

MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

“VAROLUŞÇU FELSEFEDE ÖLÜM KAVRAMI”

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FATMA DİDEM ALTUNAY

PROF.DR. ALİ OSMAN GÜNDOĞAN

TEMMUZ, 2017

MUĞLA

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

VAROLUŞÇU FELSEFEDE ÖLÜM KAVRAMI

FATMA DİDEM ALTUNAY

Sosyal Bilimler Enstitüsünde

“Yüksek Lisans”

Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih: 12.07.2017

Tezin Sözlü Savunma Tarihi: 10.07.2017

Tez Danışmanı : Prof.Dr.Ali Osman GÜNDOĞAN

Jüri Üyesi : Prof.Dr.Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Jüri Üyesi : Prof.Dr.Yavuz KILIÇ

Enstitü Müdürü : Prof.Dr. Mehmet MARANGOZ

TEMMUZ, 2017

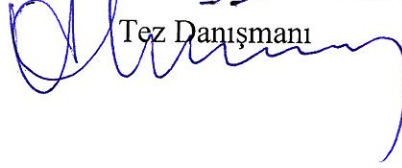
MUĞLA

TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 21./06./2017 tarih ve 705/1 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24/6 maddesine göre, Felsefe Anabilim Dalı Yüksek lisans öğrencisi Fatma Didem Altunay'ın "Varoluşçu Felsefede Ölüm Kavramı" adlı tezini incelemiş ve aday 10./07./2017 tarihinde saat 16.00 da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 90.. dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin kabul edildiğine aybırlığı.... ile karar verildi.

Prof.Dr. Ali Osman Gündoğan
Tez Danışmanı



Üye

Prof. Dr. Faruk Kılıç
F. Kılıç

Üye

S. A. Çevikbaş
Prof. Dr. Sabahattin Çevikbaş

YEMİN

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Varoluşçu Felsefede Ölüm Kavramı” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

12./07/2017

FATMA DİDEM ALTUNAY

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN

Soyadı : ALTUNAY

Adı : FATMA DİDEM

Kayıt No:10099919

TEZİN ADI

Türkçe : VAROLUŞÇU FELSEFEDE ÖLÜM KAVRAMI

Y. Dil : THE CONCEPT OF DEATH IN EXISTENTIAL PHILOSOPHY

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta Yeterlilik



TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite : MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

Fakülte :FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Enstitü :SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Diğer Kuruluşlar :

Tarih :10.07.2017

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı : GÜNDOĞAN, ALİ OSMAN

Ünvanı :PROF.DR

TEZİN YAZILDIĞI DİL : TÜRKÇE

TEZİN SAYFA SAYISI: 86

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. VAROLUŞÇU FELSEFE

2.ÖLÜM

3. FELSEFE TARİHİ

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER:

1. VAROLUŞÇULUK

2.ÖLÜM KAVRAMI

3.FELSEFE TARİHİ

4.KIERKEGAARD, HEIDEGGER, SARTRE, CAMUS

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER:

1. EXISTENTIALISM

2. THE CONCEPT OF DEATH

3.KIERKEGAARD, HEIDEGGER, SARTRE, CAMUS

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum

2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir

Yazarın İmzası :



Tarih : 12/07/2017

ÖZET

VAROLUŞÇU FELSEFEDE ÖLÜM KAVRAMI

FATMA DİDEM ALTUNAY

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Ali Osman Gündoğan

Temmuz 2017, 86 Sayfa

Felsefe Tarihinde ölüm kavramı, her dönem üzerinde düşünülen ve her dönem ayrı nitelikler yüklenen kavramlardan biri olmuştur. Özellikle 20. Yüzyıl içinde yaşadığı tarihsel gerçeklikler bakımından ölümü daha kapsamlı felsefi bir problem olarak ele almıştır. Varoluşçuluk, insanın evrendeki konumunu, varoluşun niteliklerini ve bireyin tüm yaşamsal gerçekliğini inceleme konusu yapmıştır. Ölüm, bu varoluşsal gerçekliğin içindeki en önemli kavramlardan biridir. Bu çalışmada Varoluşçu Felsefede ölüm kavramı incelenirken, 20. Yüzyıl öncesinde felsefe tarihinde ölüm kavramı da ele alınmıştır. Ölüm kavramına bütünsel ve ayrıntılı bakış açısı sunulmaya çalışılmıştır. Varoluşçu filozoflardan Kierkegaard, Heidegger, Sartre ve Camus felsefesinde ölümün yeri eserleri üzerinden incelenmiştir. Sonuç olarak, bu varoluşçu filozofların ölüm kavramı üzerine düşünceleri karşılaştırılarak analiz edilmiş ve değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelime: Varoluşçuluk, Ölüm Kavramı, Felsefe Tarihi, Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Camus

