bozuk içgüdünün en büyük örneği olan Hıristiyanlıkta olduğu gibi orada ilerlemeden söz edilebilir.
2. Acı çekme de birleşmeye dayanan, bir ahlak ortaya çıkar. (Alturizm)
3. Neden ve etki yanlış yerlere konulur; birey *décadence*'ın nedenini kendisinden başka yerlerde aramaya başlar.
4. Bilinçsiz durumlar bilinçli durumların üstünde tutulur.¹⁰⁰

Nietzsche, *décadence*'ın tabiatta, sosyal ve bireysel yaşamda, zorunlu olarak var olduğunu vurgular ve *décadence*'ın temel özelliklerinden sonra sonuçlarını da şu şekilde açıklar:

Kötü alışkanlık- kötü alışkanlık bağımlısı; hastalık- hastalıklı; suçlu- suçsuzluk; evlenme- evlenmeme(dini sebeplerden dolayı); verimsizlik, histeriklik- irade zayıflığı; alkolizm, kötümserlik, anarşizm; hovardalık, entrikacı, şüpheli, yıkıcı...¹⁰¹

c) Nihilizm

Nihilizm, Nietzsche'nin felsefesini özetleyen önemli bir kavramdır. Felsefe tarihinde bazı filozof ve felsefe adamlarının benimsemiş olduğu nihilist tutumlar olagelmıştır. Nihilizm, tanrının var oluşunu, ruhun ölümsüzlüğünü, iradenin özerkliğini, bilginin imkânını bir reddiye ve de ümitsizlik ve düş kırıklığı duygusu barındıran bir görüştür.

Mevcut değerler sistemi olarak Hıristiyan ahlakını Nietzsche, tanrının ölümü ile birlikte, öte dünyanın olmadığını farkına varılması sonucu Hıristiyanlığın temelsiz kaldığını savunarak, nihilizmin kaçınılmazlığını vurgulamaktadır.¹⁰²

Nietzsche'ye göre iki türlü nihilizm vardır; birincisi etkin nihilizm, ikincisi ise; çöküş olarak, ruhun kudretinin azalması olarak edilgin nihilizmdir.¹⁰³

¹⁰⁰ Demet Köse, *a.g.e*, s. 21.

¹⁰¹ Birol Dok, *Nietzsche'nin Nihilizmi*, Seba Yay, Ankara 2003, s. 56.

¹⁰² Mustafa Bahar, *a.g.e*, s. 238.

¹⁰³ Harold Blackham, *a.g.e*, s. 39.

Nietzsche'nin onayladığı ve özenle üstünde durduğu nihilizm tarzı etkin nihilizmdir. Edilgin nihilizm ise, istenilenin tam tersine insan ruhu için ezici ve sıkıntı vericidir. Tüm değerlerin değersizleşmesiyle açığa çıkan kriz durumunun üstesinden gelebilmek için çareyi etkin nihilizmde görür. Etkin Nihilizm, yükselmiş ve güçlü bir ruh halini işaret etmektedir. Değerlerin değersizleşmesinden sonra ortaya çıkan boşluk, kişide bir korku ve geri çekilme durumu yaratmaz. Aksine boşluğun üzerine gitmek, yok olan değerlerin yerine yeni değerler yaratmak şeklinde açığa çıkar. Kişinin kendisiyle hesaplaştığı, eski değerleri geride bıraktığı bir çeşit iyileşme dönemidir. Dünyanın yok olması yüzünden yakınmak yerine, insan varlığına uygun yeni bir program yaratmayı planlar.¹⁰⁴

Nihilizm olayı, bize varoluşun hedefini yeniden değerlendirme fırsatını vermektedir. Nietzsche'ye göre, insan yıkımlara karşı koymanın yolunu bilir, kötü rastlantıları kendi lehine çevirir ve onu öldürmeyen şey, ona güç verir. Bu yönden bakıldığında Nietzsche felsefesinde nihilizmin, istenilen yeni değerlerle yaratılmış, yeni bir dünya kurmak için bir şans olduğunu görmekteyiz. Çünkü yeni değerlerin yaratılması için, tek seçenek, mevcut değerlerin yok olmasıdır. Nitekim nihilizmde bu ortamı hazırlayan zorunlu bir süreç olarak görülmektedir.¹⁰⁵

Nietzsche felsefesinde, nihilizmi hazırlayan en önemli etken tanrının ölümüdür. Peki, Tanrının ölümü ile ne anlatılmak isteniyor? Nietzsche, XIX yy' da tanrının öldüğünü, tüm değerler sisteminin çöktüğünü şöyle ilan etmiştir:

Gündüz fener yakıp sokaklarda durmadan: 'Tanrı'yı arıyorum! Tanrı'yı arıyorum! 'diye bağırarak deliden söz edildiğini duydunuz mu? Ne çok tanrıya inanmayan vardı. Onun bu feryadı gülüşmelere neden oldu. 'Acaba bir çocuk gibi kayıp mı oldu?' diye sordu birisi. 'Saklanıyor mu? Bizden mi korkuyor acaba? Göçmen mi?' Sokaktaki halk birbirlerine bu soruları bağırarak soruyor ve gülüşüyorlardı. Deli, kalabalığın arasına karıştı ve kendine gülen insanları şöyle bir süzdü, 'Tanrı nereye gitti?' diye bağırdı. Bunu size söyleyeceğim diye devam etti. 'Biz onu öldürdük... Siz ve ben! Biz, biz hepimiz onun katilleriyiz(...) Şimdi nereye gidiyoruz? Öne, arkaya, sağa, sola, her yere düşmüyor muyuz? Hala bir yüksek ve

¹⁰⁴ Keits Ansell Person, *Kusursuz Nihilist*, Çev: Cem Soydemir, Ayrın Yay, 1. Baskı, İstanbul 1998, s. 66.

¹⁰⁵ Demet Köse, *a.g.e.*, s. 16.

alçak kavramı var mı? Hava şimdi daha soğuk değil mi? Geceler gittikçe daha fazla karanlıklaşmıyor mu? Tanrı öldü. Onu öldüren biziz.¹⁰⁶

‘Tanrı öldü’ sözü gerçekten ne manaya geliyor? Nietzsche, literal anlamda bir tanrının ölümünden mi, Avrupa kültürü ve tarihinde hâkim olan bir Tanrı’ya, ortak inancın ölümünden mi yoksa Batı metafiziğinin ölümünden mi bahseder? Yaygın düşünce onun bir din düşmanı olduğu şeklindedir. Ancak bu ifadenin, filozofun söylemek istediği biçimde anlaşılmış olduğunu savunmak mümkün değildir.¹⁰⁷ Nietzsche’nin ‘Tanrı öldü’ derken kastetmiş olduğu Tanrı, Hıristiyanlığın tanrısıdır.¹⁰⁸

d) Ahlak

Nietzsche, iktidar ve tutkunun gerçek doğasını yavan ahlaki düzenlemelerle gizleyen ahlak sistemlerine karşı çıkar. Hıristiyan dini, batı kültürünün değer sistemini de oluşturmak da; insanın kendi duygu ve arzularını yenerek ahlaki değerlere uymasını öngörmektedir. Ama Nietzsche’ye göre insan kendine dayatılan bu değerler ile duygularını değil, kendini bastırmaktadır. O, Hıristiyan dinine karşı güçlü nefret besler ve ağır eleştirilerde bulunur. Çileci ideali ve bu idealin insanlık üzerinde uyguladığı gücü eleştirir. Çünkü çileci ideal, Hıristiyanlıkta görüldüğü biçimiyle yaşamın küçük görülmesi, bireyin kendini yadsımasıdır.¹⁰⁹

Hıristiyan ahlakı Nietzsche’nin düşman olduğu ve bütün gücüyle savaştığı bir alanı oluşturur. Çünkü Hıristiyan dini Nietzsche’nin felsefesinde yaşamın kendisi anlamına gelen güç istencinin yanlış biçimde kullanılması anlamına gelmektedir. İnsan, kendisindeki gücün farkına varmaksızın bedeninde hissettiği yoğun enerji yüzünden, korku ve dehşete kapılır. Karmaşık bir psikoloji içerisine girerek, başka bir varlığa inanma ve sığınma ihtiyacı hissine kapılır. Hissettiği yoğun enerjiden dolayı insan, bu enerjinin ancak başka bir varlıktan gelebileceğine inanmaya başlar. Ve bu varlığı yüceltikçe, kendi varlığını küçültür. Kendisindeki kuvvetin gerçek sahibi olarak başka bir varlığa inanması onun kuvvetli, kendisinin ise kuvvetsiz

¹⁰⁶ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, Çev: Ahmet İnam, Say Yay, İstanbul 2004, s. 19.

¹⁰⁷ Ahmet Demirhan, *Nietzsche ve Din*, Gelenek Yay, İstanbul 2002, s. 231.

¹⁰⁸ Stauthe Turner, *Nietzsche’nin Dansı*, Çev: Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yay, Ankara 1997, s. 195.

¹⁰⁹ Friedrich Nietzsche, *Deccal*, Çev: Oruç Aruoba, İthaki Yay, İstanbul 2003, s. 84.

olduğunu düşünmesi, kendisini zavallı olarak, tanrıyı ise; kudret sahibi olarak görmesine neden olur.¹¹⁰

Mantıksal sonuç: insan bütün güçlü ve şaşırtıcı etkilerini kendini izafe etmeye cesaret etmemiş. O, onları “edilgen, acı çekilmemiş”, kendisine yönelik bildirimler olarak tasarladı. Din, kişinin birliğinden bir kuşkunun doğurduğu ucubedir. Kişiliğin değişmesidir. Buna göre insandaki bütün büyük ve güçlü insanüstü, yabancı olarak tasarlandı. Böylece insan kendini küçülttü. O, çok zavallı, zayıf ve çok güçlü, şaşırtıcı yanını iki alana ayırdı. İlki insan diye adlandırıldı, ikincisi ise; tanrı diye adlandırıldı.¹¹¹

e) Tanrı'nın Ölümü

Nietzsche ile birlikte batı metafiziğinde yeni bir dönem açılmıştır diyebiliriz. Tanrı'nın ölümünün ilanı ile birlikte, dinsel ve ahlaki değerler dayanağını kaybetmiş ve çökmeye başlamıştır. İnsanın dayanacağı bir tanrının ya da başka mutlakların ortadan kalkması ile birlikte Avrupa'nın bir bunalım içerisine girdiğini savunan Nietzsche, ‘Tanrı öldü’ iddiasındaki Tanrı ile ideaların, değerlerin alanını göstermektedir. Platon’dan beri devam eden duyüstü dünyayı gerçek, asıl, hakiki dünya sayan mevcut düşüncenin, Nietzsche ile sarsıldığını görmekteyiz. Nietzsche’nin ‘Tanrı öldü’ sözü, duyüstü dünyanın etkin bir gücü anlamına gelir; bu dünya yaşam vermez. Duyüstünün temeli, bütün gerçek olanların amacı olarak Tanrı öldüyse, ideaların duyüstü dünyayı bağlayıcı, hepsinden önemlisi canlandırıcı, kurucu gücünü yitirmiş ise onda insanın ne tutunacağı, ne de yöneleceği bir şey kalmamış demektir.¹¹²

“Şen Bilim” adlı eserinde meşhur delisinin ağzından “Tanrı öldü! Tanrı ölü! Ve onu biz öldürdük! Tüm katillerin en canisi olan bizler, nasıl teselli edeceğiz kendimizi?”¹¹³ Sözleriyle Tanrının ölümünü Nietzsche bize ilan etmektedir. Bu ifadedeki “Tanrı öldü!” sözü Nietzsche’nin ünlü bir sözüdür. Peki Tanrı nasıl ölebilir? Olağanüstü kudrete sahip, her şeyin yaratıcısı olan ezeli ve ebedi bir Tanrının ölümsüz olduğu varsayılmaktadır. Ölümsüz bir varlık sonsuza değin yaşar.

¹¹⁰ Fehmi Baykan, *a.g.e.*, s. 40.

¹¹¹ Sedat Umran, *a.g.e.*, s. 88.

¹¹² Martin Heidegger, *Nietzsche'nin 'Tanrı öldü' Sözü*, Çev: Levent Özşar, Asar Kitabevi, Bursa 2001, s. 18.

¹¹³ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, s. 130.

Bundan ötürü Tanrının ölümü kulağa tuhaf gelmektedir. Tabiki Nietzsche burada Tanrının bir zamanlar gerçekten yaşadığını; ama artık öldüğünü kastetmemektedir.¹¹⁴

Tanrının ölümü Hristiyanlığın Tanrısına duyulan inancın sarsılması demektir, bu da Hristiyanlığın dayanaklarını kaybetmesi anlamına gelmekte ve nihilizme davetiye çıkarmaktadır. Nietzsche bu ifade ile insanın mücadele ve irade aracılığıyla kendi yaşamının sorumluluğunu üzerine alması gerektiği yönünde bir çağrıda bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrının ölümü tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmıştır.¹¹⁵

Tanrının ölümüyle açığa çıkan nihilizm durumuna katlanmak yerine, onun bir fırsata dönüştürülmesi gerektiğini söyleyen Nietzsche'ye göre baş belası gibi görünen bu durum bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesiyle ve üstinsanın doğuşu ile şansa dönüştürülebilir. Bu şekilde bakıldığında Tanrının ölümü korkusuz, cesur üstinsanlar için bir fırsatın habercisiyken, sıradan kişiler için bir felaketin habercisidir.¹¹⁶

Tanrının öldüğünü ilan eden Nietzsche, sonsuz dönüş öğretisi ile öbür dünyanın bir aldanma olduğunu, bu hayatın tek hayat olduğunu şöyle ifade eder: “Şu hayat, ebedi hayatınız! Tekrar yaşayacak olsaydık bile, zaten yaşamakta olduğumuz hayatın aynısı verilirdi bize yalnızca... Öyleyse hayatımız kurtarılacaksa, şimdi kurtarılacaktır, farklı bir sonraki hayatta değil...”¹¹⁷

Nietzsche, ‘Tanrı öldü’ sözü ile esasında insanı dünyada çaresiz bırakan tanrıya karşı metafizik bir başkaldırı başlatmaktadır. Tanrı'nın olmadığı bir dünyada sorgulanmadan kabul edilen tüm ahlaki değerler de var olamazlar. Nietzsche için tanrının ölümü; bir anlamda doğanın, aklın veya vahyin, yaşamın idare ettirilmesi için gerekli ahlaki kıstaslar sağladığı görüşünün reddedilmesidir.¹¹⁸

¹¹⁴ Nigel Warburton, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Çev: Güçlü Ateşoğlu, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2015, s. 253.

¹¹⁵ Stephen Trombley, *Modern Dünyaya Yön Veren 50 Düşünür*, Çev: Gonca Gülbey, Kolektif Kitap, İstanbul 2013, s.108-109.

¹¹⁶ Douglas J. Soccio, *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları*, Çev: Kevser Kıvanç Karataş, Kaknüs Yay, İstanbul 2010, s. 770.

¹¹⁷ Keits Anselm Person, *a.g.e*, s. 145.

¹¹⁸ Peter Berkowitz, *Nietzsche- Bir Ahlak Karşıtının Etiği*, Çev: Ertürk Demirel, Ayrıntı Yay, İstanbul 2003, s. 22.

Tanrının ölümüyle beraber, tanrının varlığıyla temellenen tüm ahlaki sistem de ölür. Onlardan geriye sadece büyük bir boşluk kalır. İnsan bu haberin ciddiyetine vardığında, kendisini rahat olarak duyumsamayacaktır. Aksine yükseklik korkusunun avı olacağı ifade edilmektedir. Tanrının ölümüyle doğan boşluk, aşkın bir tanrı ile değil, bu dünyada yaşayan gerçek bir tanrı ile yani üstinsan ile doldurulacaktır.¹¹⁹

Avrupa'nın kilise ile olan sıkıntısının izlerini Nietzsche'de görmek mümkündür. Rahiplere karşı sert bir üslup kullanan Nietzsche, ahlaki bir hayvanat bahçesine benzetirken, rahipleri de korkunç araçlarla insanları terbiye eden “ Hayvan terbiyecilerine” benzetmektedir. Ona göre rahipler insanları “iyileştirmek“ isterken, hayvan terbiyecileri gibi ona zarar vererek bunu gerçekleştirmektedir. Bu yüzden Nietzsche'ye göre ahlaklı insan; daha iyi bir insan değil, daha zayıflatılmış olan bir insandır.¹²⁰

Nietzsche, tanrıyı ve dini; insanlığın gelişimi önündeki en büyük tehdit olarak görür ve tanrıyı öldürerek bu engeli ortadan kaldırmayı hedefler. Ona göre tanrı; insana gölge salmaya başlayınca, çakıldığı yerden sökülüp atılmalıdır. Din, amacından saparak insanları aydınlatmak yerine onları mahkûm ediyorsa, onu ayakta tutmak için uğraşmak, en büyük suçtur. Bu sebepten ötürü, tanrının ölümü zorunludur.¹²¹

f) Sonsuz Dönüş Öğretisi

Nietzsche, tanrının ölümünü ilan ettikten sonra, tanrıdan kalan boşluğu üstinsan ile doldururken, din olgusundan kalan boşluğu da “sonsuz dönüş öğretisi” ile doldurmaya çalışır. Nietzsche'nin peygamberi, Zerdüş'tür. Zerdüş, sonsuz dönüş öğretisi ile inkâr ettiği dinlerin yerini doldurmaya çalışır.

Sonsuz dönüş, her şeyin sonsuza değin, yok olup, yeniden doğmasını ifade eder. Kâinattaki tüm olaylar her daim bir dönüş içerisindedir. Bu, evrenin oluş çarkıdır. Bugün olup biten her şey, daha önceden de olmuştur. İnsan yaşamı bir yerde son bulmaz çünkü insan, sürekli olarak yeniden gelmekte ve yaşadığı her şeyi tekrar

¹¹⁹J.Charkx Ruy, *Nietzsche'nin Yaşamı ve Felsefesi*, Çev: Berna Serveryan, Çiviyazıları Yay, 3. Baskı, İstanbul 2001, s. 117.

¹²⁰Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 23.

¹²¹Demet Köse, *a.g.e.*, s. 23.

yaşamaktadır. Dünyaya her yeniden gelişte yaşamın daha iyisini ya da daha kötüsünü değil, aynısını yaşamaktadır. Bu öğretiyi, etik bir meydan okuma olarak değerlendirildiği gibi, estetik bir dürtü olarak da yorumlanabilir. Nietzsche, sonsuz dönüşü şöyle tasvir eder:

Her şey gider, her şey geri gelir; varlık çarkı sonrasızca döner. Her şey ölür, her şey çiçeklenir yeniden; varlık yılı sürüp gider ebediyen. Her şey kırılır, her şey birleşir yeniden! Ebediyen kurar kendini, aynı varlık evi. Bütün nesnelere ayrılırlar, bütün nesnelere selamlaşırlar yeniden; varlık halkası vefalı kalır, kendine ebediyen... Her an yeniden başlar varlık; her “buranın” etrafında “Ona” dönen yuvarlak döner. Orta her yerdedir. Ebediyet yolu eğridir.¹²²

h) Dionysoscu Yaşam

Nietzsche'nin sonsuz dönüş öğretisinin merkezinde, Dionysoscu dünya görüşü bulunmaktadır. Felsefenin Sokrates, Platon'dan beri yaşamdan uzaklaştığını savunan Nietzsche, insanlık ve yaşama içgüdüsünü yok farz ederek akla yönelen felsefi etkinliği, ağır bir dille eleştirirken ve Sokrates- Platon öncesi Yunan felsefesinin doğaya yönelik tavrını yüceltir. Dionysos, hayatın dinamik oluşunu dile getiren, hayatı yaratan ve yok eden zıt yönelimlerini bir arada bulunduran, bir üst ilke durumundadır.¹²³

Nietzsche'nin perspektifinden baktığımız zaman, Apolloncu ve Dionysoscu iki kuvvetle karşılaşırız. “Tragedya, kendisiyle oynanan varoluşun, bu iki kuvvetle sergilemiş olduğu bitmeyen bir oyunu ifade etmektedir.” Bu iki kuvvet sürekli olarak birbirleriyle kavga etmeye hem muhtaç hem de mahkûmdurlar.¹²⁴

Nietzsche'ye göre, Tanrının ortadan kalkmasıyla, insanın tüm çaba ve mücadeleleri anlamsız kalır. O, bu dünyaya, sürekli olarak yeniden gelineceğini vurgular. Bu, evrende hiçbir ilerlemenin olmadığı bir değerlendirmedir. Peki, insan için en iyi ve en fazla arzu edilmesi gereken şey nedir?

Ayrılma sakın oradan; o Grek halk bilgeliğinin, önünde böylesine tarifi imkânsız bir mutluluk seren, aynı yaşam üzerine söylediklerine kulak ver. Kral

¹²² Mustafa Bahar, *a.g.e.*, s. 146.

¹²³ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 131.

¹²⁴ Yücel Dursun, *Oyunun Ontolojisi*, Doğu-Batı Yay, Ankara 2014, s. 42.

Midas'ın ormanda, uzun süre boyunca Dionysos'un yoldaşı Silenus'u kovaladığını fakat onu yakalayamadığını hikâye eden eski bir söylence vardır. Silenus nihayet ellerine düşünce, kral ona, bir insan için en iyi ve en fazla arzu edilmesi gereken şeyin ne olduğunu sorar. Şeytan hiç kıvıldmaksızın sessiz kalır bir süre; en sonunda, kralın zorlamasıyla, tiz bir kahkaha eşliğinde, ağzından şu sözler dökülür: ‘ Ey zavallı, bir günlük ırk, talihin ve sefaletin çocukları, beni size, sizin için duymamanın en hayırlı olduğu şeyi, söylemem için zorluyorsunuz. En iyi şeye ulaşmanız hiçbir zaman mümkün olmayacaktır. Hiç doğmamaktır o, hiç var olmamaktır, bir hiç olmaktır. Yine de sizin için en iyi ikinci şeyde, kısa zaman içinde ölmektir.’¹²⁵

D) Üstinsan

Üstinsanı, insan doğasının saf ve yalın bir güçlenmesi olarak ifade eden Nietzsche, ölen tanrının yerine üstinsanı yerleştirmektedir. Çünkü Tanrıdan doğan boşluk, insanı sersemletmekte ve bir boşluğa sürüklemektedir. Bu boşluk ancak gerçek bir Tanrı ile aşılabılır. Bu da Üstinsan'dır. Nietzsche şöyle demektedir: “Hepsi dindar olmuş ibadet ediyorlar, delirmişler” dedi ve çok şaşı. Gerçekten, bütün bu yüksek insanlar yani; iki kral, hizmet dışı papa, kötü büyücü, gönüllü dilenci, seyyah ve gölge, ihtiyar falcı, ruhun vicdanlısı ve en çirkin adam... Diz çökmüş eşeğe tapıyorlar.¹²⁶

Tanrı'nın ölümüyle, tüm değerler çökmüş ve *décadence* hızla yayılmaya başlamıştır. Nietzsche'ye göre tanrının ölümü, insanın değerlerini oluşturabilmesi için büyük bir şanstır. Tanrı artık yoktur ve yaşamın anlamını hep göklerde arayan insan bakışını bu dünyaya çevirmektedir. Artık insan için önceki değer kalıpları yerle bir olmuştur ve insan yalnızlaşmıştır. Bu değerlerden geri kalan boşluk, insanın oluşturduğu değerler ile dolacaktır.¹²⁷

Üstinsan Nietzsche'ye göre biyolojik bir insan türü değildir. Kendini üste doğru aşan bir insanlık düzeyidir. İnsanın evriminin bundan sonraki aşamasında meydana çıkacak bir insanlık düzeyi olarak, değerleri gözden geçirme, yeniden

¹²⁵ Friedrich Nietzsche, *Trajedyanın Doğuşu*, Çev: Elif Yıldırım, Oda Yay, İstanbul 2012, s. 44.

¹²⁶ Dave Robinson, *Nietzsche ve Modernizm*, Çev: Kaan Ökten, Ayrıntı Yay, 2. Baskı, İstanbul 2000, s. 97.

¹²⁷ Elif Daldeniz, “İnsan Zerdüş: Tiksinti Duymayan, ‘Cogito’, Nietzsche, Kayıp Bir Kıta”, *Okan Üniversitesi Çeviribilim Bölümü*, Yapı Kredi Yay, Sayı:25, İstanbul 2001, s. 258.

yaratma ve güçlü olma isteğini hayata geçirme cesaretine sahip olan insan için kullanılan bir deyimdir. Sürü insanının kendi kendine yetemeyen, güçsüz doğasına karşılık üstinsan var olmak için bir süreye ihtiyaç duymayan, mevcut değer ve ahlak anlayışlarından bağımsız, tek başına var olabilen insandır.¹²⁸ Nietzsche bu kavramla bir kahramandan ya da yeni bir türün temsilcisinden söz etmez. İnsanın aşılmasının haberidir bu (İncil'e karşı). "Üstinsan" insan yaşamının bir dönüşümüdür... Daha akıllı ve daha güçlü bir insan gelecektir, çünkü değişmez bir doğa içinde donup kalmayacaktır bu insan.¹²⁹

İnsanlar gerçekliği görüp görememeleri, bu sebeple de gerçekliği farklı tarzlarda yorumlamaları açısından Nietzsche'ye göre üç tipe ayrılır: sürü insanı, özgür insan ve trajik yani üstinsan. Sürü insanının eylemlerini yöneten şey, kendine ait değerlendirmeler değil, yerleşik ahlaki değerlerdir. Özgür insan, ahlakdışı insandır. Nietzsche, "ahlakdışı" kavramından ne anladığını şöyle açıklar:

Aslında iki yadsıma girer ahlakdışı sözcüğümün içine. Bir yandan şimdiye kadar en yüksek sayılan bir insan tipini, iyileri, iyilikseverleri yadsıyorum; öte taraftan gerçek ahlak diye geçerli ve egemen olan *décadence* ahlakını, yani Hıristiyan ahlakını yadsıyorum.¹³⁰

Yeni amaç ve değerleri insanlara getirmeyi hedefleyen Nietzsche, üstinsan düşüncesiyle insanlığa yeni bir ülkü getirmiş olduğuna inanmaktadır. Üst insan, hayata evet diyen; onu isteyen insandır. Nietzsche'nin yaşam görüşü olan Dionysoscu yaşam biçimi; üstinsanın yaşam şeklidir.¹³¹

Nietzsche felsefesinde üstinsan bir idealdir. Ancak herkes bu aşamaya ulaşamaz. Hatta Nietzsche, üstinsan idealinin gerçekleşmemiş olduğunu kabul etmektedir. Ona göre, bireyler üstinsanın ortaya çıkmasına yarayan bir gereç niteliğindedir.

Tanrının ölümü ve dinin çöküşüyle gelen nihilizme karşı bir çaredir üstinsan. Birey, ancak böyle bir insanı kendisine hedef alarak, ondan etkilenerek güç istemini

¹²⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, s. 406.

¹²⁹ Roger Pol Droit, *Kısa Felsefe Tarihi*, Çev: İsmail Yerguz, Say Yay, İstanbul 2013, s. 244.

¹³⁰ Mustafa Günay, *a.g.e.*, s. 142- 145.

¹³¹ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 134.

arttırabilecek, bu dünyadaki yaşama, iyinin ve kötünün ötesinde evet diyebilecektir. Nietzsche'nin düşüncelerinin temel özelliklerinden biri; hayal kırıklığına uğrayarak, insan varoluşunun en korkunç inkârına ve daha sonra yine de insan özünün tutkulu bir biçimde onaylanmasına neden olan aşkın hareketidir.¹³²

Nietzsche, insanın dünyadaki anlamını sorgulayarak işe başlar. İnsanın evren karşısındaki önemsizliğine dair şu ifadeleri kullanır:

Dünya üzerinde yaşam bir andır, hatta insan kısıtlı vakti olan küçük ve aşırı değer kazanmış bir hayvan türüdür.” Şu düşünceleri de ardından ifade eder: “Tanrı dünyayı yarattıysa, insanı da kendisini eğlendirmesi için maymunu olarak yaratmıştır.¹³³

Nietzsche'nin insanı hayvana benzetmiş olduğu söylemler dikkat çekmektedir:

İnsan en iyi yırtıcı hayvandır.” “İnsan en gaddar hayvandır.” Bu çığınca üzüntülü insan canavarı... Sadece birazcık hareketin canavarı olmaktan men edilecek olsa işte fikrin canavarlığı anında ortaya çıkar.¹³⁴

Nietzsche'ye göre, insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli şey, insanın varoluşunu sorgulamasıdır. Varoluşunu sorgulayabilecek yegâne varlık, insandır. Bu bağlamda insan biricik, tektir. Kendi kendini oluşturan insan, özgürdür.

Nietzsche'ye göre kendini hor gören, aslında varoluşundan utanmaktadır, kendi kendini zehirlemiş olarak düşmanlık alışkanlığına düşmektedir. Kendisinden memnun olmayan, bunun intikamını almaya hazırdır. Biz ötekiler onun kurbanları olacağız. Bu nedenle herkesin beraber yaşayabilmesi için bir şeyin yapılması gerekli: “İnsan kendinden memnun olmayı öğrenmeli.” İnsan kendinden memnun olmayı kendini oluşturarak gerçekleştirir. İnsan değişkenliğinin bütün varoluşlara özgü değişikliklerde tükenmemesi, onun özgürlüğüdür. Kendisi aracılığıyla değişir. Bu değişimde ahlak aracılığıyla gerçekleşmektedir. İnsanların eylemlerinde kendilerini

¹³² Karl Jaspers, *Nietzsche*, Çev: Murat Batmankaya, Alkım Yay, İstanbul 2008, s. 195.

¹³³ Karl Jaspers, *a.g.e.*, s. 200-201.

¹³⁴ Karl Jaspers, *a.g.e.*, s. 201.

tabi tuttıkları ki böylece oldukları şey haline geldikleri kanunlara, ahlak denir. Nietzsche'nin ahlak diye ele aldığı konu, ahlakın çeşitliliği ve kaynaklarıdır.¹³⁵

Nietzsche'ye göre Avrupa'da geçerli olan ahlak, Sokrates'in ahlakı yani buna eşit olan Yahudi, Hıristiyan ahlakıdır. Nietzsche, bu ahlaka saldırır. Onun “zavallı, yarıya kadar veya tamamen yanlış yaratılmış bir insan türünün toplamı” olduğunu ifade etmektedir. Onu köle ahlakı olarak adlandıran Nietzsche'ye göre, çaresizlerde güç istencine sahiptirler. Bu, sürünün güçlüler ve bağımsızlara karşı içgüdü, acı çekenlerin ve imkânları kısıt olanların mutlulara karşı içgüdü, vasat olanların istisnalara karşı içgüdüdür. Hepsi ahlakı kullanarak çaresizliklerine rağmen hâkim olmak, içten ve dıştan güç elde etmek için bir araç bulmaktadırlar.¹³⁶

Hıristiyan ahlakını sert bir şekilde eleştirmiş olan Nietzsche, tuhaf bir gerçek olmakla birlikte Hz. İsa'ya gelince durmuştur. Burada her şeyin gerçek, hatasız olduğunu, bir yaşam pratiğinin gerçekliği olduğunu söylemiştir. “Aslında tek bir Hıristiyan vardı, o da çarmıhta öldü.”¹³⁷ Nietzsche'ye göre her şeyin ahlaklı olmasını talep etmek “varoluşu yüce karakterinden yoksun bırakmak, insanlığı hadım etmek ve zavallı bir Çinliliğe indirgemek anlamına gelir”. Nietzsche, ahlaka yaptığı saldırılarda şu sonucu çıkarır:

Ahlaka inandığımız takdirde, hayatı yargıladığımız doğruysa, bunun sonucu şudur ki: ‘Hayatı kurtarmak için ahlakı yok etmemiz gerekir, doğa gibi ahlaka aykırı olmaya cesaret göstermeli. İnsan, en yüce ve en asil güçlerinde tamamen doğa ise; önemli olan insanın doğaya ve gerçekliğine geri çevirmektir.’ Nietzsche bu talebinden iki yüz yıl doğa karşıtlığına ve insanın kirletilmesine dair suikast olarak bahsetmektedir.¹³⁸

Nietzsche'ye göre insan, sadece değişken değildir. Aksine kendi kendini oluşturan bir varlık olup, özgürdür. Ahlakı eleştirmekle de bu temel özgür oluşu mümkün kılmak ister. Nietzsche, insan tasviri için büyük bir çaba sarf etmiştir. Bu tasviri etkili hale getirme görevi “İnsanlığa, çeşitli cinsiyetlerin yavaş yavaş topladıkları dokunulmaz kutsal tapınak hazinesine bekçilik ve şövalyelik hizmetlerini

¹³⁵ Karl Jaspers, *a.g.e.*, s. 207-208.

¹³⁶ Karl Jaspers, *Nietzsche*, s. 223.

¹³⁷ Karl Jaspers, *a.g.e.*, s. 225.

¹³⁸ Karl Jaspers, *a.g.e.*, s. 236.

artık kim adayacaktır? Sorusunda Nietzsche için cevap daha gençliğinde bellidir. Nietzsche, tüm ahlaklarda gördüğü şeyi bizzat yapmıştır. “Ahlak, insan tasvirleri oluşturmaktan başka bir şey yapamaz... Belki şunun veya bunun üzerinde etkili olurlar diye.”¹³⁹

Yüce insan tasviri başlangıçta Nietzsche'nin inandığı bir tasvirdir. Üstinsan, tüm ideallerin ortadan kaldırıcısı olarak hüküm vermeye başlamadığı sürece Nietzsche bu insanda yeterli bir mükemmelliyet görmektedir. Zincirleri yani ahlaki, dini ve metafiziksel hayallerin ağır ve anlamlı yanılgılarını üstünden atmasına izin verilen, insanın hayvanlardan ayrılmasına ulaşan insanı, bu mükemmelliyet olarak tasarılmaktadır. Ancak bu özgürlük, insana insan olarak özgü değildir. Yüce insanlar, gerçeklikte Nietzsche için batarlar. Gitgide görünür her biçimindeki yüce insana karşı duyduğu tatminsizlik hüküm sürmeye başlar. Özellikle yükselmelerinin asıl nedeninden dolayı büyük insanların her hali şüphelidir. “Yükseliyor musunuz? En aşağı yönleriniz tarafından... Yükselene itilmiyor musunuz? Siz yükselenler, kendinizden kaçmıyor musunuz? Diye sorar ve karşılıklarına kendi varlığı başlangıçta yüksek bir makama sahip olan varlığı çıkartır. “O, yukarıdandır! Yine de bu gibi bir “varoluş” nerede karşılaşırsa karşılaşınsın Nietzsche'nin şüphesini uyandırmaktadır.”¹⁴⁰

İnsanın ne olduğu ile alakalı fikirler insanın çözümlenmesine neden olmuştur. Nietzsche'nin hakikat istenci, düşüncelerde en uçtaki sonuçları çıkartmaya cesaret etmiştir. İnsan kaybolurken Nietzsche hakikatin anlamını öğrenmek ister. Ancak bununla beraber hakikat şüpheli hale gelir ve doğrulukla mantık olasılığı yok olur. Nietzsche'nin gerçek oluşunu kavramaya çalışan düşünceleri, hiçbir sistematik bağlamda bir araya getirilememektedir.¹⁴¹

i) Ölüm

Nietzsche'ye göre son gerçek ölümdür. Zerdüşt semboldür; zira en yüce gerçeğinin açıklanması, varlığın kazanımı, gerçekliliğin kaderi Zerdüşt'ün yok oluşudur. “Ölüm gerçekse mi insan ölümü ister yoksa sadece ölüm gerçek değilse mi

¹³⁹ Karl Jaspers, *a.g.e.*, s. 243.

¹⁴⁰ Karl Jaspers, *Nietzsche*, s. 261.

¹⁴¹ Karl Jaspers, *a.g.e.*, s. 243.

ölümünden kaçır?” Ölümün gerçekte ve gerçeğin ölümden derin çift anlamlılığı Nietzsche’de açıklanmamaktadır.¹⁴²

Varlığın karşısındaki en büyük engelin Tanrı olduğunu iddia eden Nietzsche, bu sebepten ötürü tanrıyı ve tanrıdan sorumlu olmayı inkâr etmemiz gerektiğini, ancak bu şekilde dünyayı rehinden kurtarabileceğimizi ifade eder. Tanrı olmadığına göre de özgürlüğü gerçekleştirmenin önünde bir engel kalmamıştır.¹⁴³

B) Varlık’ın İnşa Edicisi Olarak Varoluş ya da Dasein: Heidegger’in Felsefesi

20.yy’ın kuşkusuz en önemli filozoflarından olan ve yaşamı boyunca “Varlığın anlamı sorusu”nu sorarak bu sorgu çerçevesinde de felsefe tarihini yıkıma tabi tutan Martin Heidegger’in felsefesini, temel görüş ve kuramlarıyla bu bölümde ele almaya çalışacağız. Çağın en fazla yankı uyandıran filozoflarından olan Heidegger, “Varlığın Anlamı’nı” sorgulamış bunu yaparken de bu sorgulamayı gerçekleştirecek olan Dasein’e yönelmiştir.

Heidegger, “Varlık nedir?” sorusunu hep kuramsal olarak açıklamıştır; cevap bulmak istediği soru: “Varlığın anlamı nedir?” sorusudur. Heidegger’e göre var olmak, ancak zamansallık içinde anlam kazanmaktadır, yani cevabı uzayda ya da zamanın dışında aranmamalıdır.¹⁴⁴

“Varlık nedir?” sorusu, “obje ya da şeyler nedir?” sorusuyla karıştırılmış vaziyettedir; öncelikle, varlık bir nesne ya da bir şey değildir. Nesnelere ya da şeylere var olan nesnelere oluşmaktadır. Örneğin; ağaçlar, masalar, evler, vs. Varlık, bir ev ya da bir ağaç değildir. Kısaca varlık bir “ontik” görünüş değildir. Heidegger; “Varlık her türlü nesneden ayrılmalıdır.” Bu bir ontolojik farklılıktır. Bu görüş Heidegger’in, tüm felsefe hayatında görülmektedir.¹⁴⁵ Heidegger’e göre, batı felsefesi “hesaplayıcı” düşünceye yol açmıştır. Hesaplayıcı düşünce, eşyayı inceler lakin nitelikler üzerinde yoğunlaşmaz. Hesaplaşmak bir şeylere egemen olmak, onlar üzerinde baskı kurmak anlamına gelir. Hesaplamak dünyanın yıkımıdır. Modern

¹⁴² Karl Jaspers, *a.g.e.*, s. 311.

¹⁴³ Friedrich Nietzsche, *Dionysos Dithyrambosları*, Çev: Oruç Aruoba, Kabalcı Yay, İstanbul 1993, s. 99.

¹⁴⁴ Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık Ve Zaman*, s. 20.

¹⁴⁵ Kadir Çüçen, *a.g.e.*, s. 107.

dönemde bilim ve teknoloji, Nietzsche metafiziğindeki güç isteminin bir tarzı olarak yorumlanmıştır. Modern bilim ve teknoloji anlamsızlığı açığa çıkarır. Heidegger'e göre, modern bilimin meydana çıkarttığı teknoloji hem insanın evsizliğini vurgulamış hem de insanı tanrıdan yoksun bırakmıştır.¹⁴⁶

Platon'un Sofist diyalogundan alıntı ile Heidegger: "Böylece ne zaman 'varlık' kavramını kullanıyorsanız o zaman, onun ne anlama geldiğinin uzun zamandan beri açıkça farkındasınız. Buna karşın, onu anladığımızı veya kavradığımızı zanneden bizler için şimdi o, bir bilmece oldu."¹⁴⁷ Heidegger'in amacı varlık sorusunu yeniden sormak ve ona veirlen yanıtlar üzerinden en doğru yorumu yapmaktır.

Yirminci yüzyılda önce başta tarih felsefesi olmak üzere, Kartezyen geleneği eleştirmeye başlamıştır ardından da varlık felsefesi, Kartezyen geleneği tamamen reddetmiştir. Heidegger'e göre, cogito merkezli düşünceler yerini varlığa bırakmalıdır. Bunun için epistemolojiden vazgeçilmelidir. Çünkü felsefenin varlığı sorgulaması ve anlaması epistemoloji ile olmaz. Felsefenin temel konusu varlıktır. "Varlığın anlamı nedir?" sorusu ontolojinin sorgulamış olduğu tek temel sorudur. Böyle bir soruda ancak kendisinde Varlık'ı açabilecek bir var olanın sorabileceği bir sorudur. Kendisini kendinde varlık olarak açan tek varlık Dasein'dir. O halde, temel ontolojinin yani felsefenin görevi, Dasein'in varlığını serimleyerek, varlığı açığa çıkarmaktır. Varlığı serimlemenin yöntemi, fenomenolojidir. Dasein'in varoluşunun analitik serimlemesinde Varlık'ın anlamının yöntemi, fenomenolojidir. Heidegger'e göre ontoloji, yalnızca fenomenoloji ile olanaklıdır.¹⁴⁸

Fenomenoloji "fenomen" bilimidir. Fenomen ise, kendini kendinde gösteren, ortaya koyan anlamına gelmektedir. O halde Dasein'a fenomenolojik olarak yaklaşmak, kendini kendi içinde ve kendinden hareketle gösterdiği şekliyle ona erişmek gerekmektedir. Heidegger'e göre bunun imkânı Dasein'in kendini yaklaşık olarak ve çoğunlukla gösterdiği haliyle, yani ortalama "hergünkülüğü" içinde incelemektir. Dolayısıyla Heidegger, varlığın anlamını sorgulamaktadır ve bunun

¹⁴⁶ Latif Tokat, *Varoluşçu Teoloji*, Elis Yay, Ankara 2013, s. 43, 56, 153.

¹⁴⁷ Kadir Çüçen, *a.g.e.*, s. 131.

¹⁴⁸ Kadir Çüçen, *a.g.e.*, s. 18.

için kullandığı yöntem de Dasein'ın dünya-içindeki (In-der-Welt) hergünlüğünün fenomenolojisidir.¹⁴⁹

Heidegger, fenomen kavramının iki anlama geldiğini söyler: kendi kendisini gösteren ve dış görünüş. Bu düşünce, Heidegger felsefesinin temel odağıdır. Heidegger, fenomen kavramı teferruatlı olarak ele alındığında doğru anlamına ulaşacağını söyler. Aksi takdirde fenomen kavramı bize gerçek anlamı ile görünmeyebilir. Fenomenmiş gibi sıradan bir dış görünümle bize ulaşabilir. Önemli olan dış görünüş anlamını fenomen kavramı içinden sıyırmaktır. Gerçek anlamda fenomen, bir şeyin kendi kendisini açıkça göstermesidir. Yalnızca dış görünüş yetersizdir.¹⁵⁰

Heidegger, Antik Yunandan itibaren farklı şekillerde adlandırılmış olan logosu, fenomenolojinin gerçek anlamda anlaşılabilmesi için anlamak gerektiğini söyler. Heidegger'e göre logos bir şeyle ilgili söylem anlamındaki "legein" sözcüğüyle bağlantılıdır. Fenomene işaret eden ve gizli olanı aşikâr kılan anlamına gelir. Açığa çıkarma, ontolojik anlamdadır. Fakat buradaki söz, fenomende olduğu gibi sözün kendi anlamında kullanıldığında logostur. Logos, bu şekilde hakkında konuşulan şeyi görmemizi sağlar, diğer anlamıyla da varlığı. Heidegger, dil varlığın evidir, der. Varlığı açığa çıkarma yolunun dil olduğunu anlatmaktadır. Logosun önemi burada açıkça ortaya çıkmaktadır.¹⁵¹

Heidegger'in inceleme konusu olan varlık, kendi başına bir kayıt sayılamaz. Bundan ötürü Heidegger, varlığı sorgulamaktadır. Ona göre, Batı felsefesindeki bir diğer eksiklikte yöntem sorunudur.

Heidegger, yeni bir yöntem fikrini şöyle izah eder: "Biz varlığı öncelikle doğru bir şekilde yorumlamaya mecburuz." Varlık, onun açısından bir anlama sahiptir. O, varlığın anlamı/Dasein kavramını, zaman kavramı ile birlikte varoluşçu bir yaklaşımla ele alınıp, açıklanabileceğini iddia eder.¹⁵²

¹⁴⁹ Kadir Çüçen, *a.g.e.*, s. 51.

¹⁵⁰ Tuğba Genç, *Heidegger ve Modern Çağ*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Antalya 2008, s. 46.

¹⁵¹ Tuğba Genç, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁵² Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık Ve Zaman*, s. 77-78.

Heidegger'in fenomenolojik gelenek içinde yer almasına, bu geleneğin en önemli isimlerinden olmasına rağmen, ilgilerinin tamamen farklılık gösterdiğini söylemek mümkündür. Gerçekten de ilgileri daha ziyade metafiziksel olan Heidegger, henüz bir teoloji öğrencisiyken aynı Aristoteles gibi, “varlığın çok farklı türden şeylere ve farklı anlamlara yüklenmesinden hareket ederek”, onun en temel anlamının ne olduğu sorusu ile ilgilenmiştir. Onu fenomenolojik gelenek içine yerleştiren şeyde tam olarak bu durumdur. Başka bir ifadeyle onun düşüncesini veya yaklaşımını tamamıyla özgün hale getiren şey, fenomenolojik yöntemini varlık probleminde uygulamasıdır.¹⁵³

Felsefenin amacı, Heidegger'e göre, temel ontolojidir. Bundan dolayı, temel ontoloji geleneksel metafiziği ve felsefeyi yıkarak “Varlığın anlamı nedir?” sorusunu cevaplandırabilecek tek inceleme yeridir. Varlık bilimin tarihine dönüp onu yeniden inceleyerek, ona yeni bir yorum getirmek suretiyle geleneksel ve metafiziksel ontoloji tarihini yıkmak ve kendisinin öne sürmüştüğü temel ontolojiyi, felsefenin en temel konusu haline getirmek, onun en büyük amacıdır.¹⁵⁴

Heidegger'in her metninin arka planında hemen hemen “kriz” teması kendini hissettirmektedir. Heidegger felsefesiyle ilgili hangi konu ele alınırsa alınsın konunun temellendiği noktanın ya da felsefi problemin çıkış noktasının bu kriz teması ile kaçınılmaz ilişkisi ve Sokrates öncesi felsefeye yapılan referans kendini göstermektedir. Heidegger felsefesinin hareket noktası içinde olduğumuz krizin ön kabulüdür. Heidegger bir kriz ortamında yaşamıştır. Hem savaş sonrası Almanya ekonomik/siyasal bir krizin içindedir hem de felsefe uzun zamandan beri özünden koparılmış olduğu için krizdedir. Yunan köklerinden koparılan felsefenin (ya da metafiziğin) ilk kırılma noktası Platon felsefesi olmuş, Kant felsefesiyle “ilk ve son kez” krize girmiş¹⁵⁵ ve kriz batı metafiziğinin doruk noktası olan Hegel felsefesini de içine alarak günümüze kadar gelmiştir.¹⁵⁶ Nietzsche'nin “Tanrı öldü” paradigması ise bu krizin ilanı olmuştur.

¹⁵³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yay, Bursa 2014, s. 1012.

¹⁵⁴ Kadir Çüçen, “Heidegger ve Felsefe”, *Bursa Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2014, s. 9.

¹⁵⁵ Özgün Bulut, *Heidegger ve Badiou'da Hakikat*, Hacettepe Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, Ankara, s. 9.

¹⁵⁶ Kadir Çüçen, Heidegger'de *Varlık ve Zaman*, s. 10.

Reel âlemdeki nesnelere bize ancak ontik olan şeyleri verebilir. Oysa felsefenin gayesi; ontolojik olan varlığı ele almaktır. Varlığın elimizde hazır olan bir nesne olmadığını savunan Heidegger'e göre, varlık şu anda var olan bir nesne olmamasının yanı sıra, daha önce ya da daha sonra varolabilecek bir nesne gibi daha önceden düşüncede var olan bazı kategorilerle algılanamaz. Diğer bir söylemle, varlık kategorik bir yaklaşımla kavranamaz.¹⁵⁷

Heidegger için varlık, hiçlik gibi aynı ana yapıya sahiptir. O bir olaydır, bir "ana-olay"dır, olup biten bir şeydir. Buna göre o, onun gibi fiilen anlaşılmalıdır. İçinde var olanın, doğrudan doğruya varolanın ve insanın belirgin hale geldiği, o her şeyi kuşatan olaydır, olup biten gizli olmayıştır. Varlık demek ışıklandırılmak demektir. Buna göre varlık içinde hiçlik için geçerli olan nokta şudur ki, o, insanın kavrayışla yaşayamaz, tersine kendi içinden gelen bir güçle etkin olur. İnsanın yaptığı bir şey olmayan varlık, dünyanın açıklığa kavuşmasının olayında gerçek öznedir, asıl üstünlük onun elindedir. O insan, ya da var olanın uğruna değil, tersine sırf ve özellikle kendi uğruna kendini gerçekleştirir. O, kendi kendinin içinde bir anlam taşımaktadır.¹⁵⁸

Heidegger'in yukarıda ifade etmeye çalıştığı şey varlığı, hiç'ten hareket ederek anlayabileceğimizdir. Mesala soğuk, sıcaklığın yokluğudur. Gündüz ise gecenin yokluğudur. Bizler varlığı hiçten hareket ederek açığa çıkarıyoruz. Varlığı, hiçlikle taçlandırarak anlamlandırıyoruz. Eğer hiçlik olmasaydı, varlık anlaşılamazdı.

Tarihsel sürece baktığımız zaman, çok uzun zamandan beri insanlar başka yaratıklardan kendini farklı kılan bir şeylerin olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu konuda fikir müttefiki olan insanlar, birbirlerinden kendilerini ayırtıran bu "bir şey" in ne olduğu noktasında ayrılırlar. İnsanların bir kısmı, insanı başka yaratıklardan ayıran şeyin, onun Tanrı'nın suretinden yaratılmış olması olgusu olduğunu söyler. Bazılarına göre ise; insanın ölümsüz bir ruha sahip olması, önemli bir kısım insan için ise, akıllı hayvan olmasıdır. İnsanın özünü ortaya koyan bu özellikler listesine Heidegger'de önemli bir katkıda bulunur. Ona göre; insanı tüm diğer varlıklardan ayıran şeyin, "onun varlık sorusunu sorması, varlığı anlamaya çalışması, varlığın

¹⁵⁷ Kadir Çüçen, *Heidegger Ve Felsefe*, s. 9.