ABSTRACT

THE CONCEPT OF DEATH IN EXISTENTIAL PHILOSOPHY

FATMA DİDEM ALTUNAY

Master Thesis, Department of Philosophy

Advisor: Ali Osman Gündoğan

July 2017, 86 Pages

Death has always been considered as one of the concepts to be thought and credited qualities during all periods of the history of philosophy. Particularly, within the twentieth century, the concept of death because of experiencing the historical facts has tackled death as a problem. Existentialism has made the humanbeings' positionand status in the cosmos as well as the qualities of the existence, and individuals' all life facts as subjects to investigate death, one of the major concepts of existentialism. In this study, while elucidating the concept of death in the existentialistic philosophy, the concept of death in the history of philosophy before the twentieth century is being taken into consideration. The concept of death has also been endeavored to be assigned holistic and detailed perspectives. In existentialistic philosophers' philosophy such as Kierkegaard, Heidegger, Sartre and Camus. The significance of the death has been investigated. Consequently, the named philosophers' ideas have been mixed and analyzed to be evaluated.

KeyWords: Existentialism, TheConcept of Death, TheHistory of Philosophy, Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Camus

ÖNSÖZ

Felsefe, dışarıdan bakıldığında genelde oldukça soyut, sadece kavramlardan ibaret ve hayatla bağımlı kesmiş filozofların kendi fildişi kulelerinde kalarak düşünmeye çalıştıkları teorik bir faaliyet olarak düşünülmüştür. Oysa felsefenin insanın kendi varoluş sorunlarına dokunan, bu sorunlar karşısında da bir tavır alış olduğu felsefe tarihinden pek çok örnekle gösterilebilir. Bu varoluş sorunlarından birisi de, kendisinin bir varoluş hali olup olmadığı tartışmalı olmakla birlikte ölümdür. Hayatın anlamı sorunuyla doğrudan bağlantılı olması, onun bir varoluş sorunu olduğunu ortaya koyar.

Ben de, hayatın anlamını ve varoluşun değeri konusunda ölümün ışığında daha detaylı anlaşılabilmesi gerçeğinden hareketle, böyle bir çalışma yapmayı düşündüm. Kendi açımdan, felsefi ve akademik hayatın başlarında olmam, elbette çalışmamın eksiklikler barındırdığını peşinen kabul etmemi gerektiriyor.

Bu çalışmanın mevcut hale gelmesi elbette kolay olmadı. Çalışmamız, varoluşçu filozoflarla sınırlandırılmış olsa da, felsefe tarihinde sorunun nasıl ele alındığına bakmamız gerektiği için genel bir felsefe tarihi okuması, oldukça yararlı olmakla birlikte hiç de kolay olmadı.

Hayatın anlamını da sorguladığım bu çalışmamda, hayatıma anlam ve değer katan, desteklerini benden hiç esirgemeyen biricik aileme ve yazım aşamasında yardımlarıyla yanımda olan bütün arkadaşlarıma çok teşekkür ederim.