¹⁵⁸ Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev: Sedat Umran, İz Yay, İstanbul 2009, s. 342.

anlamını araştırması, varlıkla ilgili kaygılanması” olduğunu söyler. Heidegger’e göre, Dünya üzerinde bunu yapan tek varlık, insandır. ¹⁵⁹

Heidegger’e göre varlıkbilimi kurarken iki tür çözümleme gereklidir. Birincisi, existentiel çözümleme yani insana ilişkin varoluşsal çözümleme, yani burada- varlık’ın, insanın çözümlenmesi, ikincisi ise, existantiel çözümleme; varlığa ilişkin varoluşsal çözümleme, varlığın analizidir. Varlık bilim, existential çözümlemedir ve genellikle varolanın ne olduğunu bize bildirmektedir. Existentiel çözümleme ile bunu yapmanın imkânı yoktur. Varlıkbilim yalnızca varolan olarak insanın ele alınması ile başlayabilir. O halde varlıkbilime Existentiel çözümleme ile başlamamız gerekir. Peki, varlıkbilime ya da existential çözümlemeye neden insanla başlamalıyız? ¹⁶⁰

Bilimin konu edindiği varoluş, kendi niteliklerinin oluşturmuş olduğu bütünlük içinde vardır; onu kavramak için, önce insanı anlamaya çalışmak yani insan varoluşundan başlamak gerekir. İnsanlığı kendi varlığında bir bütün olarak yansıtan insanın özü var olmaktır. Bu varolmayı konu edinen “... Felsefe, insan varlığının betimleyici yorumundan yola çıkan, kendi ilgi alanına giren odakları bu varlığın doğduğu ve sonunda döneceği yerde bulan, fenomenolojiye dayalı bir ontolojidir.”¹⁶¹ Varoluşçuluğun benimsediği çözümleme, insan varlığını, yalnız kendi özel varoluşuyla ve doğrudan doğruya aydınlığa çıkarmaya çalışır. Öte yandan, insan varoluşunun fenomenolojiye dayalı yorumlanışının bir yöntem olduğunun da unutulmaması gerekir. Bu yöntem varoluşu, kendi akışı içinde kavramayı amaçlar, ona dıştan bir gözlemci gibi bakmaktan kaçınır. İşte bu varoluş yaşamla bağlantılıdır; yani yaşam bu varoluşun içkin bir sürecidir. İnsan yaşamı karşımıza iki aşamalı çıkmaktadır: Günlük yaşam sıradan, silik yaşam olarak da düşünülebilir diğeri ise, Kararlı yaşam, yani bilinçli, kişilikli yaşamdır. ¹⁶²

Heidegger’e göre, felsefe tarihinde şu ana kadar, varlığı kavramak için usavurmaya, dedüksiyona, klasik anlamda mantığa başvurmakla ancak düşünmeyi

¹⁵⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1014.

¹⁶⁰ Nejat Bozkurt, *20.YY Düşünce Akımları (Yorumlar ve Eleştiriler)*, Morpa Kültür Yay, 2. Baskı, İstanbul 2004, s. 129.

¹⁶¹ Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 131.

¹⁶² Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 131.

kısırlaştırmıştır. Bu şekilde de kupkuru bir soyutlama elde etmiştir. Oysa varlık, onu yaşama ile canlı bir biçimde görme ile kavranır. İnsan sadece aklıyla hareket eden bir varlık değildir, duyguları ve içgüdüleri de olan bir varlıktır. Ancak bu kendine dönük düşünme, hiçbir zaman bir usavurma düşüncesi değil, direkt olarak yaşanan üzerinde işleyen bir düşünme eylemidir. Aynı zamanda bu bir psikolojik içe bakışın ötesinde “Existentiel” bir kendine dönük düşünmedir.¹⁶³

Nietzsche ‘de olduğu gibi Heidegger felsefesinin de bazı temel kavramları vardır. Bunların başında Dasein gelir.

a) Dasein

Heidegger’in felsefesi “burada-varlık/Dasein” kavramına dayanır. Dasein, temel varlıktır, ontolojinin ana konusudur. Burada-varlık’ın özünü, içeriğini ortaya koyarak, açıklama imkânı yoktur; onun özü varoluşundadır.¹⁶⁴ Bütün diğer varlıklar Heidegger’e göre, var olmazlar, vardırılar, var olan sadece Dasein’dır. Varoluş, Dasein’in var olmaya-yönelik-olanak olması anlamına gelir. Başka bir deyişle Dasein; kendi varlığını değişik imkânlar üzerine kurmaktadır. Bu anlamda varoluş “gelecek” fenomenini temsil eder. İnsanların bu varoluş özelliği yoluyla elde ettikleri farklılığı ara sıra göremediklerini, onların çoğu zaman başka olaylarla, kendi tecrübelerine bir türlü bakamayacak kadar meşgul olduklarını söyler.¹⁶⁵

Bochenski, Heidegger ve öne sürdüğü Dasein kavramı üzerine şu yorumu yapar:

Varlığın kavranılmasının kendisi, Dasein’in varlığının bir belirlenmesidir. Bu nedenle öteki bütün olaylar yalnızca ‘varlıksal’ iken Dasein; ‘varlık bilimsel’dir. Karşısında şu ya da bu biçimde davrandığı varlığın kendisi ise; varoluş olarak adlandırılır. Dasein’in özü varoluşunda yatar. Her zaman da bu varoluş ile açıklanır.¹⁶⁶

Eğer Dasein’ı bir töze indirgemeyeceksek, onun neliğini sorgulamayacaksak onun varoluşunu nasıl kavrayabiliriz?

¹⁶³ Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 129.

¹⁶⁴ Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 130.

¹⁶⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1016.

¹⁶⁶ Maria Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev: Serdar Rıfat Kırkoğlu, Kabalcı Yay, İstanbul 1997, s. 194.

Heidegger, ‘Metafizik nedir?’ dersine yönelik girişinde şöyle demektedir:

Varoluş şeklindeki varolan, insandır. Sadece insan varolmaktadır. Kaya vardır lakin varolmamaktadır. Ağaç vardır lakin varolmamaktadır. At vardır lakin varolmamaktadır. Melek vardır lakin varolmamaktadır. Tanrı vardır lakin varolmamaktadır.¹⁶⁷

Heidegger’e göre Dasein; kendi ontikliğinde ontolojik var olmayı ve var olmanın anlamını olanaklı kılan varlıktır. Bu yüzden Dasein, insan olma olasılığıdır. Heidegger’in insan yerine Dasein terimini kullanmasının temel sebebi, insan kavramının bu zamana kadar bagaj görevi görmesi yani başka kavramlarla ilişkisini yük edinmiş olmasından dolayıdır. Dasein ontik-ontolojik varlık olarak, ontik varlığı kendine en yakın olan, ontolojik varlığı ise kendisine en uzak olan yapısıdır. Heidegger’in iki net amacı bu hususta şekillenir. İlk görevi; Dasein’in yapısını, onun günübirlilik yaşam durumlarında, ikinci olarak ise; onun zamansallığını açığa çıkartmaktır. Heidegger bu görevleri gerçekleştirirken kendine varlık tarihini yok etmeyi hedefler ve bunu için de yöntem olarak fenomenolojiyi seçer. O halde taslak, varlık tarihinin yeniden yorumlanması, tahrip edilmesidir. Yöntem ise fenomenolojidir. Heidegger’in varlığı tahrip çabasının merkezinde yatan nedenler; yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, klasik felsefenin varlığı kavramak için usavurumu, dedüktif ve klasik mantığı temel alması ve metafizikle varlığın üzerini kapatmasıdır.¹⁶⁸

Heidegger’in Dasein’ı insan değildir. İnsan hep düalist bir tarzda ele alınmıştır. Platon ile başlayan ve Rene Descartes’te zirveye ulaşan ruh-beden düalitesi gerçekte bir epistemoloji sanısıdır. Çünkü Heidegger’in varlığı bir yer tutma veya sıfat değildir. Dünya-içinde-olmakla, varoluşsal kimlik bir bütündür. Bu bütünlük bir tür epistemolojik bilmeyi de içermez. Burada fenomenolojinin sınırlarını zorlayan Heidegger’e göre, bilmek ‘bir dünya-içinde-varlık olarak Dasein’in varolma kipidir. Bilmek bir tür varlıktır.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Özlem Önder, “Heidegger Bir Varoluşçu muydu?”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul 2011, s. 107.

¹⁶⁸ Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, s. 25.

¹⁶⁹ Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık Ve Zaman*, s. 141.

Dasein var oldukça Varlık da var-dır, dır koşulu Dasein'dır. Dasein dünyada olmaklık haliyle varlığa ulaşırken kaygılı bir ruh haline yakalanır. Günöbirlik yaşam içerisindeki bu kaygı hali onu Varlık aşamasına taşır. Diğer yandan dünyada olmaklık ile ilgili diğer yaklaşım ise, Dasein'ın varlığa ulaşması için gerekli olan sonluluktur. Dasein için son, ölümdür. Dasein varlığının bütönlüğünün anlamı bundan dolayı zamandır. Dasein'ın varlığını anlamlı kılan zaman ise, Dasein' da bizi varlığa ulaştıran tek varlık ise, o halde varlık zamandır veya zaman varlıkla birlikte vardır. Dasein, kendisini zaman içerisinde bulmaz, aksine varlık zamandır. Zaman öznenin ve tek tek şeylerin anlaşılması için bir çerçeve olarak anlaşılmalıdır. Zaman gerçekliğin çerçevesini çizer.¹⁷⁰

Heidegger'in geleneksel varlık anlayışını eleştirirken özellikle modern döneme damgasını vuran, Descartes'in varlık kuramı üzerinde durmasının sebebi, bu kuramın varlığı bilgi kuramı temelinde önümüzde-verilmiş-nesnel olarak ele almasıdır. Ona göre Descartes'in "cogito ergo sum" düşüncesiyle öne sürdüğü ontoloji anlayışı Descartes'in Dasein'ın kendisini yanlış yorumlamasından kaynaklanan bir hatayı içinde barındırmaktadır. Bu şekilde hakikatin üzerinin örtöldüğünü iddia eden Heidegger, Descartes'in töz anlayışını eleştirir. Descartes'in yaratılmış ve yaratılmamış töz tanımının çelişki içerdiğini düşönen filozof, töz tanımının ancak Tanrı'ya uygulanabileceğini, bunun dışında zihin ve maddeye uygulanamayacağını ifade eder.¹⁷¹

Heidegger, Descartes'in felsefeyi ve varlık bilimi geleneksel yapısından ayırıp, varlığı kavrama yolunun modern metafiziksel fizik olduğunu ileri sürmüştür. Varlık, felsefeden ve varlıkbilimden alınıp fiziğe verilmiştir. Bu değiştirme sonucu varlık, varlıkbilimi açısından değil de bilgi kuramı açısından kavranılmıştır. Ontoloji, bilgi kuramı üzerinde yükselmiş ve varlığı, epistemoloji belirlemiştir. Böylece dünya-içinde-varlıklar, ontik, epistemolojik, teorik, kavramsal ve soyut olarak kavranılmıştır. Heidegger için bu kavranışın, varlık bilimin özellikle de temel ontolojinin konusu olması mümkün değildir.¹⁷²

¹⁷⁰ Tuğba Genç, *a.g.e.*, s. 11.

¹⁷¹ Kadir Çüçen, *Varlık Felsefesi*, s. 380.

¹⁷² Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 131.

Heidegger, zaman kavramına büyük önem vermektedir. O, zamanı tarihsel ve tarihi olarak ikiye ayırır. Dasein, önce tarihsel, sonrada tarihidir; çünkü Dasein zamanlaştığı ölçüde varolan dünyanın durumuna benzemektedir. Tarih, “bu-dünya-içinde-olma” olayı olduğuna göre, Dasein’in bu olayın yapısını açığa çıkarması tarihselliğin kavranılmasını göstermektedir. Heidegger’in felsefesi bir varolanın felsefesi değil, ama bir varolan olarak varlığın felsefesidir. Varolan olarak varlığın felsefesi demek, “varlık olarak bütünlüğü içindeki varlık” demektir: “Varlık problemi, Dasein’in varlığının ontolojik yapısını açıklığa/aydınlığa kavuşturmaya yönelmektedir.”¹⁷³

Heidegger, “Doğruluğun Özünü Üzerine” adlı makale ile yeni bir düşünüş alanına geçtiği görülmektedir. “Varlık ve Zaman” adlı eserinden sonra yazdığı bu makalede Heidegger, Varlık ve Zaman’da doğrunun özü sorusunun yorumlanmadığını düşünür ve bu araştırmayı makalede yaparak doğrunun özü ve varlığın doğruluğu sorularına yeni imkanlar alanı açmayı başarır. Heidegger, doğrunun özünü önsel olarak Dasein’in açıklığında, özgürlükte ve varoluşa bulur.¹⁷⁴

1930’lu yıllarda Heidegger’in fikirlerinde bir dönüş görülmektedir. Bu dönüş, *Varlık ve Zaman*’da varlığın genel anlamını açıklamak için insan, Dasein’in varlığının varoluş tarzlarının analitik çözümlemesini yapan Heidegger, 1930’larla birlikte artık Dasein’la değil de Varlık (sein) ile ilgilenmektedir.¹⁷⁵ Bu dönüş “kehre” denilmektedir. Oradalıktan varlığa doğru bir dönüş, Oradalığın fundamental ontolojisinden, metafiziğine geçiştir.¹⁷⁶

İnsan varlığı, Heidegger’e göre en yüce görünüş aşamalarında bile sonlu, sınırlı, aşağı nitelikte bir varoluştur. Çünkü insan varoluşu köklü bir kaygıyı içermektedir. Bu kaygıda insanın dünyada terk edilmişliğinin bilincine varmasından kaynaklanmaktadır. İnsan önce dünyada kaybolmuş, sonra kendini bu varoluşun içinde bulmuştur. İşte bu evrende yitmişliğin anlamının kavranmasıyla ortaya çıkan sarsıcı durum, korkudur. İnsan varlığının kendi kendini bırakması, kendinden

¹⁷³ Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 125.

¹⁷⁴ Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, s. 163.

¹⁷⁵ Kadir Çüçen, *a.g.e.*, s. 30.

¹⁷⁶ Kadir Çüçen, *Metafiziğe Giriş*, s. 234.

çözölüşü ise sıkıntıdır, tasadır, endişedir. İnsan kararlı yaşama geçtiği zaman, endişeyi kabul etmektedir. Ancak korkunun belirli bir konusu varken, endişenin böyle bir konusu yoktur. Endişe de o zamana değin alıştığımız çevre, korkunçlukla çevrelenir; kendi varlığımızın sallantıda olduğunu “Hiç”e doğru gittiğini duyumsarız. Böylece insanın etrafını kaygı, korku ve sıkıntı gibi üç varoluşsal öge sarmış olur. Ancak gerek kaygı, korku ve sıkıntının, gerekse varoluşun varlığının anlam ve temelini oluşturan, zamandır.¹⁷⁷

b) Zaman

“Zaman” kavramı da Heidegger felsefesinin temel kavramlarından. Ona göre Dasein, zamanda zamansal bir varlıktır ve zamansallığında, kendi varoluşunu dolayısıyla varlığı anlayabilmektedir. Dasein’in zamansal oluşu, onun sonlu bir varlık olduğunun bir göstergesidir. Dasein, zamansal olduğunun bilincine varması, yani ölüme doğru bir varlık olduğunu kavramasıyla içinde derin bir kaygı oluşur. Zaman varolmadır. Varolma benim şu andalığımdır; o kesin ama belirsiz geçmişe koşuda, gelecekte olmaktadır şu andalık olabilir. Varolma her vakit, bir olanaklı zamansal olma tarzı içindedir. Varolma; zamandır, zaman; zamansaldır. Varolma zaman değil, zamansallıktır.¹⁷⁸ İnsan zamansal bir varlıktır fakat buradaki zamandan kastedilen; fiziki zaman değil, ontolojik zamandır. İnsan, zamansallaşma sürecinin ta kendisidir.

c) Kaygı

Zaman ile varoluş arasındaki bağlantı, insanı kaygı sorunuyla karşı karşıya getirir. İnsan, yaşadığı evreni tanımadan, kendini onun içinde bulur; varlığı ya da varlık kavramını edinmeden yakalar. Yeteri kadar bilinmeyen evren, içinde yaşayan insanı tedirgin eder, ona bir kaygı konusu olarak görünür. Bu da, insan için her görünen olay alanının kendini üstün kılan, bir kaygı sorunu üzerinde kurulmasından kaynaklanmaktadır. Bu kaygı kişinin nesnel evrende duyduğu derin, sarsıcı bir ürküntüdür. Evren insanı korkutunca, ortaya çıkan kaygı da onu evrenle ilgilenmek zorunda bırakır. İnsanın evrenle ilgilenmesi, özgül istencinin değil, varlığının içinde bulunduğu doğanın yapısı gereğidir. Onun evrene duyduğu ilgi sonrasında sırasıyla

¹⁷⁷ Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 133-134.

¹⁷⁸ Haluk Aşar, “Heidegger ve Sartre Felsefesinde “Kaygı” ve “Bulanti” Kavramlarının Analizi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 17, Kayseri 2014, s. 90.

topluma, ulusa, uygarlığa yönelir. Evren karşısında duyulan tedirginliğin yarattığı kaygı ise, insanı soydaşlarıyla yüz yüze getirir; onlarla ilgilenme gereğini açığa çıkarır. Böylece insan varoluşunun ilk varlığı, arınmış bir kaygı içinde somutlaşır. Bu nedenle varoluş, insandan öncedir, onunla ilgili kaygı da iki türdür. Birincisi, günlük yaşamın içinde ortaya çıkan ve belli bir bireyde odaklaşmayan kaygı; ikincisi ise, varoluş karşısında, evrene atılmışlığın, bırakılmışlığın ve insanlığı kuşatan uçurumun bilincine varıştan doğan kaygıdır.¹⁷⁹

Heidegger'in tekrar ortaya atmış olduğu 'varlık nedir' sorusu, yani şimdi ve burada olup, bunun da bilincinde olan, Dasein analitiğinde açığa çıkar. Bu bağlamda Dasein'in belli zorunluluklarla birlikte bu dünyaya fırlatılmış bir varlık olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu zorunluluklardan en mühimi ise, Dasein'in sonlu bir varlık olmasıdır. Sonlu bir varlık olarak Dasein, kendini gerçekleştirip gerçekleştirememeye kaygısına, bu dünyanın temelsizliği karşısında ve en sonunda hiçlik karşısında bir kaygıya düşer. Bu kaygı genellikle anlık olarak ve sınır durumları adını verebileceğimiz durumlarda kendini ortaya çıkarmaktadır.¹⁸⁰

Kaygı, Dasein'in evren ile olan bağlantısıdır. Bunun sebebi, Dasein'in 'ötekilerle birlikte' varlık olmasından ötürüdür. Dünya, benim diğerleriyle paylaştığım dünyadır. Bu yüzden Dasein'in diğerleriyle olan ilişkisi, kaygı ilişkisidir. Ancak kaygı ile korku birbirine karıştırılmamalıdır. Kaygı, Dasein'in temel ruhsal durumudur. Korkuda, bizi şu veya bu bakımdan bizi rahatsız eden bilindik bir şeyden korkarız. Korku sürekli olarak, bir şeyden korkudur. Kaygı "... sırasında bütünlüğü ile batan varlık kaybolmaz, üstümüze abanır, bizi sıkıya başlar. Güvenecek bir şey kalmaz. Varlığın erimesi içinde sadece üstümüze abanan bir hiçlik kalır." Bu anlamda kaygı hiçliği açığa çıkarmaktadır. Kaygının korku gibi bir kaynağı yoktur. Nitekim onun kaynağı hiçliktir ve hiçliği bize tanıtan bir ruh halidir.¹⁸¹

Dasein'in varlığı, kendini kaygı olarak açığa çıkarmaktadır. Eğer kaygı, Dasein' varlığını açığa çıkarıyorsa, o zaman kaygı fenomeni varoluşsal açıdan irdelenmelidir. Fakat kaygı olarak Dasein'in existential serimlenmesi ve

¹⁷⁹ Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 134.

¹⁸⁰ Haluk Aşar, *a.g.e.*, s. 91.

¹⁸¹ Nurhayat Çalışkan, "Heidegger'in Düşüncesinde Ölüm", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Adıyaman 2010, Sayı:4, s. 3.

yorumlanması varlığın önsel-varoluşsal yapısında yatmaktadır. Varlığın önsel-varoluşsal serimlenmesi sonucu ortaya çıkacak olan kaygı temel ontoloji (fundamental) nin de hazırlayıcı yolu olacaktır. Genel olarak varlığın anlamı sorunu olan temel ontoloji, kaygı fenomeninin serimlenmesine bağlıdır. Temel ontolojinin temellendirilmesini yaparken de, dünyasallık ve gerçeklik kavramlarının yanında doğruluk ve hakikat kavramlarının da ontolojik olarak açıklanması gerekmektedir.¹⁸²

Dünya ile olan kaygılı ilişki, Heidegger açısından, “yapılacak bir şeyler var” düşüncesinden oluşmakta ve bu düşünce tabiki bir gelecek zaman düşüncesini beraberinde gerektirmektedir. Bir insan özü itibariyle sürekli, gelecek bir şeye doğru yönelmek durumundadır. Bu yönelim ve gidiş, ancak ve ancak “ben şunu yapacağım” düşüncesi ile şekillendiğinde anlamlı olur. Dünyanın yorumlanması, dünyaya anlam yüklenmesi, şu anda gelecek zamanın mutlak anlamda ve derinliğine bilincinde olmayı gerektirir. Bu yüzdendir ki, dünya ile ve dünyada birtakım şeyler yapma özgürlüğüyle ilgili kaygı aynı şeydir. Bir masa ya da kayanın dünyayla böyle bir kaygılı ilgi ilişkisi, benzeri bir kaygısı yoktur; çünkü masa ya da kayanın kendilerinde keşfedebilecekleri bir potansiyel, söz konusu potansiyeli yaşama geçirme gibi de bir amaçları yoktur. Yani onların insan varlıkları gibi, kendi özlerinin yaratıcısı olmaları mümkün değildir.¹⁸³

Diğer taraftan kaygı, Dasein’ı düşmüşlük içinden, yani DasMan alanından çıkış imkanı da sunar. Yani “Dasein’ı dünyaya düşkün oluşundan çekip çıkarır. Böylece onun her günkü bilindikliği bir anda çöker.” Bu durumda Dasein, bir kaçış olarak gördüğü düşkünlükten sıyrılır ve kendi özgün Dasein’ını ortaya koyabilir. Bu anlamda Dasein öleceğini bilen biri olarak yaşar ve eylemlerindeki sorumluluğu üstlenerek, bezgin ve tükenmiş bir varoluştan sıyrılır. Yoksa, DasMan alanında kalarak eylemlerinde ve seçimlerinde hiçbir sorumluluk üstlenmez, yani tamamen düşkünlük içinde yaşayarak sonlanır. Kısaca, bir hiç kimse olarak ölüme doğru yaşar ve ölür.¹⁸⁴

¹⁸² Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, s. 81.

¹⁸³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1023-1024.

¹⁸⁴ Haluk Aşar, *a.g.e.*, s. 91.

d) Ölüm

Heidegger'e göre insanın varlığının esas özünü ortaya çıkarmak için en mühim olan şey, onun ölümlü olan ilişkisidir. Dahası, varlık ölümlü kavranır. Kaygı, ölümlü doğru varlığın sahip olduğu ruh durumudur. Heidegger, ölümlü doğru varlığın kaygı olduğunu ileri sürmektedir. Yani Dasein; tasadır, kaygıdır. O, ... den kaygılanmaktadır. Sürekli öleceğini bilen biri olarak, yaşamak yolu dışında sahte, bezgin ve tükenmiş bir varoluştan kaçamaz. İnsan sadece ölümlü yönelmesi ile kendi asıl varolabilirliğine ulaşabilir. Korkunun temel ruh hali içinde, insan hiçliğin önüne getirilir.¹⁸⁵

Dünya içinden fırsatları kaçırmamasından ötürü hiçbir zaman tamamlanmamış bir varlık olarak kalan, Dasein'in ölümlüyle birlikte bütünlüğe kavuşur. Ancak o zaman da artık bir Dasein değildir. Bununla birlikte Dasein, sona doğru oluştur demek, onun varolduğundan itibaren ölümlü doğru yol alan bir yapıda olduğunu söylemektir. Dasein'in ölümlü olması ve kendi tamamlanmışlığı çerçevesinde kendini gerçekleştirememesi, ona hiçliği yaşatarak onu derin bir kaygı içine sokmaktadır. Bu bağlamda baktığımızda kaygı, yapılanların iyi mi, kötü mü olacağını kaygısıdır. Çünkü kaygı, Tanrı karşısında duyulan bir kaygıdır. Ancak Heidegger için vaziyet öyle değildir. Ölümlü doğru giden bir varlık olarak Dasein, kendi temelindeki hiçlik karşısında bir kaygı içerisindedir.¹⁸⁶

Heidegger için ölüm, 'benim olandır'. "Ölmeyi her Dasein, kendisi üstlenmelidir. Öyleyse ölüm, özsel açıdan benim olandır." Heidegger, haklı olarak şu konuya vurgu yapmaktadır ki; bir başkası için ölümlü gitmek dahi ölümlü kendisi demek değildir.¹⁸⁷

Her koşulda kendisi olarak olanaklarına doğru giden varlık olan Dasein, her zaman kendisi için var olur. Kendisini varlık-olmak-için olanaklarına yönelten Dasein, kendisinin-önüne-sıçrayan Varlık'tır. Kaygısında kendisinin-önüne geçmeyi sağlayan Varlık olarak o, hiçbir zaman kendi tamlığına ulaşamaz. Ne zaman tamlığına ulaşırsa, o zaman da Dünya-içinde-varlık olma niteliğini kaybeder. Tamlığına ulaştığında, kendini birey olarak tekrar yaşayamaz. Dasein'in kendisini,

¹⁸⁵ Nurhayat Çalışkan, *a.g.e.*, s. 3.

¹⁸⁶ Alasdair MacIntyre, *Varoluşçuluk*, Çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yay, İstanbul 2001, s. 34-35.

¹⁸⁷ Otto Friedrich Bollnow, *Ölümlü Sorusu*, Çev: Rahman Akalın, Mersin 2013, s. 163.

ontik olarak da tamlığını tecrübe edememesi, bizim anlama gücümüzün eksikliği yüzünden değildir. Ne zaman Dasein ölümden kendi tamlığına ulaşırsa, o zaman aynı anda kendisinin “orada-varlık” olmasını da yitirir.¹⁸⁸

Kimse diğeri ölümünü üstlenemez. Her ne kadar bir diğeri için kendini feda edebilirse de, bu onun diğeri ölümünü yaşadığı manasına gelmez. Ölüm, her zaman ve her koşulda bana aittir. Bu nedenle ölüm fenomeni her zaman için ontolojik-existential olarak yorumlanmalıdır. Dasein oldukça ölüm, henüz olmayan olarak her zaman vardır. Henüz olmayan, Dasein için önemlidir. Çünkü henüz olmayan, Dasein’in karakteri gereği kendisine aittir. Henüz olmayan, son ve tamlıktır. Fakat henüz olmayan olgunlaşma, olmayacak anlamına da gelmemektedir. Ne zaman meyve olgunlaşıp kızarırsa, henüz olmayan olmuştur ve tamlığına varmıştır. Dasein, olgunluğuna ve sonuna kendi ölümüyle ulaşır.¹⁸⁹

Doğum ile ölüm arasında var olduğumuz ölçüde, varlığımız her zaman, zaman içerisine bir ‘yayıma’dır. ‘Doğumdan itibaren ‘ var olmaktayızdır ve her zaman “ölüme doğru varlık” anlamında zaten doğumdan itibaren de ölmekteyizdir. Böylece zamansal geçmiş ve gelecek ufuklarına, şimdi de her zaman açıktır. Ölüm beklemek zorunda olduğumuz şey değildir, zaten o, şimdiki varoluşumuzun ‘içinde durur’, burada ve şimdi, varlığımızda zaten her zaman içerilir. Ölüm ile Dasein tamamlanmıştır diyemeyiz. Aksine nasıl ki Dasein var olduğu sürece sürekli olarak kendi henüz olmamışlığı ise, bir o kadar da her zaman daha şimdiden kendi sonudur. Ölüm Dasein’in var olur olmaz üstlendiği bir olma yoludur. Yani biz yaşama gelir gelmez ölecek kadar yaşlıyızdır aslında.¹⁹⁰

Vicdanımızın bizi hedefimiz ve son durağımız olan ölüme sürüklediğini, bize ölümü düşündürdüğünü söyleyen Heidegger’e göre, insanda kaygı varoldukça vicdan gelişebilmektedir. Vicdanın sesi bizi “onlar” alanının sıradan işlerine düşmemek için ikaz etmekte ve bizi kendi benliğimize dönmeye çağırır. Bu, insanın özgür eylemidir. Vicdanın derinliği de yüksekliği de buradadır. Öte yandan vicdan insanı kararlığa çağırır. Bu da Heidegger’in en yüce, en yüksek diye nitelediği bir şeydir.

¹⁸⁸ Kadir Çüçen, *Varlık Ve Zaman*, s. 88.

¹⁸⁹ Kadir Çüçen, *Varlık Ve Zaman*, s. 90.

¹⁹⁰ Nurhayat Çalışkan, *a.g.e.*, s.7.

Kendi burada-oluşuna bağlı olsa da bir yere fırlatılmış, bırakılmış olsan da, dünya sana yabancı ve düşmanca da olsa, bilinmeyen bir alinyazının elinde de olsa, bütün bunlara karşın, yine de kendini alt olmaya, yenilmeye bırakma! Sıkı Dur! Alinyazını, ölümün bile söz konusu olsa, kendi eline al. Göçüp gitmeye mahkûmsan, o zaman kendi ölümünle bir kahraman olarak öl". Böylece kararlılık insanın yaşamını güçlükler içinde de kendi eline aldığı ve kahramanca üstesinden geldiği, son bir duraktır.¹⁹¹

Ölüm sorununu kaygı'dan yola çıkarak açıklamaya çalışan Heidegger'e göre ölüm "varlığın olanağı" durumundadır; öyle bir varolma tarzıdır ki, insan onu doğar doğmaz üzerine almaktadır. Ölüm, varlığın tümüdür; varlığın olanağı olarak o, çok kişisel ve aşılmaz bir niteliktedir. Ölümünde nedeni yoktur; o, yalnızca bir olaydır. İnsan bu olayı kabul eder; fakat yapay olarak ona sebebiyet veremez. Gerçekte ölüm "evren içindeki" varoluşun bir olayı değildir; varoluş ancak ölümün aracılığıyla bütünlüğe ulaşır. Ölüm için varlık, varoluştan ayrılamayan bir ögedir. İnsanların birbirlerinden ayrılmaları, kendi kendilerine düşmelerinin sebebi ölümdür. Ölümün varoluş açısından yorumlanması yine ölüm aracılığıyla olur ki, bu durumda insanı yüreklendirir; ölüme isteyerek, bilerek boyun eğmesini sağlar. Bu ise gerçek sıkıntının "ölüm için özgürlük" e dönüşmesidir.¹⁹²

Heidegger için özgürlük, doğruluğun içsel olanaklılığının temelidir, çünkü özgürlük kendi özünü gerçek doğrunun eşsizliğindeki çok orijinal ilkesinden almaktadır. Özgürlük, bir şey için netlik olarak anlaşılmalıdır. Bu sebeple özgürlük, açık bir alanda net olanın ne olduğunu ve varlıkları, varlıkların kendisi olarak verendir. Özgürlük, kendisini varlıkların-olmasını-sağlama olarak açığa vurur.¹⁹³

Doğruluğu temellendiren özgürlük, her şeyden önce kişinin kendini olduğu gibi ortaya koymasına ve göstermesine olanak vermektir. Heidegger, özgürlükle ilgili şu ifadelerde bulunmuştur:

Özgürlük yalnızca (...) tercihimizi, yeğlememizi şu ya da bu aşırılığa doğru yöneltmek konusunda bazen kendimizi kaptırırverdiğimiz heves değildir. Özgürlük eylem ya da eylemsizlik olanaklarımıza ilişkin basit bir kısıtlama yokluğu da

¹⁹¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 1024.

¹⁹² Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 136.

¹⁹³ Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 158.

değildir. Hepsinden önce (...) özgürlük, varolanın varolan olarak ortaya çıkmasına olanak vermektir. İmdi insan, dünyaya atılmış olmasını ve ölümü, yani kaçınmadığı bu durumunu üstlenmeye, kabullenmeye hazırdır. Bunun yanında insan geçmişe bakarak, gelecekteki olanakları seçmekte özgürdür.¹⁹⁴

İnsan sorununu varoluşla birlikte ele alan Heidegger'e göre, bilgi bağımsız bir konu değildir, insanla ilgili çözümlemelere dayanmaktadır. Bu çözümlemeler, varlık konusunda bilgi edinmeyi sağlayan yöntemi ortaya koymakta ve biçimlendirmektedir. İnsan çevresinden soyutlanarak ele alınırsa onunla ilgili bilgi edinme olanağı ortadan kalkmakta, birtakım boş kavramlar üretilmektedir. Ancak, somut varlığıyla ilgili özelliklerin çözümlenmesinde son amaç kendi başına ele alınan insan değil, bu insanın bütün davranışlarında açığa vurduğu "burada olan" dır. İşte insanı ve gerçeği kavramayı sağlayacak bilginin kaynağı bu "burada olan"dır. Bütün yaşantıların anlamını ve bu anlamın arkasından varlığın gerçeğini ortaya çıkaran özel bir yöntem vardır ki, iç düşünmeye dayanan bu yöntem, gerektirici bir fenomenoloji yöntemidir. Ancak bu yöntemin çözümlemeye çalıştığı "fainomenon", sözcüğün alışılmış anlamında bir görünüş değildir, kendi kendinde ortaya çıkan nesne, "kendi kendinde görünen" varlık demektir. İşte edinilmesi gereken bilgi, bu tür bir varlığın bilgisidir. Heidegger, bilgi konusunu bir yöntem sorunu bağlamı içinde görerek varoluş kavramıyla ilişkili kılmıştır. Demek ki bilgiyi ancak ontoloji ile temellendirebiliriz.¹⁹⁵

e) Dünya-İçinde Olmaklık

Dasein, Dünya-içinde-varlık ve dünyaya ilgi veya kaygı duyan varlık olarak etrafındaki nesnelere karşılaşılan ve onlarla sürekli ilişki içinde olan varlıktır. Böylece Dasein, doğayı bilgisel amaçtan çok, onunla kurduğu ilişki sonucu doğadaki nesnelere kullanıma hazır varlıklar olarak hep bir-şey-için var oldukları durumuyla kavramaktadır. Dasein, nesnelere değiştirilerek, kullanımlarına göre araç haline dönüştürmektedir. Dasein, dünya-içinde-varlıklara pratik nedenlerle ilgi duyarak, kendi çalışmalarında onları alet ve araç yapmaktadır. Fakat Dasein'in nesnelere olan bu ilgisi ve alakası sadece yararcılık ve faydacılık açısından ele alınmamalıdır. Başka bir söylemle, her şey yararcılığa ve pragmatizme indirgenerek yorumlanmamalıdır.

¹⁹⁴ Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 137.

¹⁹⁵ Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 138.

Heidegger, her şeyi yalnızca bir üretim uğruna yapılan faydalı bir ağaç yığını olarak görmemektedir. Ona göre, çevremizde ve dünyamızda karşılaştığımız her nesne, dünyasallığın yorumlanması için bize bir ipucu vermektedir. Günü-birlik yaşamdaki yapıp ettiklerimiz ve araçlarla olan ilişkimiz, kendimizi ve dünyamızı kavrayabilmemiz için en gerekli ipuçlarını verecek çevredir.¹⁹⁶

Dasein'in nesnelere kurumsal olarak ele alması, onun dikkatsizliği ya da ilgisizliği sonucu olmaktadır. Dikkatlilik ve ilgililik nesnelere bir-şey-için bir şey yapar. Alet ve araçlar sürekli yaptıkları görev ve işlev bakımından Dasein'in ilgisini çekmektedir. Elimizde- kullanıma- hazır-nesnelere verdikleri işaret ve anlamlarla bizim ilgimizi çekerler. Örneğin; bir trafik işareti olan "DUR" levhası ancak oradan geçen bir sürücü ya da yaya için anlamlıdır. Her bir levha ya da işaret bir şey içindir ve bir şeyle ilişki içindedir. Bir-şey-için olmak, bir-şeye karşılık gelmek ve bir-şey-için kullanımda olmak araçların varlık yapısı gereğidir.¹⁹⁷

Bir-şey-için olmak ve işaret etmek, dünyasallığın belirgin olmasını sağlamaktadır. Bir sürücünün öndeki aracın bir kavşağa yaklaşırken sola dönüş sinyali verdiğini görünce ne yapacağını bilmesi, onun trafik işaretleri sistemi içinde ne yapılması gerektiğini bildiğini göstermektedir. Eğer bu şoför İngiltere'de sürüyorsa, davranışları oranın trafik sistemine göre olmalıdır. Sistemin işaret ettiğinin tersine yapılan davranışın ceza alacağı normaldir. Çevremize ve dünyamıza baktığımız zaman, etrafımızın işaretlerin anlam yüklediği nesnelere ve şeylerle dolu olduğunu görürüz. Yönetimi ve işareti olmayan hiçbir şey yoktur. Dasein'in varlıklarla ilişkisi bu yönetimleri ve işaretleri açığa çıkartır. Yönetim veya işaret, ilişki ve alakanın bir sonucudur. O halde dünyasallık, işaret ve yönetimlerin meydana getirdiği ilişkilerin toplamıdır.¹⁹⁸

f) Evren

Heidegger'in felsefesinde evren, varoluşla beraber ele alınan temel problemlerden biridir. Evrenin başlıca özelliği varoluşu içermesidir. Çünkü "Dasein", bir varlık türünün örneği değildir, evrende varolmaktır. Bu "evrende varlık", ne özneyle nesne arasında bir ilişkidir, ne de uzay-zaman bağlantısından

¹⁹⁶ Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 67.

¹⁹⁷ Kadir Çüçen, *a.g.e.*, s. 68.

¹⁹⁸ Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, s. 68.

kaynaklanmaktadır. Evren nesnelere oluşun bir varlık değildir, özü gereği kendi kendisi için olan araçlardan kurulu bir varlıktır. Bu araçların en başta gelen özelliği de her zaman elde bulunmalarıdır. Her araç, sürekli olarak, başka bir araçla ilişki içindedir; bu nedenle aracı kullananla da bağlantılıdır. Bundan başka bütün araçların birer yeri vardır; bu yeri sağlayan da yakınlık kavramıdır. “Burada olan” (Dasein), özü gereği araçla yakınlık kurma eğilimindedir; bunu sağlayan da ilgidir.¹⁹⁹

Çağımızın önemli bir Heidegger yorumcusu olan Waelhens, onun felsefesini şöyle özetlemektedir:

Heidegger’in felsefesi üç plan üstünde yükselir... O, önce genel olarak varlık kavramının yapısının anlamının incelenmesine hazırlık olmak üzere kuramsal bir felsefe geliştirmiştir... Bunun yanında ‘Varlık ve Zaman’ adlı temel yapıtında, bu varlık felsefesine karşıt olarak bir varoluş ya da varolan felsefesi buluruz. Bu daha çok fenomenolojik insan felsefesidir. Son olarak da Heidegger bizlere, Nietzsche’den esinlendiği bir felsefeyi, aşkınlık içinden çıkıp yeryüzüne doğru inen bir araştırma yaparak, yaşamın her türlü katlanılmazlığına ve dayanılmazlığına karşın bu sonlu ve sınırlı varlığa bir ilaç sunar... Bu protesto, bu uyarı ve karşı çıkış bizlere göstermektedir ki insan varoluşunun olumsuzluğu ya da zorunsuzluğu, sonsuzluğa dek sürer ve bunun hiçbir bedeli de yoktur. Ama sonluluk, sınırlı yaşam insan için katlanılmaz bir deneyimdir ve insan onu herhangi bir yerde ve anda aşmak ister ve aşmalıdır.²⁰⁰

Bundan önceki bölümlerde her iki filozofun genel felsefesini ele alarak bir zemin oluşturmaya çalıştık. Nietzsche ve Heidegger’in felsefesinde varlığın anlamı ve varoluş sorununu ele aldığımız çalışmamızın bu bölümünde de konuya ilişkin her iki filozofun benzer ve farklı yönlerini ele alıp tartışacağız. Nietzsche’den etkilenen Heidegger’in bazı konularda Nietzsche’yi desteklemesi bazı konularda ise Nietzsche’yi eleştirdiğine önceki bölümlerde kısmen değindik.

¹⁹⁹ Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 138.

²⁰⁰ Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 125-126.

II. BÖLÜM

NIETZSCHE VE HEIDEGGER'DE VAROLUŞ SORUNU ÜZERİNE

20. Yüzyıl'da felsefeyi derinden etkilemiş olan Nietzsche ve Heidegger geleneksel metafiziği aşarak, varlığı açığa çıkarmanın peşindedirler. Her iki filozofun ortak kaygıları olmakla beraber bazı noktalarda da fikir ayrılıkları vardır. İki filozof da kendi çağlarındaki varlık anlayışının doğru şekilde ortaya konmadığını dile getirirler ve varlığı açığa çıkarmada kullanılan yöntemin yanlış olduğunu vurgularlar.

Nietzsche'ye göre kendi çağının Avrupa kültürü, değerlendirmelere ve çatışmalara dayanan bilime, insan zihninin son bulmayan gücüne ve insanların eşitliğine olan inancıyla, insanları optimist yapmayı arzulayan bir kültürdür. Lakin bu vaziyet de insanı pesimistliğe sevk etmektedir. Çünkü Hristiyan ahlakını ortadan kaldırmaya uğraşan pozitivist düşünce ahlaktaki dini ahlaki yapıyı kaldırınca, değer yargıları anlamsız kalmakta ve bu da kişiyi kötümser hale getirmektedir.²⁰¹

Nietzsche'nin kendi çağında eleştirmiş olduğu şey, 19.yüzyılın “modern bilim” inde bilme sevgisinin olmayışı ve bilimin sadece metod demek oluşudur. Bu yüzden Sokrates'i, Platon'u, Descartes'i ve Kant'ı eleştiren Nietzsche, idealizm karşıtı bir filozoftur.²⁰²

Heidegger' inde bilgi konusunda Nietzsche ile ortak bir görüşe sahip olduğunu görmekteyiz. Onun felsefesinin bel kemiği olan varlığı, bilgi ile anlamaya çalışmak olanaksızdır. Nitekim bu zamana dek varlık hep bilgi ile anlaşılmaya çalışılmıştır. Ona göre “Varlık” kavramı, farklı zıtlıkları içermekte ve ilk olarak bilgi ve bilim ile çelişmektedir. Heidegger'in zamanındaki ve ondan önceki birçok filozof, özellikle de Kant'ın izinden gittiğini savunanlar, “ne bilebiliriz?”, “bilimlerin temelleri nelerdir?” gibi soruları sorarak, temelde epistemoloji ile ilgilenmişlerdir. Heidegger, epistemolojiye karşıydı.²⁰³

²⁰¹ İoanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, s. 108-109.

²⁰² Friedrich Nietzsche, *iyinin Ve Kötünün Ötesinde*, s. 234.

²⁰³ Kadir Çüçen, *Varlık Ve Zaman*, s. 17.

Nietzsche'ye göre Sokrates-Platon'dan bu yana entellektüalist bir yola girmiş olan felsefe; insan içgüdüsünü, yaşama içgüdüsünü önemsemeyen, salt akılcı bir bilgiye önem vermiştir. Aslında Nietzsche'nin istediği şey; insanı kurtarmak, onu kuru akılcılıktan uzaklaştırarak, varlığı üzerine kendini sorgulamasını sağlamaktır. Bu bağlamda Nietzsche, doğaya yönelik olan Grek felsefesini örnek verir. Bunun sebebi Grek felsefesinin felsefe ve tragedya arasındaki yakın ilişkiyi görmesinden dolayıdır. Tragedya insana ne olduğunu, geleneklerden kurtararak bildirir. İnsana özgür olduğunu göstermekle birlikte bu özgürlük ile kader arasında bir uyuma işaret eder. Tragedya da tam bu noktada açığa çıkmaktadır. Tragedya'ya konu olan insan; kaderi ve özgürlüğüyle beraber yalnız kalmış olan, tek insandır.²⁰⁴

Trajedi, hem Nietzsche hem de Heidegger açısından, trajik deneyimin gizini içinde taşıması sebebiyle geleneksel felsefenin ötesine geçme imkânıdır. Fakat Antik Yunan bilgeliğine açılan kapı olması dışında, Nietzsche ve Heidegger'in trajediyi kendi fikriyle uyumlu bir şekilde soktuğu yorumuyla, Aristoteles'ten Nietzsche'ye uzanan geleneksel düşüncenin trajedi hakkındaki, trajediye ilişkin açıklamaları arasında Heidegger, aşılamayacak bir mesafe koyar. O, bu cüretkâr girişimi ile trajik olana giden yolu keşfetmek anlamında, bize geleneksel düşünce kalıpları ve alışkanlıklarının dışına çıkmak gibi güç bir anlama vazifesi yüklemektedir.²⁰⁵

Nietzsche felsefesine baktığımız zaman, trajik kültür ve onun yapısının ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu görürüz. Bunun sebebi, Yunanlıların gördüğü dünyayı kendilerine özgü yorumlama tarzlarından dolayıdır. Yunan düşüncesinde dünyanın yorumlanabilmesi için doğa bir ölçüt olarak kullanılmış ve onda iki ayrı yaratıcı güç olduğuna inanılmıştır. Bu iki güç, güzelliğin iyileştirici gücü ile korkunç olanın yok edici gücüdür. Onlar doğada gördükleri bu iki gücü "Apollon" ve "Dionysos" figürlerinde yansıtmışlar ve bu güçler vasıtasıyla sanat yapmaya yönelmişlerdir. Apollon'un simgelemiş olduğu güzellik ve uyum, Dionysos'un simgelediği tehlikeli ve ürkünç olan ile bir sanat yapıtında bir araya geldiklerinde, bu uyumdan tragedya doğmuştur.²⁰⁶

²⁰⁴ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 130-131.

²⁰⁵ Gizem Kılınç, *a.g.e.*, s. 34.

²⁰⁶ Friedrich Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu*, s. 27-28.

Nietzsche'nin üzerinde durmuş olduğu Dionysos figürü, bir Şarap Tanrısıdır. Yaşama düşkün, hayatı zevk ve eğlenceden ibaret gören bir yaşam anlayışını öngörmektedir. Nietzsche'nin oluş çarkı anlayışında da, Dionysoscu bir yaşam anlayışı olduğunu görmekteyiz. Dionysos, hayatın dinamik olduğunu dile getiren bir anlayıştır.²⁰⁷

Sokrates öncesi felsefede Apollon ve Dionysos yan yanadır ve filozofun karakterinde bu iki ilkenin hem birliği hem de zıtlığı ortaya çıkar. Eski çağın düşünürü kuru bir mantıkçı olmamakla birlikte, bütün özellikleri ile de insandır. Bu insan dünyayı ve kendini anlamak isterken sadece mantığıyla değil hayalleri, heyecanları ve içgüdüleri ile hareket eder. Lakin Sokrates ve Platon ile birlikte Grek felsefesi bunları bir tarafa iterek, salt akla önem vermeye başlamıştır.²⁰⁸

Batı metafizik geleneği Friedrich Nietzsche'nin felsefesiyle doruğa çıkmıştır. Nietzsche, Batı felsefesinin teolojik karakterini seleflerinin herhangi birinden daha fazla kabul etmiştir; ancak felsefeyi teolojiden bağımsızlaştırması hususunda onlardan çalışmamıştır. Heidegger'e göre Nietzsche, Tanrının ölümünü ilan etmesine rağmen, bir teolog olarak kalmıştır:

Nietzsche'nin metafiziği de, gerçi skolastik metafizikten bayağı uzak görünse de, ontoloji gibidir, aynı zamanda teolojidir... Bu metafizik teoloji, negatifliği şu ifadede net görülür: 'Tanrı öldü' Bu ateizmin bir ifadesi değildir; ancak kendisinde otantik nihilizmin tamamlandığı metafiziğin onto-teo-lojik ifadesidir.²⁰⁹

Çağının hakikate bakışına yönelik kendi düşüncelerini Nietzsche şöyle ifade eder:

Geceleri tapınağı güvensiz bir hale getiren, heykellere sarılan ve böylelikle iyi bazı nedenlerle gizlenilmiş her şeyin üzerindeki örtüyü kaldırıp, aydınlığa çıkarmayı arzulayan Mısırlı müridlerin dar yoluna zor olsa tekrar girmemiz gerekecek. Hayır, bu kötü beğeni, hakikat, ne olursa olsun hakikat istemi. Hakikate karşı duyulan sevgide bu mürid çılgınlığı canımızı sıkıyor. Ayrıca bunun için bizler, çok tecrübeli çok ciddi, çok neşeli, epeyce büyülenmiş ve çok deriniz. Hakikatin yüzündeki peçe

²⁰⁷ Friedrich Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu*, s. 32-33.

²⁰⁸ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 132.

²⁰⁹ John Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, Çev: Mehmet Türkeri-Murat Yıldız, İzmir 2002, s. 5.

kaldırıldığında, hakikatin aynı kalacağına bizler artık inanmıyoruz. Buna inanmak için yeterince yaşadık bizler. Günümüzde, her şeyi çıplaklığı ile görmek, her olaya tanık olmak, her şeyi anlamak ve bilmek istemek edebe uygun gören bir anlayış hâkim bizlerde.²¹⁰

Heidegger'e baktığımızda, bu zamana kadar hakikatin üzerini kapatan metafiziğin Varlığı bir var olan olarak oluşturan ve var olanın bilgisine ulaşmaya gücü yeten özne olarak, akli merkeze alan bir düşünme şekli olduğunu görürüz.²¹¹ Heidegger, metafizik çözümlemesini, Nietzsche'nin metafizikle olan ilişkisi üzerinden incelemektedir. Heidegger'e göre Nietzsche, metafiziği güçlü bir şekilde eleştirmesine rağmen hakikati güç istemine bağlamak koşuluyla metafizik geleneğin devam eden işleyişinin sınırları içerisinde yerini almıştır. Böylece Heidegger, güç isteminin metafiziğini, bizim evren ile olan bağımızın nasıl olması gerektiği sorgusuyla sona erdirmektedir.²¹²

Heidegger'e göre, Nietzsche'nin metafizikçi yanı, onun düşüncesinin bir kusuru olarak değil de varlığın bir takdiri olarak görülmelidir. Varlıkların, varlığının güç istemi olarak belirlenmesi ise Nietzsche'nin metafiziğinden değil, Nietzsche'nin düşüncesinin metafiziğe ait olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Varlık, mahiyetini güç istemi olarak açığa çıkarmaktadır. Heidegger'e göre güç istemi, Nietzsche'nin gelişimini tamamlamış felsefesinin ana terimidir. Bu yüzden bu felsefe, güç istemi metafiziği diye adlandırılmaktadır. Heidegger; güç istemini, Nietzsche'nin anladığı anlamda, yani güç ve istemeyi gelişigüzel ve güncel manasında anlamayı istememektedir. Bu söylemi, sadece metafizik düşünmenin ötesinde bir düşünme yolu olarak, yani Batı metafiziğinin bütün tarihinin ötesindeki bir düşünme şekli olarak anlamayı istemektedir.²¹³

Heidegger'e göre, güç istemi ve ebedî dönüş kavramları, aynı kavramın iki farklı şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Klasik terminolojide güç istemi, şeylerin özünü, yani mahiyetini oluştururken; ebedî dönüş ise onun varoluşunu ortaya

²¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Wagner Olayı, Nietzsche Wagner'e Karşı*, Çev: Mehmet Osman Toklu, Say Yay, İstanbul 2010, s. 91.

²¹¹ Kasım Küçükalkp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma Yay, İstanbul 2003, s. 8

²¹² Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü Ve Dünya Resimleri Çağı*, Çev: Levent Özşar, Asar Kitabevi, Bursa 2001, s. 32.

²¹³ Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 32.

koymaktadır. Heidegger'in ontik-ontolojik fark terminolojisinde ise Nietzsche'nin metafiziğindeki güç istemi Varlık için, ebedî dönüş de varlıkların toplamı için önem arz etmektedir. Bu şekilde Heidegger, güç istemi ve ebedî dönüş düşüncesini, aynı düşünceye bağlayarak metafizik olarak nitelendirilen projeyi tamamlamaya çalışır.²¹⁴

Heidegger'e göre Nietzsche'nin iki temel sözü güç istemi ile ebedî dönüş, geçmişten bu ana kadar metafizikte yol gösterici olan görüşe uygun olarak, var olanı Varlığında olarak belirlemesidir.²¹⁵ Heidegger, Nietzsche'nin üstün insanını bir mucize veya öykü kahramanı olarak görmez. O, bu kavramı varoluşu ve varlıkla ilişkisi Platonculukla belirlenmiş olan önceki insanın ötesine geçen insan olarak, değerlendirir. Heidegger'e göre üstün insan adı, insanlığın özünü adlandırır. Yani üstün insan, güç istemiyle belirlenen gerçeklikten çıkan, bu gerçeklik için olan insandır.²¹⁶

Erken zamanda Nietzsche, yeni üstinsan tarzını oluşturmuş ve Wagner'in hem müziğini hem de yansıttığı siyasal havayı kurgulamıştır. Güçlü dayanakları olmayan bazı popüler iddialara göre bu durum, Heidegger'in Nasyonal Sosyalistlerce çok okunulan ve oldukça sevilen bir düşünür hâline gelmesine sebep olmuştur. 1943'te Herakleitos üzerine vermiş olduğu derste Heidegger, Nietzsche'nin güç istenci öğretisinin, Nietzsche'nin ya da Almanların ortaya çıkardığı bir şey olmadığını, ancak, çağın ayırt edici işaretinin ismi olduğunu ileri sürmektedir. Sadece Almanların Batı'yı kurtarabileceği düşüncesine neden olan şey, alevler içinde olan yeryüzünün ve çığırından çıkan insanlığın özünün, ancak Alman olan şey'i bulmaları ve korumaları inancıdır. Böylece Heidegger, bir gün Almanlar "ölüm için hazırlıkta ve bu hazırlık vasıtasıyla, modern dünyanın dar görüşlülüğünden yurda ait inayitle, asli olanı kurtarmak için yeterince güçlü" olsunlar diye, gelecek yıllarda otuz ya da kırk yaşında olacak olan zamanın genç insanlarını "temel olarak düşünmek" için eğitmeyi arzulamaktadır.²¹⁷

²¹⁴ Kasım Küçükalp, *a.g.e.*, s. 13.

²¹⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü*, s. 36.

²¹⁶ Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 48.

²¹⁷ Otto Pöggeler, *Heidegger'in Siyasal Kendini Araması*, Der. Ahmet Demirhan, Vadi Yay, Ankara 2002, s. 164.

Heidegger'e göre Nietzsche felsefesinde "daha güçlü olmayı isteme", "daha güçlü olma" için kâfi değildir. Güç istenci, bir diğer aşamaya geçmek için hem kendi gücünü koruma hem de gücünü arttırma koşullarını bulmalıdır. Kendi gücünü korumalıdır ki "güçlü kalabilsin" ancak onu durmadan arttırmak durumundadır ki "daha güçlü olabilsin". Değerlerde bu aşamada devreye girer. Güç karşı konulmaz olmayı istediği sürece, yaşamın aynı noktasında kalamaz, her zaman daha ileriye geçmek ister. Bu sebeple kendini hep daha fazla isteyen güç istenci, değerler üreterek ve tüketerek, hep aynı olana geri döner.²¹⁸ Heidegger, "bengi dönüş"ü de bu anlamda yorumlar: "Essentia"sı güç istenci olan bütün varolanların varolma tarzı, benği dönüştür.²¹⁹

Heidegger, Nietzsche'yi uçurumun öte tarafında kalanlardan biri olarak görmektedir. Bunun sebebi, Nietzsche'nin güç istemine bağlılığının, muhtemelen insanın varlığı unutuşundaki son aşamayı işaret etmesinden dolayıdır. Heidegger kendi projesini Varlığın geri dönme girişiminin başlangıcı olarak görmektedir. Bu yüzden kendi yapıtı ile öncülerinin yapıtları arasında herhangi bir pozitif ilişki olduğunu her daim reddetmiş olması şaşırtıcı değildir.²²⁰

Nietzsche'nin perspektifinde, hakikat ve evren bütünüyle insani bir yaratımdır. Kaostan ibaret olan dış evren insanın yaratıcılığının bir sonucudur. Dolayısıyla insandan ve insanın değer yargılarından farklı bir gerçeklikten söz etmek mümkün değildir.²²¹ Nietzsche tek bir hakikat ve gerçeklikten değil, çeşitli perspektiflerden apayrı bir şekilde inşa edilmesi mümkün olan gerçekliklerden söz eder ve bu gerçekliklere ait hakikatlerden de bahsedebileceği düşünür.²²²

Heidegger'e göre, İnsan hakikate ulaşmak için varlığının önündeki bütün engelleri ortadan kaldırmalıdır. Kaldırmalı ki özgürleşebilsin. Felsefenin temel problemlerinden biri olan özgürlük problemini Heidegger, insanın ontolojik yapısında temellenen yönelimsel etkinliğinden hareketle açıklamaya girişmiştir. Heidegger'de insan, özgür bir varlık olmakla birlikte; özgürlük, bir ide değil,

²¹⁸ Levent Özşar, *a.g.e.*, s. 35-36.

²¹⁹ Levent Özşar, *a.g.e.*, s. 36.

²²⁰ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev: Tuncay Birkan, Say Yay, İstanbul 2012, s. 186.

²²¹ Kasım Küçükcalp, *Batı Düşüncesi -Felsefi Temeller-*, İsam Yay, İstanbul 2009, s. 196.

²²² Kasım Küçükcalp, *a.g.e.*, s. 196.

varoluşsal bir olgudur. Heidegger'in felsefesinin odak kavramını oluşturan Dasein, kendisini kendine nesne yaparak, varlığının anlamını sorgulayabilme olanağına sahiptir. Bu bağlamda Heidegger için insan, özgürlük sorusunda odak noktasıdır. Nietzsche'de Heidegger gibi insanın hakikate ulaşmak için önündeki engelleri kaldırması gerektiğini savunur ve ancak bu şekilde özgürleşip kendi kendisinin yaratıcısı olabileceğini belirtir.²²³

Nietzsche ve Heidegger, hakikati örten Batı metafiziğinin ve bu metafizikten beslenen kültürün tüm unsurlarıyla beraber yerle bir olduğunu söyler. Nietzsche'nin "Tanrı öldü" , Heidegger'in "Varlık unutuldu" sözü, Modern Batı toplumunun kendisini temellendirmiş olduğu zeminden yoksun olduğuna işaret etmektedir. Bu ortak söylem, dünyanın eskisi gibi olamayacağı, anlaşılamayacağı ve dile getirilemeyeceği gibi köklü bir anlamı açığa çıkarmaktadır. Her iki filozofa göre, Batı Metafiziği ile hesaplaşmak ve bu yolla şekillenen yeni düşüncenin dilini geliştirmek için ise kökene doğru bir seyahat yapmak gerekir. Her iki düşünürün Batı Metafiziğinin kemikleşmiş yapısının kırılması ve bu yolla yeni düşünme biçimine kapı aralamak biçiminde ifade edilebilecek çıkış yolu, trajedi de kesişir. Trajedi, varoluşun trajik bir şey olduğunu ve bunun yaşamdan kaynaklandığını açıklamanın bir yoludur. Bu anlamda da, felsefenin yaşama dönüşüdür.²²⁴

Heidegger, Nietzsche'nin metafiziği aştığını fakat nihilizmi aşmadığını iddia etmiştir. O, bunu Nietzsche'nin değer sorunlarıyla aşırı şekilde ilgilenmiş olmasına bağlar. Zaten değer sorunlarıyla ilgili olmak zorunlu olarak, nihilist bir dönemde olmayı gerektirir. Bu kesinlikle doğrudur. Nietzsche'nin zaten bundan başka iddiası da yoktu. Nietzsche kendi değerlerini toplumu değiştirmek adına ortaya koymuştur. Heidegger'e göre birinin değer sorunlarıyla bilinçli olarak ilgilenmeden toplumda değişiklik meydana getirip getirmeyeceği tartışmalı bir konudur.²²⁵

Heidegger'in yukarıda bahsettiğimiz bu yorumu, aslında Nietzsche'nin fikirlerinin merkezinde yatmaktadır. Nihayetinde Nietzsche'de farklı vesilelerle Platoncu düşünme geleneği ile Hristiyanlığın dünya görüşünün aynı yolları izlediğinden ve sonuç olarak nihilizmi ortaya çıkardığından bahsetmektedir. Ona

²²³ Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık Ve Zaman*, s. 72-85.

²²⁴ Gizem Kılınç, "Nietzsche ve Heidegger'de Varoluşun Trajedisi", s. 47.

²²⁵ Martin Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, Çev: Ahmet Aydoğan, Say Yay, İstanbul 2008, s. 59-61.

göre manevi değerler sistemi ortaya koyan dinler ile metafizikçilerin kabul ettiği dini bir temele dayanmayan ahlakçılık, nihilizme yazgılıdır. Bir dini esas almasa bile “bir tür insanüstü otorite tarafından” hedefin dışarıdan tayin edilmesi, Nietzsche’ye göre eski bir alışkanlığa dayanmaktadır.²²⁶

Yukarıda bahsettiklerimiz Nietzsche bir nihilist midir? Sorusunu açığa çıkartmaktadır. Nietzsche’ye göre, Hristiyan düşünce geleneği ile Metafizik düşünce geleneği toplum ve kültür üzerinde önemli derecede bir etki oluşturmuştur. Bu etki, Décadence’in derinleşmesi ve sonucu olarak bir nihilizmdir. Sonunda, bu geleneğe bağlı değerlendirme tarzında en üst değerler olarak ortaya konan değerlerin değersizliği kendini göstermiştir. Bu iki gelenekte kök salmış olan hakikat tutkusunun sonucunda metafiziğin ve dinin hakikatlerinin gerçek olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu iki geleneğin değerlendirme tarzlarının değersizliğini gören ve hakikatlerinin sahte olduğunu anlayan Nietzsche, bir nihilisttir. O, kendisini Avrupa’nın ilk tam nihilisti olarak görür.²²⁷

Fakat Nietzsche nihilizmi aynı zamanda geleneksel değerlerden ve bu değerlerin çöküşünün çıkardığı krizden kurtulma yolu olarak da düşünür, bu açıdan nihilizm yıkmayı yapmak için öngören bir anlayıştır. Bu nokta da Nietzsche de bir nihilisttir; ama trajik nihilisttir. Değerleri değil, kendisine dayatılan geleneksel değerleri ortadan kaldırmayı hedefleyerek, geleneksel değerlerin yıkılışının yaratmış olduğu durumu, benliğinde yaşayan ve bu durumu aşmaya ve yeni değerler yaratmaya çalışan bir nihilisttir. Nietzsche hem yıkan hem de yeni değerler ortaya koyan yaratıcı gücüyle Dionysosça bir davranış içerisine girmiştir.²²⁸

Nietzsche’nin önemli felsefi kavramlarından biri olan Nihilizm, Nietzsche’de bir kriz durumudur. Nihilizmin yeniden değerlendirme anlamına gelip gelmeyeceği ya da bireyi paramparça edip etmeyeceği Nietzsche’nin ifadesiyle güçlü ile zayıf arasındaki farktır. Nietzsche, bu kriz durumundan yola çıkarak yeni bir ahlak geliştirmeyi tasarlar; yıkmayı yapmak için öngörür. Nihilizm, hastalıklı bir ara ruh dönemini ifade etmektedir. Şimdiye dek, değerler tarihsel olarak belirlenmiştir; artık insan düşünmeye başlamıştır ve sorumluluk, özgürlüğün yükünü tam olarak

²²⁶ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 36.

²²⁷ Fehmi Baykan, *Nietzsche’nin Felsefesi*, s. 79.

²²⁸ Fehmi Baykan, *a.g.e.*, s. 79.

üstlenmek durumundadır. Bu sorumluluk birey için muhakkak taşıması gereken bir yük olmakla birlikte aynı zamanda yeni değerler oluşturabilmek için de bir fırsattır.²²⁹

Nihilizmi en üst değerlerin değersizleşmesi olarak ifade eden Nietzsche'ye göre değersizleşme; değerlerin doğasıdır. Décadence ile yayılmaya başlayan hastalıklı durum, mevcut değerlere olan inancı sarsınca, bu hastalıklı durum yerini derin bir şüpheye bırakmıştır. Nihilizm, décadence'ın mantıksal sonucudur. Mevcut değerler sistemine olan inancın çökmesiyle ahlaka kuşku ile bakılmaya başlanmış ve sonunda nihilizm kaçınılmaz olmuştur.²³⁰

Nietzsche, nihilizmi psikolojik bir vaziyet olarak görür ve bireyin kendisine vaat edilen ahlaki manayı bulamayışından bahseder. Sevgi ile çevrili, ahlaklı bir dünya düzeni gibi aradığı anlamlara ulaşamayan birey, zamanla cesaretini yitirir ve kendini kandırılmış hisseder. Sürekli ahiret peşinde koşan insanın, bu dünyanın kendisine verdiği şeylerin, öte dünyaya ağır bastığını fark etmesiyle beraber tüm metafizik dünyalar insan için yıkılır.

Nietzsche'ye göre bu, nihilizmin nihai şekline varıştır. Artık yalnız bırakılan dünya, tek gerçektir ama birey artık bu dünyaya katlanamayacak vaziyettedir. Bundan ötürü de birey umudunu ve yaşama isteğini kaybeder.²³¹

Heidegger ise modern insanı nihilizme götüren süreci, Nietzsche gibi güç istenci ve ebedi dönüşle bağdaştırarak anlamaya çalışmaz. Ona göre sorun, Varlığın unutulmuşluğu, Varlık sorununun doğru olarak düşünülmemiş olmasıdır. Varlık meselesi düşünülmedikçe, Dasein kendisini şimdi ve mevcudiyette kaybetmekte ve varolanlarla yoğun olduğu ölçüde, varlık ile özgün bir bağlantıya giremeyerek Das Man'ın anonimliğine esir düşmektedir.²³²

Nihilizmin yok ediciliği, ortadan kaldırma ve “hiç” in egemenliği anlamına gelse de, çölleşme bu egemenliğe engel olmayı ve engel olmanın mümkün

²²⁹ Metin Coşar, *Nietzsche'yi Anlamada Yeni Bir Yol*, ODTÜ Geliştirme Yay, Ankara 2002, s. 10.

²³⁰ Michael Guerin, *Kahraman Sokrates Nietzsche*, Çev: Kenan Sarıoğlu, Dharma Yay, İstanbul 2006, s. 345.

²³¹ Sedat Umran, *a.g.e.*, s. 21.

²³² Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, Çev: Necati Aça, Bilim Sanat Yay, Ankara 1998, s. 54.

olmadığını öngörmektedir.²³³ Bu manada, çölleşmeyi Nietzsche'nin bir belirlenimi olarak "bilimsel yöntemin bilim üzerinden zafer kazanması" ve hızlı bir şekilde nihilizme sürüklenmesi, kendisi haricindeki tüm imkânları kendisine ters olduğu sebebiyle ortadan kaldırılması olarak yorumlayabiliriz. Bu öz ise, Heidegger'e göre bilimin ortaya çıkmasından önce belirlenmiş ve halen de bilim için anlamı gizli olarak bulunan bir tekniktir.²³⁴

Heidegger, nihilizm sorununun değerlerin yeniden değerlendirilmesi ile çözülemeyeceğini belirtmektedir. Heidegger'in yorumunda: Güç istencinin istemiş olduğu herhangi bir yetersizliği tamamlamak, anlamına gelmemektedir. Öyle olsaydı güç istenci doktrini metafiziğin ve felsefenin değil de psikolojinin alanına girerdi. Bu durum Varlığın ne olduğu sorusuna bir cevap getirmemektedir.

Heidegger, *Metafiziğe Giriş* adlı eserinde "Batı'nın bütün tinsel tarihi, yani katıksız ve yalın tarihi"nden söz etmektedir. Nitekim "Nietzsche'nin Sözü"nde şu gözlemi yapar. "Çağımızın içinde bulunduğu tarihsel durumun nedeni olarak yıllardır teknolojinin hâkimiyetini ya da kitlelerin isyanını göstermeye artık alıştık ve zamanımızın düşünsel durumunu bıkip usanmaksızın bu görüşlerle bağlantılı olarak teşrih ediyoruz." Ama der Heidegger, bu görüşler yanlıştır; nihilizm bunlardan daha mühim bir gerçektir ve "nihilizmin özünün ve gelip geçişinin alanı metafiziğin kendisidir. "Dünya Resimleri Çağı"nda da şöyle der: "Metafizik, bir çağı temellendirir, zira varolanın özgül bir yorumu ve hakikatin özgül bir kavranışı yoluyla o çağa üzerinde oluşturmuş olduğu temeli verir. Bu temelin, çağı ayırt eden bütün fenomenler üzerinde tam bir egemenliği vardır."²³⁵

Heidegger'in felsefesine baktığımızda her metnin arka planında "kriz" temasının kendini hissettirdiğini fark ederiz. Kriz kavramı, Varlık ve Zaman'dan itibaren Heidegger'in yazdığı her şeyde bulunabilir, ama kriz fikri ancak bu yapıttan sonra bir nihilizm anlayışı haline gelecek şekilde genişlemiştir. Kriz kavramı, 20. yy düşüncesinin en yaygın ifade edilmiş varsayımdır. Bu kadar yaygın oluşu da düşüncesizce tekrarlanmasına yol açmıştır. Açıklanıp savunulmak yerine genellikle

²³³ Martin Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, Çev: Rıdvan Şentürk, Paradigma Yay, İstanbul 2013, s. 18-19.

²³⁴ Martin Heidegger, "Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı", s. 13.

²³⁵ Allan Megill, *a.g.e.*, s. 253.

belli bir duygu yaratmak için bu kavrama başvurulmaktadır. Heidegger felsefesinin hareket noktası, içinde olduğumuz krizin ön kabulüdür. Heidegger bir kriz ortamında yaşamıştır. Hem savaş sonrası Almanya ekonomik/siyasal bir krizin içindedir hem de felsefe uzun zamandan beri özünden koparılmış olduğu için krizdedir.²³⁶

Heidegger, bilimin Grek kökleriyle aramızda artık 2500 yıl olduğunu duyurur. Bu başlangıçlar ile aramızda hem Hıristiyan-teolojik dünya yorumu, hem de modern çağın matematiksel-teknolojik düşüncesi yer almaktadır. Heidegger, Nietzsche'nin kriz önermesini anar ve Nietzsche'nin "Tanrı'nın ölümü" anlayışıyla kendi geliştirmekte olduğu "günümüz insanının varlıklar arasındaki terk edilmişliği" kavrayışı arasında ilişki kurar. Ama Tanrı ölmüş, Varlık unutulmuş olsa bile, Heidegger yine de bir dönüşümü mümkün görmektedir: Kökene dönme biçimini alan bir imkândır bu. "Başlangıç hala var. Çoktan geçip gitmiş bir şey olarak aramızda kalmış değildir, aksine önümüzde durmaktadır... Başlangıç geleceğimizin içine düşmüştür; büyüklüğünü tekrar getirmek üzere, orada üzerimizdeki uzak buyruk olarak durmaktadır."²³⁷

Nietzsche, üst insana bağlı olarak yeni değerlerin yaratılması yoluyla nihilizmin üstesinden gelinebileceğine işaret ederken, Heidegger, insanın Varlık'la, Varlık'ın onun mahiyetinde kendini açığa çıkaracağı bir ilişki kurmasıyla birlikte nihilizmin ötesine geçebileceğine dikkat çekmektedir. Hem Nietzsche hem de Heidegger, Varlık'ı olay olarak ele almışlardır. Nietzsche ve Heidegger'in önemi, iki düşünürün idealist felsefeye yönelik mesafeli tutumlarından kaynaklanır. Bu nedenle her iki düşünür de nihilizmi, Batı düşünce tarihinde uzun zaman egemenliğini sürdürmüş olan idealizmin bir sonucu olarak görmüşlerdir.

Heidegger hakikate ulaşmak için varlık sorununun önemine dikkat çekmiştir ve varlığın unutulması sorununun aslında modern çağa has bir hastalık olmadığını ifade etmiştir. Heidegger'e göre, varlık modern çağın ötesinde unutulmuştur. Yani "Varlığın tarihi zorunlu olarak varlığın unutulması ile başlamaktadır. Ancak varlığın tarihinin başlangıcı asla onun kaynağı değildir. Varlık Dasein'a en yakın olandır aynı zamanda da ona en uzak olandır. Tüm Batı metafiziği

²³⁶ Allan Megill, *a.g.e.*, s. 195.

²³⁷ Allan Megill, *a.g.e.*, s. 229-230.

tarihi, varlığın unutulmuşluğunun tarihidir. Batı metafiziği, gerçekçi düşünmeye uzak durmuş, varlık sorununu asla düzgün şekilde sormamıştır. Bu yüzden de varlığın üzeri örtülmüştür.²³⁸

Metafiziğin aşılması, insanın varlığın unutulmuşluğunu kabul etmesiyle mümkündür. Bunu gören kişiler bu unutulmuşluğa dikkat etmeyi önemsemeli ve onun tecrübesini elde etmeye açık olmalıdırlar. Böyle bir tecrübe, varlığın insanla ilişkisinin içine girmek, bu bağı orada muhafaza etmek için dikkat etmeyi öğrenmektir. Bunun olması için düşünme daha düşünürce bir düşünme şekline gelmelidir.²³⁹ Kişinin kendi özünde, insan olarak metafizik özü açığa çıkarması özlü düşünmenin de metafizik tarzdaki yolunu açar. Kişi, öncelikle dünyayla sıradan hale gelen bağı aşmak zorundadır. İşte bu aşma hem varolanı tam olarak açığa çıkarmalı hem de kişiyi kendi özüne yöneltmelidir. Bu, Heidegger'e göre, bir yaşantı olarak "hiç"i yaşamaktır.²⁴⁰

Nietzsche ve Heidegger, metafizik geleneğin oluşun ardında sabit kalan bir temel varlığın bulunduğu kabulüyle düşüncede yaratmış olduğu ikiliğin, nihayetinde Batı Felsefesinde düşünsel bir yıkıma yol açtığını ileri sürmektedirler. Biri değer, biri de varlık sorunsalından hareketle bu geleneği yeniden yorumlayan iki filozof, nihayetinde metafiziğe farklı kavrayışlar geliştirerek, onu aşma yönünde değişik yolları öne çıkarmışlardır.²⁴¹

Nietzsche, metafizik geleneği, yaşamı önemsiz kılan nihilist bir değer sistemi ortaya koyduğu yönünde eleştirmiş ve bu sistemin arka planındaki erdem politikasını göz önüne sermeyi hedefleyen bir değerler soykütüğü geliştirmiştir. Aşırı yorumların, kendilerinin açığa çıkardığı zıt yorumlar tarafından yıkılacağı kabulüyle, geleneğin “varlık” temelli sisteminin karşısına “oluş” temelli Dianysosçu bir felsefe

²³⁸ Kadir Çüçen, *Heidegger ve Felsefe*, s. 14.

²³⁹ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* Çev: Yusuf Örneç, Türkiye Felsefe Kurumu Yay, Ankara 1991, s. 12.

²⁴⁰ Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 12.

²⁴¹ Melodi Çakın, *Nietzsche ve Heidegger'de Metafizik sorunu*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 2015, s. 1.

inşa etmiştir. Böylelikle geleneğin iki bin yıllık “putların” ı yıktığını öne sürmüştür.²⁴²

Heidegger’in hayatının farklı dönemlerinde Nietzsche’de farklı şeyler bulunduğunu ve yaşadıklarının etkisiyle, Nietzsche’yi farklı zamanlarda farklı yorumladığını görmekteyiz. Nitekim Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sözü onu derin bir yorumlamaya sevk eder. Heidegger, Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sözünden olabildiğince yararlanmak istediğinden, içinde yaşadığı Hristiyan kültürünü son derece sert bir biçimde eleştiren Nietzsche’nin bu ünlü sözünden sadece bir dine ve bu dinin Tanrı tasavvuruna yönelik bir eleştirinin anlaşılmasını yeterli görmez. Bu sözün içerdiği asıl önemli noktanın, Platondan beri süregelen, ideal olan öte dünya karşısında, duyulur dünyanın sürekli değer kaybına uğratılması olduğunu düşünür.²⁴³ Heidegger’e göre, “Eğer bir tanrı varsa onun bize bir fenomen olarak verilmesi gerekir. Ancak bu mümkün görünmemektedir” der. Aslında ilk zamanlar kendisi Tanrıyı ne olumlu ne de olumsuzlar. Kendisine yöntem olarak fenomenolojiyi seçince, bu yöntemden yola çıkarak Tanrıyı reddeder.²⁴⁴

Nietzsche’nin düşüncesine göre, artık her şey değişmelidir. Her şeyden önce, hakikat, hayatın komutasına verilmelidir, hayat hakikatin komutasına değil. Çünkü hakikatin, bizi ilgilendirdiği için hakikat olduğu kabul edilir. Böylece çıkarlarımıza, tutkularımıza, içgüdülerimize karşı tarafsız bir hakikati sunma noktasındaki tüm mücadelenin maskesi düşmektedir. Hakikatin kontrolü, onunla deney yapma, oynama, onu yaratma olanağı bize geri dönmektedir, bizim tarafımızdan bir farklılık olasılığı olmaksızın, kendi öz devinimiyle bize rağmen hareketliliğini sürdürmesine dayanma zorunluluğundan kurtuluruz. Önceden hakikat karşısında boyun eğmesi, itaatkâr, ahlaklı olması gereken insanken, artık bizim merhametimize ve erdemimize uyum sağlaması gereken hakikatin ta kendisidir. Son olarak da esasında sürüye ait olmayan bir ölçüt ortaya çıkar: “Hakikatin ölçütü kuvvet anlayışının artmasındadır.” Ne kadar belli bir anda türü korumak bireyler olarak bizi ilgilendirse de, tür kadar

²⁴² David Strauss, *Friedrich Nietzsche*, Çev: Mustafa Tüzel, İthaki Yay, İstanbul 2006, s. 27.

²⁴³ Martin Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü Ve Dünya Resimleri*, s. 18.

²⁴⁴ Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s.131.

bireyin de tutkunun hizmetinde faydalı icatlar olduğu ve birgün bireyler olarak çıkarlarımız türe karşı karar alacak olursa, bunun iyi olacağı bize gösterilmektedir.²⁴⁵

Nietzsche, eğer bir düşünce bir kimse için doğrusya her daim herkes için doğrudur tarzındaki bir mutlak hakikat kavrayışına itiraz eder.²⁴⁶ O, hakikatin, insanın o olmaksızın hayat süremeyeceği bir tür yanılığı olduğunu söyler. Hakikat, yeni bir şey söyleninceye dek kabul edilen şeydir. “Hakikat istemek, sağlaştırmaktır, hakiki ve sağlam olmaktır, şeylerin yanılığ karakterine son vermektir, varolanların yeniden yorumudur”.²⁴⁷

Nietzsche’ye göre, hakikat, varolan ve bulunacak bir şey değil, yaratılacak bir şeydir. Fakat bu da nihayeti olmayan bir süreçtir. Bununla beraber, hakikat “güç istemi”nin ifade edilmesidir. Lakin bu gücü isteme, hakikatin kendisinin bir güç olduğu manasını taşımaz. Hakikatin ise güce ihtiyacı vardır. Hakikatin kendisi, Nietzsche için gerçekte, hiçbir şekilde güç değildir. Daha çok gücü yanına çekmek zorundadır. Ya da kendisi gücün yanına geçmek zorundadır; yoksa yinelenerek yok olur. Bilmek ise, kişinin kendisinin bir şey kurması demektir. Bilmek, aynı zamanda, bir tespit etme, kurulan bağların farkına varmaktır. Bu sebeple Nietzsche’ye göre, bilgi, yorumlama ve anlam ile doldurmaktır. O, bir “açıklama” değildir. Artık bir şey ifade etmeyen eski bir yorumlama üstüne bir yorumlamadır. Bundan dolayı hakikat de bir şekilde anlam ile doldurmaktır.²⁴⁸

Heidegger varlığın, sürekli olarak varolan şeylerle ya da hakikatle bir tutulmasına rağmen gerçekte yeri gösterilemeyen bir şey olduğu hususunda Nietzsche’den yararlanır. Nietzsche’ye göre varlık, hakikat gibi en yüksek kavramlar “buharlaştıran gerçekliğin son bulanık izleridir.” Ona göre düşünürler varlıkla ilgili yanılığdan daha yaygın başka bir yanılığya sahip değildirler.²⁴⁹

Hakikati bir düşünce olarak ortaya çıkarmak, Nietzsche için ikinci kimliğinden yani bilimsel kimliğinden kurtulma biçimidir. Nietzsche metinler bilimi olan filoloji

²⁴⁵ Fernando Savater, *Nietzsche’nin İdeası*, Çev: Saliha Nilüfer, İletişim Yay, İstanbul 2008, s. 82.

²⁴⁶ Metin Becermen, “Nietzsche’de Güç İstemi Ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 19, Bursa 2010, s. 368.

²⁴⁷ Metin Becermen, *a.g.e.*, s. 368.

²⁴⁸ Metin Becermen, *a.g.e.*, s. 368-369.

²⁴⁹ Metin Bal, “Heidegger’in Sanat Anlayışında Varlık” Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Ankara 2008, s. 47.

alanında yetişmiştir ve yüzyıllardır aktarılan edebi kalıntıların titiz bir arkeoloğudur. Nietzsche bu bilimin titizlikle kazanmış olduğu nesnel hakikatlere sınırlı ve önemsiz bilgilere, eleştirilere maruz kalma riskini de göze alarak Yunanlıları yeniden yaratmayı, onların çatışmaları konusunda etkin düşünceler geliştirmeyi tercih etmektedir; ilk kitabı “Tragedya’nın Doğuşu” ndan başlayarak uyumlu ve dengeli Yunan imajından kopmuştur. Onları, sürekli bir “Apollon” kutbu –düzen, ölçü, açık seçiklik, bireysellik, akıl ve – sarhoşluk, kontrolsüzlük, düzensizlik, ölçüsüzlük, çılgınlık durumlarının hâkim olduğu bir Dionysos kutbu arasında anlatır.²⁵⁰

Heidegger’e göre, varoluşunu sorgulayan insan kendi özünü yaşamın verdiği fırsatlar sayesinde şekillendirmektedir. Her insanın mecburi olarak içinde bulunduğu iki mühim varlık biçimi söz konusudur: “Dünyanın-içinde-olmak” ve “Birlikte-olmak”. İnsanın dünya da oluşu, hayvanın dünyada oluşu gibi değildir. İnsanın dünyayla karşılaşmasıdır. İnsanın dünya ile karşılaşması bilgi ile değil eylemle gerçekleşir. Bu eylemler ile biz kaygılandığımız şeye yöneliyoruz. İnsanların yönelmiş oldukları şey birer alettir. Bu aletlerin teslim edildiği en yüksek zirve de insandır.²⁵¹

İnsanların zorunlu olarak içinde bulunduğu ikinci varlık şekli “birlikte-olma” dır. İnsanın varoluşu, dünyada ve diğer insanlarla beraber gerçekleşir. Lakin öteki insanlar birer alet değildir. Kendisi için kaygılandığımız, bir varoluştur. Heidegger bu kaygı, olumlu ya da olumsuz olabilir. Birliktelik, bizim kendi Ben’imizin toplumsal yönüdür ve insan varoluşunun zorunlu bir varlık biçimidir. Peki, bizimle birlikte burada olan kimdir? Bu “kim” kolay bir şekilde kavranamamaktadır. Belirsiz kişilerin oluşturduğu bir alandır. Bu belirsiz kişileri Heidegger, “Man sferi” yani onlar alanı olarak isimlendirmiştir. Onlar her şeye egemen olmakta ve direnmek isteyen herkesi de durdurmaktadır. Man Sferi olağanüstü olmak isteyen, sıradan insan yapar. Belirsiz kişi, hiç kimsedir, kitledir.²⁵² Heidegger’deki “onlar alanı” Nietzsche’deki yığın insanından başka bir şey değildir.

Heidegger’e göre varlığı açığa çıkartan şey, korku, vicdan ve ölümdür. Dünyaya fırlatılmış olan insan bir korkuya kapılmakta ve bu korkunun sonucunda

²⁵⁰ Roger Pol Droit, *a.g.e*, s. 243.

²⁵¹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 216-217.

²⁵² Bedia Akarsu, *a.g.e*, s. 218-219.

yalnızlığa sürüklenmektedir. Ancak bu korku içinde kalmaya cesaret gösteren kimse varoluşunu yakalayabilir. İnsan da kaygı var olduğu sürece kendini geliştirebilir. Bu ses bizi onlar alanının günlük işlerine düşmekten bizi uzak tutar, bizi kendimizi sorgulamaya ve özgürlüğümüzü gerçekleştirmeye çağırır. Bu insanın özgür eylemidir. Vicdan bireye suçunu bildirir ve bu suç burada olanın kendisindedir. Biz istemsizce kendimizi seçmediğimiz bir durumla karşı karşıya buluyoruz. Üstesinden gelemeyeceğimiz sorumluluklar üstleniyoruz. Kant “yapmam gerekir, çünkü yapabilirim” derken Heidegger ise “yapmam gerekir ama yapamam” der. Ona göre, vicdan bireyi kararlılığa çağırmaktadır. İnsan dünyaya terkedilmiş olsa da, bilinmeyen bir alın yazısının oyuncağı da olsa, insan alinyazısını kendi eline almalıdır. İnsan ölüme mahkûmsa o zaman da bir kahraman gibi ölmelidir.²⁵³

Heidegger’in günlük yaşamında insan “ben” değildir. İnsanın bu yaşam şeklinde sadece toplumsal bir işlevi vardır. O; bir tacir, esnaf, işçi ve benzerleridir ve yalnızca budur. Bu yaşam çeşidinde insan yine insandır ancak hayatını tam yaşamayan, isimsiz bir kuvvetin etkisi altında kalan insandır. Bu güç ona eylemlerini dikte der. Burada hareket en geniş anlamda, yani hem iç, hem de dış hareket olarak anlaşılmalıdır. Kararlı yaşama ise hızlı bir kararla geçilmektedir. İnsan bu yaşama; kültürden, ussal düşünüşten vazgeçerek, ani bir kararla girer. Heidegger’de “kararlı yaşam” ahlaksal değildir ve bu anlamda da anlaşılmalıdır; bu aşama da, öteki gibi, varlıkbilimsel anlamda alınmalıdır. Üçüncü bir aşama yoktur; çünkü Heidegger’e göre, dinsel yaşam, günlük yaşamın sınırlarını aşmaz. Din, insana kendini maskeleyerek, kendi hakiki vaziyetlerini göstermemek için uydurulmuştur.²⁵⁴

Heidegger’in yukarıda ifade etmiş olduğumuz, günlük yaşamda ki belirsiz öznesi ve kararlı yaşamdaki Dasein’ı, Nietzsche’nin sürü insanı ve Üst İnsanı ile benzerlik arz etmektedir.

Hakikatin açığa çıkması için değerleri yok etmeye çalışan Nietzsche, yığın insanının kendini feda ederek “üstinsanı” belirleyeceğine inanmaktadır. Nietzsche’nin en büyük hedefi üstinsanı gerçekleştirmektir. Tanrının sorununun ortadan kalkması ile birlikte değerlerin değersizleşmesi bir olmuştur. Bu durumda

²⁵³ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 223-224.

²⁵⁴ Nejat Bozkurt, *a.g.e.*, s. 132.

mevcut değerlerin yerine yeni değerlerin konulması gerekmektedir. Bunu yapacak olan üstinsandır. Ancak herkes bu aşamaya ulaşamamaktadır. Toplumu oluşturan diğer bireyler üstinsanın ortaya çıkmasını sağlayan birer gereçtir. Üstinsan, insanları dibe batmaktan kurtaracak olan güçlü bir kişiliktir. Üstinsan “insanı insan olarak aşmak” istemini ifade etmektedir.²⁵⁵

Nietzsche’ye göre yeni değerleri oluşturacak yasa koyucu, Üstinsandır. O, Üstinsan kavramını şu ana dek insan varoluşuna dair bilinen her şeyden bağımsızlaşmış yeni bir varoluş biçimini belirtmek için kullanmıştır. Güvenlik ihtiyacından ötürü “iyi” ve “kötü” değer tabloları üzerinden bir hesap yaparak evrene bakan bu varlık, kendi hesap kitaplarını, kendi yargılarını “hakikat” adı altında putlaştırmış ve “ahlak” adı altında yüceltmış, bu yolla geçici olarak görmüş olduğu varoluştan kurtularak ebediyete ulaşacağını sanmıştır. Bu sırada ortaya çıkan şey ise en yüksek varlık türü olarak gösterilen ancak çarpık bir varoluşa sahip hastalıklı bir tür olarak “iyi insan” olmuştur. İnsan bu “iyi insan”a dönüşürse “hakiki dünya” ile hediyeledirileceğini ve sonsuza ulaşabileceğini hayal etmiştir. Ancak Nietzsche, sürecin sonunun ebediyete değil, nihilizme varacağını söylemektedir. İyi ve kötü değer yargılarına göre düşünmeye, hissetmeye, arzulamaya ve yaşamaya o kadar alışmış, fizyolojisini ve psikolojisini o denli dönüşüme uğratmıştır ki, nihilizme varana kadar insan, bunlardan bağımsız nasıl yaşayacağını dahi bilememektedir.²⁵⁶

Üstinsan’ın çevresinde toplanan bireyler sadece birer yığındır, onlar ‘pek çok’ların içinden üstinsanı ortaya çıkarmaktır. Ancak üstinsanın ortaya çıkması öyle kolay değildir. Nietzsche’ye göre üstinsan, insanları bataklıktan kurtaracak güçlü kişilikli, yeni bir varlık türüdür. Nietzsche üstinsanı eksik, tamamlanmamış bir varlık olarak gördüğü insanın önüne bir örnek olarak koyar. Ona giden yolda önce tanrının ölümünün gerçekleşmesi gerekmektedir. Böylece tüm değerlerden kurtulup özgürleşen insan, üstinsana doğru kendini aşabilecektir. Nietzsche’ye göre insan, aşılması gereken bir şeydir.²⁵⁷

²⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı Ve Yararsızlığı Üzerine*, Çev: Nejat Bozkurt, Say Yay, İstanbul 2000, s. 9.

²⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik*, Çev: Zeynep Alagonya, Kabalcı Yay, İstanbul 2011, s. 94.

²⁵⁷ Friedrich Nietzsche, *Tarih Üzerine*, Çev: Nejat Bozkır, Say Yay, İstanbul 1997, s. 50-51.

Heidegger de varlığın hakikatini ortaya çıkaracak olanın Dasein olduğunu ifade eder. Ama her şeyden önce O, *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in analizini yaparken inanç ve düşüncenin karşılıklı bağımsızlığının, teistik bir tarafsızlığı gerektirdiğini de ısrarla vurgular. *Doğruluğun Özü Üzerine* 'de ve *Hümanizm Üzerine Mektuplar*' da Dasein'in 'dünya-daki-Varlık şeklindeki ontolojik yorumu yoluyla, Tanrıya yönelik mümkün bir varlığın ne olumlu ne de olumsuz bir kararının bulunabileceğini ifade etmiştir.²⁵⁸

Heidegger, teolojiye, onu sahte-felsefi mirasından kurtarmak ve onun kendisini bir inanç bilimi olarak anlaması için karşı çıkmıştır. Hıristiyan teolojisi uzun süre Grek metafiziğine dayanmıştır. Heidegger, teologların Havarî Paul'a ait bu tür felsefenin inanan için boş laf olduğu sözleri ciddiye almaları gerektiğini düşünür.²⁵⁹

Heidegger, insan ile varlık arasındaki tasvir edilemez ilişkiyi vurgulamak için şiire başvurur. Onun en sevdiği şair, şiirlerinde şiirin özüyle ilgilenen Friedrich Hölderlin' dir. Hölderlin ile ilgili çalışmasında onun, insanı ölümlü olarak isimlendirmesinden etkilenir ve Hölderlin üzerine yazdığı makalelerinde bu terimi Dasein'in yerine kullanır. Hölderlin'in şiirinde insanlar, ölümlüler olarak tasvirlenmektedir. Heidegger, ölümlüler ve ölümsüzleri; yeryüzü, gökler, ilahlar ve ölümlüler şeklinde dörtlü olarak genişletmiştir. Bu dört unsur dünyayı meydana getirmiştir. Heidegger, bu konuda testi misalini verir: Yer, onun sakladığı suyu ya da şarabı temin eder; gökler gerekli güneş ve yağmuru sağlar; ölümlü insanın susuzluğu testinin içeriğinden doyuma ihtiyaç duyar; ve ilahlar, bazen içki sunularak onurlandırılır. Testinin özü, her biri diğer üçünü gerektiren, bu dört unsurun karşılıklı etkileşmesi ile oluşur. Heidegger, insanın bu dörtlü ile olan bağına "*İkamet*" adını vermiştir. İnsanlar dünyada yaşadıkları kadar bu dört unsurdadırlar.²⁶⁰

Heidegger, varlığın hakikatini ararken, Hölderlin ise kutsalı isimlendirir. Heidegger, iki yaklaşımın birbirinden tamamen ayırt edilmesi gerektiğini düşünür. "Şair ve düşünür... birbirinden çok uzak dağlarda birbirine yakın olarak ikamet ederler." Şairin betimlediği kutsalın alanı, belki de Tanrı ile karşılaşmanın mümkün

²⁵⁸ John Williams, *a.g.e.*, s. 3.

²⁵⁹ John Williams, *a.g.e.*, s. 3- 4.

²⁶⁰ John Williams, *a.g.e.*, s. 20

olabildiği bir yer olabilir; lakin Heidegger'in düşüncesinin inançla ilişkisi konusundaki fikirleri onu bu sahaya girmekten ve Tanrı problemi ile doğrudan ilgilenmekten alıkoyar.²⁶¹

Son dönem Heidegger felsefesinde şu üç görüş hemen dikkati çeker. 1. İnsan yeryüzünde şiirsel olarak ikamet eder. 2. Şiirinde ifade edildiği dil, varlığın evidir. 3. Varlık aletheia'dır. Bundan dolayı insanın varoluşsal durumunu dikkate almayan bir metafizik düşünce doğru yolda değildir. Klasik metafiziğin çıkmaza girmesinin asıl sebebi de bu varoluşsal durumun dikkate alınmamasıdır.²⁶²

Heidegger, 1935'ten itibaren verdiği derslerde Varlık ve Zaman'a göre çok daha şiirsel bir dil kullanır. Heidegger'in düşünce ve dilindeki bu dönüşüm ve değişime kendisi "kehre" demektedir. Kimi yorumcular bu üslup dönüşümünü Heidegger felsefesinde bir değişim olarak görür. Kimi yorumcular ise vurguda bir değişim olarak görürler. Bu ikinci görüşe göre esas itibarıyla Heidegger, Varlık ve Zaman'daki bakış açısında bir değişim yaşamamıştır. Dönüşüm, varlığın tecrübesine geri dönüş veya yeniden başlamak, düşüncelerin tamamlanması ve başa dönmedir. Dolayısıyla varlığın anlamına veya hakikatine dair düşüncesinde herhangi bir değişiklik olmamıştır. Nitekim Heidegger, önceki duruş noktasını terk etmesinin nedenini, başka biriyle değiştirmek için değil, önceki duruş noktasının yol üstündeki bir durak olması sebebiyle olduğunu söyler ve düşüncede kalıcı olan şeyin yolda olmak olduğunu söyler.²⁶³

Yorumculara göre sonraki çalışmalarında Heidegger Varlığı bilinemez, kavranılamaz. Buradaki varlık artık derin düşünce meselesi değil, bir iman meselesidir. Bu yüzden Heidegger'in Varlık hakkında bir tür negatif teoloji ve mistisizm şeklinde konuştuğu belirtilmekte ve kendisi "mistik şair", "tanrısız teolog", "meta-teolog" olarak adlandırılmaktadır.²⁶⁴

²⁶¹ John Williams, *a.g.e.*, s. 31.

²⁶² Martin Heidegger, *Sanat Yapıtının Kökeni*, Çev: Mehmet Yılmaz, Ankara 2004, s. 133-181.

²⁶³ Ahmet Demirhan, "*Sofia'sını Arayan 'Varlık' Heidegger ve Tanrı, Heidegger ve Din*" (ed. Ahmet Demirhan) İstanbul 2004, s. 49.

²⁶⁴ John D. Caputo, *Heidegger Düşüncesinde Mistik Unsurlar*, Çev: Ahmet Demirhan, İstanbul 2004, s. 203.

Nietzsche de felsefeyi bir sanat olarak görmüş ve gerçek bir sanatçı gibi sonuç olarak soğuk bir nihailiği hedeflememiştir. Aksine o sadece bir üslup istemiştir. Tam bir sanatçı edasıyla da beklenmedik şekilde gelen esinin ürpertisini hissetmiş, ondan zevk almıştır. Muhtemelen bu sebeple Nietzsche'yi bir filozof olarak, bilgeliğin dostu olarak tanıtmak bir sözcük hatasıdır. Çünkü tutku her daim bilgelikten uzaktır ve hiçbir şey Nietzsche'ye alışılmış filozof hedefine, duyguların süzülme durumuna, bir dinlenmeye ve rahatlamaya, doygun ve koyu bir bilgiğe, yani bir defalık inancın donuk haline varma çabasından daha uzak değildir. O, inançları kullanır ve tüketir; elde ettiğini tekrar fırlatıp atar, bu yüzden onu hakikatin tutkulu bir aşığı şeklinde belirtmek daha doğru olacaktır.²⁶⁵

Hem Nietzsche hem de Heidegger için Varlıktan ve varlığın hakikatinden söz edebilmemiz, bizim ve varlığın hangi konumda olduğunun bilinmesine bağlıdır. Dolayısıyla ontolojide, durumumuzun yorumundan başka bir şey değildir. Her iki filozofun felsefesinin odak noktası insandır. İkisinin felsefesi de insanla başlayıp, insanla bitmektedir.²⁶⁶

Nietzsche, varlığın hakikatine ulaşmak için, gördüğü bütün engelleri yıkmaya çalışmıştır. Bundan dolayı da Hristiyan tanrısından ve ona göndermede bulunan her türlü metafizik varlıktan uzaklaşmak istemiştir. Bunun nedeni Tanrı var olduğu sürece, insandaki güçlü tarafın harekete geçirilemeyeceğine olan inancı yüzündendir. Çünkü Nietzsche'ye göre insan güçlü ve şaşırtıcı tarafıyla Tanrı'dır, zayıf ve değersiz tarafıyla insandır. Eğer Tanrı'ya olan inanç devam ettirilirse insanın zayıf ve değersiz olan tarafı varlığını sürdürür. Oysa her şeyin yolunda olması ve hayatın olumlanabilmesi, daha da önemlisi duyulur olana, dünyevi olana hak ettiği makamın verilmesi ve öte dünya fikrinden kurtulmak için Tanrı'dan uzaklaşmak gerekir. Tanrı'ya göndermede bulunan herhangi bir şeyden kurtulmanın kendisi için önemli olduğunu vurgulayan Nietzsche, aksi takdirde onu en yüksek makam olarak görmekten ve onu kutsamaktan vazgeçemeyeceğimizi düşünmektedir. Bundan

²⁶⁵ Stefan Zweig, *Kendileriyle Savaşanlar Hölderlin-Kleist-Nietzsche*, Çev: Nafer Ermiş, Türkiye İş Bankası Kültür Yay, İstanbul 2012, s. 296.

²⁶⁶ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 215.

dolaydır ki Nietzsche, varoluş karşısındaki en büyük tehdit olan Tanrı'ya inanmamak ve Tanrı'ya karşı sorumluluğu reddetmek gerektiğini söylemektedir.²⁶⁷

Nietzsche'nin hakikat karşısında engel olarak gördüğü ve nefret dini olarak gördüğü Hıristiyanlık, öte dünyayı önemserken; bu dünyayı, yaşamı, varoluşu ve insanı değersizleştirmektedir.

Hıristiyan inancı baştan beri bir özveridir; tüm özgürlüklerden, gururdan, ruhun kendine olan güveninden özveri; aynı zamanda bir boyunduruğa girme, kendine alay etme, kendini çarpıtmadır.²⁶⁸

Bu düşünceleriyle Hıristiyanlığı eleştiren Nietzsche için, insanın yeniden değerli hale gelmesi ve onurunu kazanması için “Tanrı'yı öldürmesi” zorunludur. Hıristiyanlıkta var olan nefretin nihilizme yol açtığını ifade eden Nietzsche'ye göre, öte dünya için bu dünyadaki zevklerden mahrum kalmak, bu dünyayı değersiz kılmaktır. Décadence, nihilizm yolunda çöküş belirtileri gösteren tutumların bütünüdür.²⁶⁹

Nietzsche, eğer hakikate ulaşmak isteniyorsa bunun ancak yaşama sadık kalarak mümkün olacağını ifade etmektedir. Ona göre, dünya da sürekli akıp giden bir gelişme vardır. O zaman yaşam, her şeyden daha önemlidir. Lakin kendi çağı yaşama sırt çevirmiş, akılcılığa büyük önem vermiştir. Kendi çağında en tehlikeli kişi olarak Hegel'i görmektedir. Çünkü o, kendi çağını evrensel tarihin bir gerçekleşmesi olarak görür. Hegelciler “evrensel bir süreç” ten bahsederler ve kendi çağlarını da bu sürecin bir sonucu olarak görmeye de alıştırlar. Bu anlayış ile din ve sanat yerini tarihe bırakmış ve tarih tek başına egemen olmuştur. Oysa Nietzsche'ye göre tarihin bu gücüne karşı koyan insan erdemli insandır. İnsanlığın amacı en yükseklere erişmek olmalıdır. Bunun içinde kendini gerçekleştirmeli ve yaşama sadık kalmalıdır.²⁷⁰

Nietzsche'ye ve varoluşçuluğun ateist kısmına bağlı düşünürlere göre, ya insanın önceden belirlenmiş bir özü vardır; ya da insan tam anlamıyla karmakarışık

²⁶⁷ Sebahattin Çevikbaş, *Nietzsche Düşüncesinde Tanrı'nın Ölümü*, Ed. Sadık Erol Er, Otonom Yay, İstanbul 2013, s. 328-329.

²⁶⁸ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 61.

²⁶⁹ Nietzsche, *Deccal*, s. 11.

²⁷⁰ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 132.

bir akıntı içindedir; dolayısıyla özünü kendisi oluşturmak zorundadır. Nietzsche, kısır ve akılcı felsefelerin, insanın önceden belirlenmiş bir özü olduğu görüşünü kendilerine temel aldıklarını söyler. Yine insan, bu düşünörlere göre, ya kölece bir bağıllık ve bağımlılık içindedir yahut da, Sartre'ın deyimiyle özgürlüğe mahkûmdur. Eğer Tanrı varsa, insanın özü de var demektir ve bu öz, varlıktan önce gelmek zorundadır.²⁷¹

Heidegger'in görüşüne göre ise, Varoluş bir bitki ya da kaya gibi ele alınamaz ve tanımlanamaz. Eğer bu şekilde ele alınırsa eski öz felsefesine dönölmüş olur. Ama Heidegger, varlığı açıklamanın yerine, varlık bilimi mümkün kılacak "temel varlıkbilim" yazmak ister. Heidegger, varlığa açılan kapıyı insanda görür ve varlığı sadece insanın sorgulayabileceğini söyler. İnsan sadece varolan değil aynı zamanda da varlığını sorgulayandır. İnsan "varlığın çobanı" dır. Bu var olana Heidegger "Dasein" adını verir. Almanca'da varoluşun karşılığı olarak kullanılan ve yaşam anlamına da gelen bu terime o, çeşitli anlamlar vermiştir. Heidegger'in literatüründe "insan" anlamına gelen Dasein, varlık sorusunu sormakla bağlantı kurduğu varlığın kendisini de "varoluş" olarak adlandırır. Yani insanın bağlantı kurduğu varlığın kendisi varoluş olmaktadır. Bu sebeple insan burada-olandır, bu sebeple de insan varoluştur.²⁷²

Nietzsche, insan varoluşunu gerçekleştirmek için yaşamın amacının açığa çıkarılması gerekir. İnsan, kendini unutturan her şeye sırt çevirmelidir. Çünkü bu dünya Nietzsche'ye göre yanılgıdır ve ahlakçının dayandığı şey çöküntü içgüdüleridir. Bu şekilde, çöküntü içgüdüleri, ahlakçılar aracılığıyla, güçlü soylar ve çağların içgüdüsel ahlaklılığına egemen olmak ister.²⁷³ Ahlakın yaptığı şey, psikolojik sorunlarda büyük bir destrüksiyona sebep olan bu hakiki güdüleri reddetmektir. Bundan ötürü kendini aşmanın bir yolu olarak, ahlakın, yani Hristiyan ahlakının yıkılması gerekmektedir. "Böylece, yaşamın yasası, yaşamın özündeki 'kendini yenme' yasası sonunda hep yasa koyucunun kendine seslenir: ' Kendi

²⁷¹ Mehmet Aydın, "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIV, Ankara 1990, s. 193.

²⁷² Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 215.

²⁷³ Metin Becermen, *a.g.e.*, s. 363.

önerdiğin yasaya boyun eğ diyen ahlak olarak Hristiyanlık da şu anda yıkılmalıdır' ki biz bu olgunun eşliğinde bulunuyoruz".²⁷⁴

Nietzsche, değerleri kölelik kültürünün bir ürünü olarak görür. Nietzsche'nin mevcut değerler sistemi derken bahsettiği şey, Hristiyan ahlakıdır. O Tanrıya, kiliseye ve dine karşıdır. Hristiyan dini asırlar boyunca insanlara, olmayan bir öte dünya vaat etmiş ve insanı yaşama karşı gelmeye zorlamıştır. Bu şekilde metafizik, varlığın üzerini örtmüştür. İnsanları kendisine boyun eğmeye çağıran ve yaşamdan alıkoymaya çalışan Tanrı'nın ölümü ile artık günahlarımızda ölmüştür. Mevcut değerler değersizleşmiştir. İnsan varoluşunu gerçekleştirerek mevcut değerler sisteminin yerine kendi değerlerini yerleştirmelidir. Bunu da yaşama sadık kalarak yapabilir.²⁷⁵ Nietzsche, değerler konusunda şöyle demektedir: " Her kim iyi ve kötude yaratıcı olmak ister, en önce bir yok edici olmalı, değerleri parçalamalıdır. En yüksek kötülük böylece en yüksek iyiliğe girer: Bunun da adına yaratıcılık denir."²⁷⁶

Eğer insan yaşama sadık kalmalı ise yaşamın anlamı ne olmalıdır? Bu soruya Nietzsche, şu şekilde cevap verir: "Canlı olanı, yaşayanı bulduğum her yerde güçlülük istencini de buluyorum." Yaşama bir güç istencidir çünkü dünyanın özü güçlülük istencidir. Evren başı sonu olmayan, hiçbir zaman doymayan, asla durmayan bir oluşturdur.²⁷⁷

İnsanın kendini gerçekleştirmesi için öncelikle köle ahlakından kurtulması gerekir. O, zamanının ahlakını "köle ahlakı" olarak nitelendirir ve ahlak anlayışını da Darwin'in gelişme öğretisini baz alarak temellendirir. Darwin'in öğretisi, türlerin bir yaşam savaşı verdiğini, güçlünün zayıfı ezerek güçsüzü yok ettiğini, bu şekilde dünya da daha güçlü olan ile yüksek bir soy yarattıklarını ve türlerin kalıcı olmadığını söylemektedir. Eğer durum buysa Ahlakın ereği nasıl eşitlik olabilir? Toplumda barış, çıkarlarda uyum nasıl olur? Nietzsche bu sebeple ahlaka savaş açmıştır. Çünkü ahlak, yaşamı yok etmektedir.²⁷⁸

²⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soy Kütüğü Üstüne*, Çev: Ahmet İnam, Yorum Yay, İstanbul 2001, s.27.

²⁷⁵ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 11.

²⁷⁶ Friedrich Nietzsche, *Ecco Homo*, Çev: Can Alkor, İthaki Yay, İstanbul 2003, s. 114.

²⁷⁷ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 133.

²⁷⁸ Bedia Akarsu, *a.g.e*, s. 134.

Nietzsche, varlığın karşısında en büyük engel olarak Tanrı'ya bakışını, onu reddetme olarak değil de Tanrı düşmanlığı olarak karşımıza çıktığını belirtmemiz yanlış olmaz. Nietzsche Tanrı'nın insanlara olan merhameti yüzünden öldüğünü ifade eder? Nietzsche'ye göre;

Hak güçlüdür; asıl olan zor, güç ve erktir. Merhamet aczin ifadesidir, merhametten maraz doğar, aciz ve zayıf kimseleri yok etmek gerekir, Eskimoların yaptığı gibi. Eskimolar çalışamaz duruma gelen yaşlılarını kar veya buz içinde ölüme terk ediyorlar. Bu doğrudur, bu yaşlılar artık üretici değil, sırf tüketici oldukları için mantık onları ortadan kaldırmamıza izin verir.²⁷⁹

Merhamet konusunda acaba Nietzsche kendisiyle çelişmekte midir? Nitekim kendisi çıldırmasına yakın bir zamanda bir gün yolda yürürken bir adamın, ata ağır bir yük yüklediğini görür. Ancak at bu ağır yüke dayanamayarak yükle birlikte devrilir. Adam atın üzerindeki yükü almak yerine, atla birlikte kaldırmaya çalışır. Bu durumu gören Nietzsche, adamın yanına gelerek atın yükünü hafifletmesini, yaptığının yanlış olduğunu söyler. Adam Nietzsche'ye sinirlenir ve karışmasını söyler. Bunun üzerine Nietzsche, adamın yakasına yapışır ve bağırmaya başlar. Adam Nietzsche'yi bir güzel tartaklar. Bu olaydan sonra Nietzsche evine döner zaten bir süre sonra çıldırır.²⁸⁰

Nietzsche, insanın Tanrı'yı kendinin ürettiği üzerinde ısrarla durmaktadır. Eğer öyleyse kendi yaratmış olduğu Tanrı'yı, insan neden kendinin üstüne koymaktadır? Nietzsche'nin buna verdiği cevap çok açıktır: "İnsanın özünde var olan baba sevgisi ve babalık onuru, Tanrı'yı kendi üstüne yerleştirmesinin sebebidir".²⁸¹

Heidegger'de ise Tanrı kavramı, inanca aittir. Felsefeye ait değildir. Felsefe teistik, ateistik ya da agnostik olamaz. Bu kategoriler basit bir şekilde düşünceye uygulanamazlar. Oysa "Tanrı" ya da "Tanrılar" sözcükleri Heidegger'in yazılı eserlerinde sıkça görülmektedir ve bazen Tanrı'dan olumlu anlamda da söz etmektedir.²⁸²

²⁷⁹ Ali Şeriati, *a.g.e.*, s. 149.

²⁸⁰ Ali Şeriati, *a.g.e.*, s. 149-150.

²⁸¹ Friedrich Nietzsche, *Tan Kızılığt*, Çev: Özden Saatçi, Say Yay, İstanbul 2005, s. 53.

²⁸² John Williams, *a.g.e.*, s. 25.

Her iki filozofun Tanrı hakkındaki görüşlerini belirttikten sonra şimdi de ölüm hakkındaki görüşlerine yer verelim.

Nietzsche, ölüm hakkında şöyle düşünür:

Ölü dünya! Bengi olarak devinim halinde ve hatasız kuvvete karşı kuvvet!... Bu dünyadan geçip, ölümlerin dünyasına girmek bir festivaldir. Haydi bu komediyi (duyarlı varlıklar komedisi) görelim ve böylece ondan tat alalım! Cansızlar arasına geri dönmeyi bir gerileme olarak düşünmeyelim!... Ölüm yeniden yorumlanmalıdır. Bu yolla kendimizi edimsel olanla, ölümlerin dünyası ile uzlaştırırız”.²⁸³

Nietzsche’ye göre, cansızlar arsına geri dönüş, yaşamın sonunda yer alan bir gerileme değil, her an devam eden bir yinelemedir.

Nietzsche’nin ölüm hakkındaki fikirlerinin mirasçılarında biri olan Heidegger; Nietzsche’den bu konu ile ilişkili olarak az söz etse dahi, Varlık ve Zaman’da geliştirilen ilk evreye ait “varoluşsal ölüm kavramı” şu ifade de özetlenebilir: “Yaşam, problem yapıldığı ve ölüm ara sıra ek olarak ele alındığı zaman, kişi yeterince uzağa bakmaz.”²⁸⁴ Ve sonraki bir denemede Heidegger, yaşam ile ölüm arasındaki bütünleyici bağlantının, Rilke’nin yirmilerin başlarından bir mektubundan bir pasaj formunda, şiirsel bir canlandırmasını alıntılar:

Ay gibi, kuşkusuz, yaşamda bizden daima suratını çeviren bir yana sahiptir ve bu, yaşamın karşıtı değildir. Varlığın mükemmelliğine, doluluğuna gerçekten bütün ve tam yuvarı ve küresine tamamlanmasıdır. Ölümün sevilmesi gerektiğini söylemeyeceğim; ama yaşam öyle bir yüce gönüllülükle ve tüm yanlarıyla sevilmelidir ki, ölüm gönüllü bir şekilde daima dâhil edilsin ve yaşamın yanı sıra sevelsin... Ölümün bize yaşamın kendisinden sonsuzca daha yakın durması düşünülebilir şeydir”.²⁸⁵

Dolayısıyla yaşama, ölümden daha yakın hiçbir şey yoktur. Nietzsche, evreni bir “oluş çarkı”na benzetir ve evrendeki her şeyin ebedi bir dönüşte olduğunu ifade eder. İnsan yaşamı belli bir noktada son bulmaz. İnsan öldükten sonra yeniden dünyaya gelir. İnsan şu anda ne yaşıyorsa geçmişte de aynısını yaşamış demektir. O

²⁸³ Martin Heidegger, *Şen Bilim*, s. 125.

²⁸⁴ Malpas- Solomon, *Ölüm ve Felsefe*, Çev: Nur Küçük, İthaki Yay, İstanbul 2006, s. 172.

²⁸⁵ Malpas- Solomon, *a.g.e.*, s. 172.

halde insan mutluluk duyacağı şeyler yapmalı ki, sürekli mutlu olsun. Nietzsche, bu sonsuz dönüş öğretisi ile öbür dünyanın bir aldanma olduğunu ifade etmekte ve bu yalanla hakikatin gizlendiğini söylemektedir. Bu dünya mevcut olan tek ve gerçek dünyadır, öbür dünya sadece bir kandırmacıdır.²⁸⁶

Tarih metafiziğine yöneltmiş olduğu eleştiriler sonucunda Nietzsche'nin oluşturduğu ebedi dönüş öğretisi hem Hıristiyan kurtuluş mitine hem de 19. Yüzyıl ilerleme anlayışına karşı ortaya çıkmaktadır. Ebedi Dönüş Nietzsche'ye göre varılacak en üst olumlama ilkesidir.²⁸⁷ Ebedi dönüş ona göre bir kehanettir. Evrende var olan enerjinin varlığını sürdürmesi ilkesi ebedi tekrarı gerektirmektedir. Hayatı evetlemek varlık çemberinin sonsuz dönüşünü kavramak ve istemek anlamına gelmektedir. Ebedi dönüş düşüncesi Nietzsche'de hem kozmolojik ve fiziksel bir doktrin, hem de benliğin dönüştürülmesi anlamında etik bir düzen olmak gibi bir işleve sahiptir.²⁸⁸

Heidegger'e göre de insan varoluşunu en derinden açığa çıkaran ölümdür. Ancak insan ölümden kaçmamalı ve uzakta bir yerde erişeceği bir nokta olarak Ölümü herkes kendisi üstlenir. Ölüm yaşama anlam verir. "Eğer ölüm olmasaydı hiçbir şeye başlayamazdık. Ölümü herkes tadacaktır. İnsan ancak ölümünü üstlenerek varoluşuna açılabilir."²⁸⁹

Hem Nietzsche de hem de Heidegger'de insan kendini sorgulayan, kendini gerçekleştirme özgürlüğüne sahip olan yegâne varlıktır. Felsefesi bir "yaşam felsefesi" olan ve kendisini bir "oluş filozofu" olarak tanıtan Nietzsche'nin felsefesinde, hem de Varlığın anlamını sorgulayan Heidegger'in felsefesinde insan odak noktasıdır. İnsan sürekli bir varoluş içerisindedir ve bu varoluş sürekli devam eder. Etrafımızda bulunan her şey vardır lakin insan varolmaktadır.²⁹⁰

Latince'de aşk, sevgi anlamına gelen "amor" ile yazgı, kader anlamına gelen "fatum"dan türetilmiş olan "amor fati" ifadesi Nietzsche'nin kullandığı anlamı ile insanın kendi kaderini istekli olarak kabul etmesi, kaderini sevmesi manasına

²⁸⁶ Yücel Dursun, *a.g.e.*, s. 42-44.

²⁸⁷ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, s. 139.

²⁸⁸ Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 43-44.

²⁸⁹ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 224.

²⁹⁰ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 130-136.

gelmektedir. Nietzsche, amor fati ile hayatı hiçbir şart olmaksızın olumlamayı, acıya bile “evet” demenin önemini vurgulamaktadır. Nietzsche’nin dünyasında hayata evet demek ve onu her şeyi ile olumlamak güçlülerin; korkaklık ve olgusallıktan kaçış ise ancak zayıfların işidir. Başka bir ifadeyle, Nietzsche, dünyanın temelinde iradenin yattığı fikrini Schopenhauer’den almakla beraber, onun kötümserliğini paylaşmaz; aksine hayatın özünü acının oluşturduğu fikrinden hareketle, yaşamın yeniden evetlenmesine ulaşır. Nietzsche, Schopenhauer gibi hayatın acı bir döngü olduğunu kabul etmekte ama hayatı ve tutkuları kovalamaktan vazgeçmek noktasında ondan farklı düşünmektedir.²⁹¹ Olup bitenin kaçınılmazlığını görme, onu sevme, onun hep böyle olmasını isteme hayata baş aldırma, bu kişinin boğazına inen yılanın başını ısırıp koparmasıdır.²⁹²

Heidegger son döneminde Nietzsche ile benzer bir eğilimi paylaşır; ikisi de dünyaya felaket açısından bakmaya ilginç bir biçimde meyilli oldukları halde bu felaketi bilinen herhangi bir toplumsal düzende temellendirme hedeflerine ulaşamazlar.²⁹³ Heidegger estetik eğilime giden yola güçlük ve tereddüt girmiştir. Bunun için de onun yapıtına bakmak için yorum çerçevesinin sınırlarını sık sık zorlamıştır. Yine de aşırılığın peygamberlerinden biri olduğu açıktır; Nietzsche’den daha karanlık, daha muğlak ve daha gizemlidir, ama benzer bir kriz anlayışına onun kadar bağlıdır.²⁹⁴

Her iki filozofta hedefe ulaşmak için özgür olmanın önemine işaret etmektedir. Heidegger’e göre özgürlük, tıpkı Nietzsche de olduğu gibi kökten kişisel bir şeydir. Nietzsche’ci ve Heidegger’ci anlamda özgürlük, dışsal engel ve sınırlamalardan bir şekilde kurtulmayı başarmış olan sanatçının özgürlüğüdür. Heidegger:

Özgürlük hoşumuza giden bir şeyi yapmak ya da dünyadaki şeylere kendi varlığımızı zorlamak değildir. Özgürlük, varolanları olmaya bırakmaktır”der.²⁹⁵ İnsan yaşama sadık kalıp, özgürlüğünün tadını çıkarmalı ve dünyayı açığa

²⁹¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay, 7. Baskı, İstanbul 2010, s. 80-81.

²⁹² İonna Kuçuradi, *Nietzsche Ve İnsan*, s. 123.

²⁹³ Allan Megill, *a.g.e.*, s. 237.

²⁹⁴ Allan Megill, *a.g.e.*, s. 187.

²⁹⁵ Patricia Altenbernd Johnson, *Heidegger Üzerine*, Çev: Adnan Esenyel, Sentez Yay, Ankara 2013, s. 71.

çıkarmalıdır. Bu dünyada insan kendini kendi olarak ortaya çıkarmalıdır. Nietzsche'ye göre dünya “kendi kendini doğuran” bir sanat yapıtıyken, Heidegger'e göre de, dünya kendi kendini yazan bir şiirdir.²⁹⁶

Sonuç olarak her iki filozofun düşüncesinin merkezinde yer alan insan, varoluşunu gerçekleştirmek durumundadır. Bu insan yaşama sadık kalıp, özgürlüğünü gerçekleştirmelidir. Bunu da Nietzsche'nin “sürü insanı” Heidegger'in ise “Onlar alanı” verdiği kimliğinden kurtularak gerçekleştirilebilir.



²⁹⁶ Allan Megill, *a.g.e.*, s. 261.

SONUÇ

Varoluş felsefesi, 20. yy'da dikkatleri en fazla üzerine çeken, büyük yankılar yaratan bir felsefe olarak sahneye çıkmıştır. Bu felsefede, insanın varoluşuyla birlikte, insanın kendini gerçekleştirme, insanın bu dünyaya terk edilmişliği içinde duyduğu güvensizliği, bugünü, insanın varlığı kadar hiçliği, güçsüzlüğü söz konusudur.

Bizim çalışmamızda ele almış olduğumuz ve Tanrıtanımaz varoluşçular grubunda yer alan Friedrich Nietzsche ve Martin Heidegger'deki temel hedefi, insanın daha çok kendini aşmasıdır. Her iki filozof da insanın yaşamı için, birey olarak kendini tanıma noktasını vurgulamışlardır. Kişinin yapacağı seçimler noktasında alacağı kararlar, kişinin nasıl olması gerektiğine yönelik yapacağı sorgulama ve özgürlüğünü elde etme noktasında topluma göre değil, bireyin kendi kararlarına göre hareket edebilme, düşünebilme ve düşündüklerini uygulama durumunu kişiye kazandırmayı hedeflemektedirler.

19. yüzyılın en önemli ve etkili filozoflarından biri olan Nietzsche'nin felsefesinin temel çizgisini oluşturan şey çağının tüm değerlerine karşı girişmiş olduğu toptan bir karşı çıkıştır. Bu sebeple kendisi nefret dini olarak gördüğü Hristiyanlık dinine karşı çıkar ve insanlara direktmiş olduğu değerlerin insanın kimliğini bastırıldığını söyler. Nietzsche'ye göre, insan sadece akıllı olan bir varlık değil aynı zamanda duyguları ve içgüdüleri olan varlıktır. Bundan dolayı insanın kibrini, öfkesini bastırmasını isteyen Hristiyanlık aslında insanın kendisini bastırmasını istemektedir. Lakin Nietzsche'ye göre bu durum insanın kendini sorgulamasıyla aşılabilir.

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eseriyle Tanrı'nın ölümünü duyurmuştur. Bu ölüm beraberinde değerlerin çöküşünü getirmiş ve bu süreç insanı nihilizme götürmüştür. Ancak kendisi bu durumu bir olumsuzluk olarak değil, bir fırsat olarak görmektedir. Bu yüzden de yıkmayı, yapmak için ön görür. Yıkılan değerlerin yeri yeni değerle doldurulacaktır ve bu değerleri de yeni yasa koyucular yapacaktır. Nietzsche'nin yasa koyucu olarak gördüğü kimseler ise güçlü, ileriye

görebilen, kendini sorgulayabilen kimsedir ki kendisi buna “Üstinsan” adını vermektedir.

Nietzsche'nin felsefesinin temel kavramlarından olan ve “çöküş” anlamına gelen Décadence, hayatın zorunlu bir sonucudur. Hayatta doğma, büyüme ve gelişme nasıl hayatın zorunlu bir sonucuysa; yok olma, bozulmuş ve çökme de hayatın zorunlu bir sonucudur. Ona göre, kötülük, suç ve diğer şeyler Décadence'in bir sonucudur.

Her defasında yaşama sadık kalmamızı söyleyen Nietzsche, ahiret dünyasının karşısına Sonsuz Dönüş Öğretisini yerleştirmiştir. Bu öğretiye göre insan ölmekte sonra dirilmekte ve bu sonsuz bir şekilde devam etmektedir. Ona göre insan yeniden dünyaya geldiğinde yaşadıklarının aynısını yaşamaktadır. Bu yüzden insana yapmaktan mutluluk duyacağı şeyleri yapmasını tavsiye etmektedir.

Nietzsche, Tanrı'dan doğan boşluğu da Üstinsan ile doldurmaktadır. O, Üstinsan ile biyolojik bir tür kastetmez. Kendini üste doğru aşan, varlığını sorgulayan güçlü ve yaratıcı olan ve hayata “evet” diyen bir türden bahseder.

20. yüzyılın önemli bir düşünürü olan ve fenomenoloji geleneğinden gelen Heidegger'in felsefesinin temel meselesi ise; “Varlığın Anlamı” sorusudur. Bu soruyu soracak olan Dasein'dan başkası değildir. Heidegger insan terimi yerine Dasein terimini kullanmasının nedeni; insan teriminin başka kavramlarla olan ilişkisinde bagaj görevi görmesinden kaynaklanmaktadır. İnsan İlk Çağda, düşünen bir hayvan, Orta Çağda ise Tanrının suretinden yaratılmış bir varlık olarak görülmüştür. Modern felsefede de özne sadece bir bilinç olarak gördüğünden dolayı buna itiraz eder ve insan terimini kullanmaktan bu yüzden kaçınır.

1927'de yayımladığı *Varlık Ve Zaman* eserinde Dasein kavramını kullanmıştır. Varlığın anlamının unutulduğunu, üstünün örtüldüğünü dile getirmiştir. Ona göre, aslında biz varlığı anlarız. Mesala; “bu şemsiye kırmızı renktedir” denildiğinde bunu anlamak bizim için kolaydır. Ancak varlığın ne olduğu, ne anlama geldiği sorulduğu zaman buna kolay kolay verilecek bir cevap bulamayız. Yani soru sorulmadığı sürece anlamaktayız ama ne anladığımız sorulduğu zaman cevap vermekte zorlanmaktayız.

Varlığın anlamını soran Heidegger, Metafizik geleneği bir yıkıma sokmaktadır. Ancak bu, bildiğimiz anlamda bir yıkım değildir. Geleneği yeniden sorgulamadır. “Varlığın anlamı nedir?” sorusu ona göre çok önemlidir. Çünkü bu, “olmak” ve “olanlar” arasındaki farktır. Heidegger, “olmak” derken burada, çeşitli var olanlardan bahsetmektedir. Heidegger bunu üç kategoriye ayırmaktadır; Alet, bilimsel şekilde ilişki kurduğumuz varlıklar ve Dasein. Bir de “olmak” vardır ki, hiçbir varolan değildir. Yani Heidegger, Varlığın anlamını sorguladığı zaman aslında herhangi bir varolanın değil “olma”nın anlamını sorgulamaktadır. Yani bir masanın ya da Dasein’in varlığını sorgulamamaktadır. Aslında bütün varolanların olmasının ne manaya geldiğini sormaktadır.

Varlığın unutulmuşluğunu aşmak için, aradığımız soruya bir erişimimizin olması gerekmektedir. Bu erişim de Dasein’dır. Dasein, insan değil, insan olma olasılığıdır. Dasein, varlığın anlamını sorgulayacak yegâne varlıktır. Heidegger’e göre varlığın anlamına cevap verebilmek için Dasein’in varlığının açıklanması gerekir. Heidegger’e göre, Dasein dünyaya fırlatılmış bir varlıktır. Yani Dasein dünyada kaybolmuştur. Dasein kendi kendisiyle yüzleşmesi çok kolay olmayan bir varlıktır. Bu durum Dasein’da bir korkuya sebep olmaktadır. Dasein’in dünya ile olan ilişkisi kaygı ilişkisidir. Ancak korkunun belli bir nedeni varken kaygının belli bir nedeni yoktur. Dasein ölüme yakalandığında kendinin hiçe doğru gittiğini duyumsamaktadır ve Dasein tamlığına ölüm ile ulaşmaktadır. Ancak öldüğü zaman artık Bir Dasein olmaktan çıkmaktadır.

Heidegger’e göre, varlık her çağda farklı kavramlarla düşünülmüştür. Ona göre varlığın anlamı hiçbir zaman gerçek anlamda sorgulanmamıştır. Kendi çağında da varlığın teknolojik olarak algılandığını belirten Heidegger, eğer bu çağdan kurtulmanın yolunu bulamazsak hep beraber yok olacağımızı ifade etmiştir.

Hem Nietzsche hem de Heidegger, Batı metafiziğinin çöktüğünü söylemektedir. İki filozofta da ortak olan bu söylem, Nietzsche’nin Tanrının Ölümünü ilan etmesi, Heidegger’de de Varlığın anlamını aramasıyla açığa çıkmaktadır. Varoluşuna sahip çıkması gereken, Nietzsche’de; Üstinsan, Heidegger’de de; Dasein’dır. Baktığımız zaman her iki filozofun yolu Trajedi de kesişmektedir. Trajedi, varoluşun trajik olduğunu ve bunun yaşamdan

kaynaklandığını açıklamanın bir yoludur. Nietzsche Décadence'ı, Heidegger ise düşmüşlük alanını trajedi ile bağdaştırmaktadır. Trajedi, insanın Varlığın hakikatine tanıklığıdır. İki filozofta insanın varlığını sorgulayıp, kendisini keşfetmesini, sınırları zorlamasını ve kendini bulmasını arzu etmektedir.

Nietzsche'ye baktığımız zaman, ortaya koymuş olduğu görüşleri ve yaşantısı arasında bir tutarsızlık olduğu göze çarpmaktadır. Nitekim onun her zaman yaşama sadık kalmamız gerektiğini vurgulamasına rağmen, yakalandığı frengi hastalığına dayanamayarak sarı yavşan otu zehrini denemek için Paris'e yerleşmeyi düşündüğünü daha önce belirttik. Her defasında güçlü ve yaratıcı olma hususuna vurgu yapan Nietzsche'nin bunu kendi yaşamında gösterememesi, onun fikirlerine olan inandırıcılığı sarsmaktadır.

Yine geçirmiş olduğu ani ataklar yüzünden her şeyden korktuğu, karanlıktan korktuğu için uyurken yorganı tamamen üzerine örttüğü de bilinen bir gerçektir. Oysa kendisi bizi öldürmeyen şeyin bizi daha güçlü kıldığını her defasında belirtmiştir. Yaşamdan asla kaçmamamız gerektiğini ifade eden Nietzsche, eğer bunu kendi yaşantısında bizzat göstermiş olsaydı, bambaşka bir Nietzsche okuması gerçekleştirmiş olacaktık.

Nietzsche'nin bir diğer tutarsızlığı da Tanrı'nın insana olan merhameti yüzünden öldüğünü söylemesine rağmen, delirmesine yakın bir zamanda atına fazla yük yüklemesi sebebiyle bir at sahibini eleştirmesi ve ona hayvana merhamet etmesi gerektiğini belirtmesidir. Oysaki Nietzsche'ye göre biz her zaman merhametten kaçınmalıydık.

Nietzsche merhamet etmenin hayvanlara ait bir özellik olduğunu her defasında söylemiştir. Lakin insan ve hayvan farklıdır. Nietzsche'nin insan ve hayvanın duygularını aynı kategoriye alması hatadır. Çünkü insanı insan yapan bu duygulardır. Bu duyguları insandan aldığımız zaman insan, o zaman hayvanlaşır.

Aslında Nietzsche'nin düşünceleri yanlış anlaşılmaya çok uygundur. Bu yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için onu sistematik bir şekilde okumak, tam olarak anlamak gerekir. Mesela, Nietzsche, birçok kez Tanrı'nın öldüğünü onu bizim öldürdüğümüzü ifade etmiştir. Oysa Nietzsche burada gerçek bir anlamda bir

Tanrı'nın ölümünden bahsetmemektedir. Burada öldürülen Hristiyan idea ve değerleridir.

Nietzsche'den etkilenen Heidegger'e baktığımızda Nietzsche'ye göre, tutarlı olan bir filozof ile karşılaşırız. Heidegger, hayatı boyunca varlığın anlamının ne olduğunu araştırmış ve görüşlerini de bunun üzerine inşa etmiştir. Heidegger'in felsefesinde dönüşüm var gibi gözükse de aslında bunu, yolun sonuna farklı bir yoldan varmak olarak algılayabiliriz. Heidegger, sadece hedefe ulaşmak için güzergahını değiştirmiş bir filozoftur.

En çok siyasi görüşleriyle eleştirilmiş olan bu filozofun düşünceleri ve yaşantısı arasında ki paralellik de dikkatlerden kaçmamıştır. Nitekim onun felsefesinin merkezinde, insan varoluşunun dünya-içinde-var olma, başkalarıyla-var olmayı içerdiği ve eylemlerimizin, duygularımızın, düşüncelerimizin dünyadaki ilişkilerimiz tarafından şekillendirildiği fikri yer alır. Heidegger'in bu düşüncesini birebir yaşantısında görmek mümkündür. Kendisi sık sık köylere gitmiş ve oradaki insanlar ile diyalog halinde olmuştur.

Yine de her iki filozof, sistematik olarak ilerlemiş, yaşama sadık şekilde varoluşun gerçekleşmesi gerektiği üzerinde ısrarla durmuştur.



KAYNAKÇA

- AKARSU Bedia, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, İstanbul Yay, İstanbul 1998.
- AKARSU Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Yay, İstanbul 1994.
- AKALIN Şükrü Ziya, *Türkçe Sözlük*, TDK Yay, Ankara 2009.
- AKÇAN ESRA, “Geçmişte Kaldığı Çağda Sanat Bir Heidegger Yorumu”, *Defter Dergisi*, Sayı: 25, İstanbul 1997, s. 104-110.
- AŞAR Haluk; “Heidegger Felsefesinde ‘Kaygı ve Bulantı’ Kavramlarının Analizi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:17, Kayseri 2014, s. 85-99.
- AYDIN Hüseyin, *Bir Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Uludağ Basımevi, Bursa 1984.
- AYDIN Mehmet, “ Ateizm ve Çıkmazları” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXIV, Ankara 1990, s. 187-204.
- BAL Metin, *Martin Heidegger’in Sanat Anlayışında Varlık*, Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Ankara 2008.
- BAKIŞ Rıza, “Varoluş İrrasyonel midir?”, *Bilimname*, C: XXX, Kayseri 2016, s. 297-323.
- BAYKAN Fehmi, *Nietzsche’nin Felsefesi*, Kaknüs Yay, İstanbul 2002.
- BECERMEN Metin, “Nietzsche’de Güç İstemi Ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, Bursa 2010, s. 361-370.
- BERKOVİTZ Peter, *Nietzsche- Bir Ahlak Karşıtının Etiği*, Çev: Ertürk Demirel, Ayrıntı Yay, İstanbul 2003.
- BULUT Özgün, *Heidegger ve Badiou’da Hakikat*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 2015.
- BLACKHAM Harold John, *Altı Varoluşçu Düşünür*, Çev: Ekin Uşşaklı, Dost Yay, Ankara 1998.
- BOCHENSKİ Maria, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, Çev: Serdar Rıfat Kırkoğlu, Kabalcı Yay, İstanbul 1997.

- BOLAY Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yay, İstanbul, 1984.
- BOLLNOW Otto Friedrich, *Ölüm Sorusu*, Çev: Rahman Akalın, Mersin 2013.
- BOLNOW Otto Friedrich, *Varoluş Felsefesi*, Çev: Medeni Beyaztaş, Efkâr Yay, İstanbul 2004.
- BOZER Fuat, *Varoluş ve Bilgi*, Akçağ Yay, Ankara 2009.
- BOZKURT Nejat, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*, Morpa Kültür Yay, İstanbul 2004.
- CALVİN Schrag, *Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih*, Çev: Serdar Şen, İstanbul 2016.
- CAPUTO John, *Heidegger Düşüncesinde Mistik Unsurlar*, Çev: Ahmet Demirhan, İstanbul 2004.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Terimler Sözlüğü*, 2. Baskı, Paradigma Yay, İstanbul 2003.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yay, Ankara 1997.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yay, Bursa 2014.
- CEVİZCİ Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay, İstanbul 2010.
- COPLESTON Frederich, *Felsefe Tarihi, Nihilizm ve Materyalizm*, Çev: Deniz Carefe, İdea Yay, İstanbul 1996.
- ÇAKIN Melodi, *Nietzsche ve Heidegger'de Metafizik Sorunu*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 2015.
- ÇALIŞKAN Nurhayat, "Heidegger Düşüncesinde Ölüm", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4, Adıyaman 2010, s.1-7.
- ÇELİK Sara, *Bilgi Felsefesi*, Doruk Yay, İstanbul 2010.
- ÇEVİKBAŞ Sebahattin, *Nietzsche Düşüncesinde Tanrı'nın Ölümü*, Ed. Sadık Erol Er, Otonom Yay, İstanbul 2013.
- ÇOŞAR Metin, *Nietzsche'yi Anlamada Yeni Bir Yol*, ODTÜ Geliştirme Yay, Ankara 2002.
- ÇÜÇEN Kadir, *Martin Heidegger: Varlık Ve Zaman*, Sentez Yay, İstanbul 2012.

- ÇÜÇEN Kadir vd., *Varlık Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa 2014.
- ÇÜÇEN Kadir, *Varoluş Filozofları*, Sentez Yay, İstanbul 2015.
- ÇÜÇEN Kadir, “Heidegger Ve Felsefe”, Sayı: *Bursa Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2014, s. 7-24.
- DALDENİZ Elif, “Zerdüşt Tiksinti Duymayan İnsan cogito, Nietzsche: Kayıp Bir Kıta”, *Okan Üniversitesi Çeviribilim Bölümü*, Yapı Kredi Yay, Sayı:25, İstanbul 2001.
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche ve Felsefe*, Norgunk Yay, İstanbul 2010.
- DEMİRHAN Ahmet, *Nietzsche ve Din*, Gelenek Yay, İstanbul 2002.
- DEMİRHAN Ahmet, *Sofia’sını Arayan Varlık Heidegger Ve Tanrı, Heidegger Ve Din*, Gelenek Yay, İstanbul 2004.
- DOK Birol, *Nietzsche’nin Nihilizmi*, Seba Yay, Ankara 2003.
- DROİT Roger Pol, *Kısa Felsefe Tarihi*, Çev: İsmail Yerguz, Say Yay, İstanbul 2013.
- DURŞUN Yücel, *Oyunun Ontolojisi*, Doğu Batı Yay, Ankara 2014.
- EREN Işık, *20.yy’ da Felsefe: Karşı Çıkmışlar ve Yeni Arayışlar*, Asa Kitabevi, Bursa 2005.
- ERDEM Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-er Yay, Konya 2010.
- ERDEM Hüsameddin, “Karl Jaspers’da İnsan Problemi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 37, TDV Yay, Ankara 2003, 173-178.
- EYÜBOĞLU Hilmi, *Nietzsche; Eylem Ödevi*, Broy Yay, İstanbul 1987.
- GENÇ Tuğba, *Heidegger ve Modern Çağ*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2008.
- GUERİN Michael, *Kahraman Sokrates Nietzsche*, Çev: Kenan Sarıoğlu, Dharma Yay, İstanbul 2006.
- GÜNAY Mustafa, *Metinlerle Felsefeye Giriş*, Karahan Kitabevi, Adana 2010.
- GÜNAY Mustafa, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Karahan Kitabevi, Adana 2010.

- GÜNDOĞDU Hakan, “Varoluş Felsefesindeki Bazı Ortak Özellikler”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Din Bilimleri Akademik Araştırması Dergisi*, Sayı: 1, İzmir 2007, s. 95-131.
- GÜNEY Mustafa, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Karahan Kitabevi, 3. Baskı, Ankara 2010.
- GÜRSOY Kenan, *Varoluş ve Felsefe*, Aktif Düşünce Yay, Ankara 2014.
- HEİDEGGER Martin, *Düşünmek Ne Demektir?*, Çev: Rıdvan Şentürk, Paradigma Yay, İstanbul 2013.
- HEİDEGGER Martin, *Düşüncenin Çağırıldığı*, Çev: Ahmet Aydoğan, Say Yay, İstanbul 2008.
- HEİDEGGER Martin, *Metafiziğe Giriş*, Çev: Mesut Keskin, Avesta Yay, İstanbul 2011.
- HEİDEGGER Martin, *Nedir Bu Felsefe?*, Çev: Ali İrgat, Afa Yay, İstanbul 1995.
- HEİDEGGER Martin, *Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Çev: Levent Özşar, Asar Kitabevi, Bursa 2001.
- HEİDEGGER Martin, *Metafizik Nedir?* Çev: Yusuf Örnek, Felsefe Kurumları Yay, İstanbul 1994.
- HEİDEGGER Martin, *Sanat Yapıtının Kökeni*, Çev: Mehmet Yılmaz, Ankara 2004.
- HEİDEGGER Martin, *Şen Bilim*, Çev: Ahmet İnam, Say Yay, İstanbul 2004.
- HEİDEGGER Martin, *Teknik ve Dönüş*, Çev: Necati Aça, Bilim Sanat Yay, Ankara 1998.
- İZUTSU Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev: İbrahim Kalın, İnsan Yay, İstanbul 1995.
- JACKSON Roy, *Nietzsche Kilit Fikirler*, Çev: Nevra Yaraç, Optimist Yay, İstanbul 2012.
- JASPERS Karl, *Nietzsche*, Çev: Murat Batmankaya, Alkim Yay, İstanbul 2008.
- JOHNSON Patricia Altenbernd, *Heidegger Üzerine*, Çev: Adnan Esenyel, Sentez Yay, Ankara 2013.

- KARAYEMİŞ Oğuz, “Nietzsche’de Varoluş Kavramı –Etkin Bir Varoluşa Giriş” ,
Anafor Dergi, Sayı: 2, İstanbul 2012, s. 24-27.
- KAYA Mahmut, “Varlık Maddesi”, İőlam Ansiklopedisi, Cilt.: 43, İstanbul 2013.
- KILINÇ Gizem, “Nietzsche ve Heidegger’de Varoluşun Trajedisi”, *Düşünme Dergisi*, Sayı: 7 Ankara 2013, s. 33-49.
- KÖSE Demet, *Nietzsche’nin Felsefeye Bakışı ve Genel Kavramları*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 2008.
- KUÇURADI İonna, *Nietzsche ve İnsan*, Felsefe Kurumu Yay, Ankara 1995.
- KÜÇÜKALP Kasım, *Batı Düşüncesi –Felsefi Temeller-*, İőlam Yay, İstanbul 2009.
- KÜÇÜKALP Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma Yay, İstanbul 2003.
- MACLNTYRE Alasdair, *Varoluşçuluk*, Çev: Hakkı Hünler, Paradigma Yay, İstanbul 1995.
- MEGİLL Allan, *Aőırlıėın Peygamberleri*, Çev: Tuncay Birkan, Bilim Ve Sanat Yay, Ankara 1998.
- NİETZSCHE Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üőüne*, Çev: Ahmet İnam, Yorum Yay, İstanbul 2001.
- NİETZSCHE Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Bir Polemik*, Çev: Zeynep Alagonya, Kabalcı Yay, İstanbul 2011.
- NİETZSCHE Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, Haz. Mustafa Bahar, İőskele Yay, İstanbul 2009.
- NİETZSCHE Friedrich, *Deccal*, Çev: Oruç Aruoba, İthaki Yay, İstanbul 2003.
- NİETZSCHE Friedrich, *Dionysos Dithrambosları*, Çev: Oruç Aruoba, Kabalcı Yay, İstanbul 1993.
- NİETZSCHE Friedrich, *Ecco Homo*, Çev: Can Alkor, İthaki Yay, İstanbul 2003.
- NİETZSCHE Friedrich, *Güç İőtenci*, Çev: Sedat Umran, Say Yay, İstanbul 2010.
- NİETZSCHE Friedrich *Nietzsche, Eylem Ödevi*, Çev: İ.Z.Eyüboğlu, Broy Yay, İstanbul 1987.

- NİETZSCHE Friedrich, *Putların Alacakaranlığı*, Çev: Hüseyin Kaytan, Akyüz Yay, İstanbul 1991.
- NİETZSCHE Friedrich, *Şen Bilim*, Çev: Ahmet İnam, Say Yay, İstanbul 2004.
- NİETZSCHE Friedrich, *Tarih Üzerine*, Çev: Nejat Bozkır, Say Yay, İstanbul 1997.
- NİETZSCHE Friedrich, *Tarihin Yaşam İçin Yararı Ve Yararsızlığı Üzerine*, Çev: Nejat Bozkurt, Say Yay, İstanbul 2000.
- NİETZSCHE Friedrich, *Tan Kızılığı*, Çev: Özden Saatçi, Say Yay, İstanbul 2005.
- NİETZSCHE Friedrich, *Tragedya'nın Doğuşu*, Çev: Elif Yıldırım, Oda Yay, İstanbul 2012.
- NİETZSCHE Friedrich, *İyinin Ve Kötünün Ötesinde*, Çev: Ahmet İnam, İstanbul 2004.
- NİETZSCHE Friedrich, *Wagner Olayı, Nietzsche Wagner'e Karşı*, Çev: Mehmet Osman Toklu, Say Yay, İstanbul 2010.
- NUTKU Uğur, "Nietzsche'de Nihilizm Problemi", *Felsefe Arşivi*, Sayı: 16, İstanbul 1986, s. 131-143.
- ÖNDER Özlem, *Heidegger Bir Varoluşçu muydu?*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul 2011.
- PERSON Keits Ansell, *Kusursuz Nihilist*, Çev: Cem Soydemir, Ayrıntı Yay, İstanbul 1998.
- PÖGGELER Otto, *Heidegger'in Siyasal Kendini Araması*, Der. Ahmet Demirhan, Vadi Yay, Ankara 2002.
- RENEAUX Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, Çev: Murtaza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yay, Kayseri 1994.
- ROBİNSON Dave, *Nietzsche ve Modernizm*, Çev: Kaan Ökten, Ayrıntı Yay, İstanbul 2000.
- RUY J. Charks, *Nietzsche'nin Yaşamı ve Felsefesi*, Çev: N. Berna Serveryan, Çiviyazıları Yay, İstanbul 2001.

- SARIOĞLU Gülcan, “ Tarih Felsefesi Üzerine Bir İnceleme: Varoluş Felsefesi ve Tarih Anlayışı”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 9, İstanbul 2008, s. 243-257.
- SARTRE Jean Paul, *Varoluşçuluk*, Çev: Asım Bezirci, Say Yay, 8. Baskı, İstanbul 1985.
- SAVATER Fernando, *Nietzsche'nin İdeası*, Çev: Saliha Nilüfer, İletişim Yay, İstanbul 2008.
- SENA Cemil, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1976.
- SOCCIO Douglas, *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları*, Çev: Kevser Kıvanç Karataş, Kaknüs Yay, İstanbul 2010.
- SOLOMON Malpas, *Ölüm Ve Felsefe*, Çev: Nur Küçük, İthaki Yay, İstanbul 2006.
- STEİNER Goorg, *Heidegger* Çe: Süleyman Kalkan, Vadi Yay, Ankara 1996.
- STEPIEN Mulhal, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Çev: Kaan Ökten, İstanbul 1998.
- STRATHERN Paul, *Doksan Dakikada Nietzsche*, Çev: Gülden Çokkalender, Gendaş Yay, İstanbul 1997.
- STRAUSS David, *Friedrich Nietzsche*, Çev: Mustafa Tüzel, İthaki Yay, İstanbul 2006.
- ŞERİATİ Ali, *Kendisi Olmayan İnsan*, Fecr Yay, Ankara 2015.
- TİMUÇİN Afşar, *Niçin Varoluşçuluk Değil?* Süreç Yay, İstanbul 1985.
- TOKAT Latif, *Varoluşçu Teoloji*, Elis Yay, Ankara 2013.
- TOKTAŞ Fatih, *Felsefe Tarihi*, Tibyan Yay, İzmir 2012.
- TOPÇU Nurettin, *Var Olmak*, Dergâh Yay, İstanbul 2012.
- TUNALI İsmail, *Felsefeye Giriş*, Altın Kitaplar Yay, 2. Baskı, İstanbul 2009.
- TROMBLEY Stephen, *Modern Dünyaya Yön Veren 50 Düşünür*, Çev: Gonca Gülbey, Kolektif Kitap, İstanbul 2013.
- TURNER Stauthe, *Nietzsche'nin Dansı*, Çev: Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat Yay, Ankara 1997.

ÜLKEN H.Ziya, *Varlık ve Oluş*, Diyanet Vakfı Yay, Ankara 2013.

WARBURTON Nigel, *Felsefenin Kısa Tarihi*, Çev: Güçlü Ateşoğlu, Alfa Yay, İstanbul 2015.

WEİSCHEDEL Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev: Sedat Umran, İz Yay, İstanbul 2009.

WİLLİAMS John, *Heidegger'in Din Felsefesi*, Çev: Mehmet Türkeri-Murat Yıldız, İzmir 2002.

YAZICI Sedat, *Felsefeye Giriş*, İnsan Yay, 5. Baskı, İstanbul 2014.

YETKİN Suut Kemal, *Büyük Tedirginlikler*, Pars Matbaa, Ankara 1976.

ZWEİG Stefan, *Kendileriyle Savaşanlar Hölderlin-Kleist-Nietzsche*, Çev: Nafer Ermiş, Türkiye İş Bankası Kültür Yay, İstanbul 2012.

ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Şeyma TURUN
Uyruğu : T.C.
Doğum Tarihi ve Yeri : 1992/Şebinkarahisar
e-posta : seymaturun@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Cumhuriyet Üniversitesi	2014
Yüksek Lisans	Cumhuriyet Üniversitesi	2018

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2017	MEB	Öğretmen

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı	KPDS (38)	ÜDS ()	TOEFL ()	EILTS ()
-------------------	------------	---------	-----------	-----------