Son olarak, bana her konuda destek veren, zamanını, ilgisini ve özverisini asla esirgemeyen, belki de en önemlisi varoluşsal kaygılarımda yol gösterip, hayatın anlamını sorgulamamda doğru cevaplar için doğru sorulardan yol izlememi sağlayan, Varoluşçu Felsefe üzerine yapmış olduğu tüm çalışmaları ile tezimin oluşmasını sağlayan hocam Ali Osman Gündoğan'a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER.....	II
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
FELSEFE TARİHİNDE ÖLÜM KAVRAMI.....	4
1.1.Başlangıçtan Varoluşçuluğa Kadar Ölüm Kavramının İncelenmesi	4
1.2.Genel Olarak Varoluşçuluk ve Ölüm	24
İKİNCİ BÖLÜM.....	31
KIERKEGAARD, HEİDEGGER, SARTRE VE CAMUS'DA ÖLÜM KAVRAMI.....	31
2.1.Kierkegaard'da Ölüm Kavramı	31
2.2.Heidegger'de Ölüm Kavramı	39
2.2.1.Dasein/Ölüm-İçin-Varlık.....	39
2.3.Sartre <i>Varlık ve Hiçlik</i> 'te Ölüm Kavramının İncelenmesi	52
2.4.Albert Camus'da Ölüm Kavramı	60
2.4.1.Uyumsuz (saçma) ve Ölüm	60
2.4.2.Yabancı ve Sisifos Söyleni'nde Ölüm Kavramı.....	63
2.4.2.1.Başkasının Ölümü ve Kendisinin Ölümü	65
2.4.3.Başkaldıran İnsan, Mutlu Ölüm ve Veba'da Ölüm Kavramı	72
SONUÇ	76
KAYNAKÇA	81

GİRİŞ

Niçin bu konuyu seçtik? Bu, mühim bir sorudur. Özellikle ölüm söz konusu olduğunda bunu felsefeden bağımsız ele almak mümkün değildir. Ölüm, insanın yaşamsal temellerine en büyük vurgudur. Nitekim “*İnsan ölmeyi öğrenmelidir.*” der Sokrates. Bu demektir ki, insan yaşam kadar ölümüyle de yaşamayı öğrenmelidir. Oysa bu, hiç de sıradan bir öğrenim konusu değildir. İnsanda kaygılar doğurur. Acaba, ölüm neden insan için sıradan olmaktan çıkmış, bir problem haline gelmiştir? Ölüm, dehşet uyandıran bir gerçeklik olarak öylece durmaktadır. Bundan dolayı, ölümün öylece orada durması, hem bizi beklemesi hem de takip etmesi anlamındadır. Ölüm sürekli durağan olan hareketliliğidir. Çünkü yaşamın hareketliliğinde yerleşik olan bir durağanlıktır. Ölüm, o durağan haliyle ona erişecek olan hareketli ruhun en büyük dehşetidir. Sorunların en köklüsüdür.

Ölüm bir problem olarak insanın doğadan kopuşuyla ortaya çıkmıştır. Ne zaman ki insan doğadan ayrılan bir üst yapıya kendini dâhil etmiştir; işte o zaman artık ölmek de biyolojik olarak, yaşamak kadar doğal bir olgu olmaktan çıkmıştır.

İnsan, bilinmez olanı bilmek istemiştir. Bu nedenle bilgiye erişmek için uğraşan insan, doğaya değil de zihnin kendisine yönelmeye başladığı andan itibaren kendini doğadan ayırmaya başlamıştır. İnsanın doğadan kopuşu, onu doğal olanı da yadsımaya ya da üzerini örtmeye itmiştir. Artık yaşamak kadar doğal olan ölüm insanın en temel kaygısı olmuştur. Bu kaygı her an varlığını hissettirir. Ölüm bir problemdir. Her daim onunla yaşayan insan hem ona ait hem de ona “ait olmayan” olarak sürekli ondan kaçış veya onunla yüzleşme halindedir. Doğadan ayrı olan insan kendi özerkliğini ilan etmiştir. Fakat doğal olan ve bu yüzden de kaçınılmaz olan ölüm karşısında ve onun ne zaman geleceğinin belirsizliği içinde dehşete düşmüştür. Ölüm, insana dert olmaya başladığı andan itibaren, insan kendi doğasına yabancılaşmıştır. Epiküros’a göre de ölüm korkusunu besleyen şey doğamız konusundaki bilgisizliğimizdir. (Jones, 2006, s. 475).

Belirsizlik, insanı neye sürükler? Bu noktada her şey muğlâk imkânlar dizisidir. Tek bir şey hariç; o imkânlar arasında varlığı kesin olan yani imkânın mutlak erişeceği varlık hali: O her daim var olan bir imkân olarak kendini gerçekleştirmesi kaçınılmaz olandır. İşte bu, ölümdür. Fakat ne zaman geleceği muğlâktır. Zamansal muğlâklığı

onu her daim canlı, hareketli halde yaşamda tutar. Bu anlamda ölüm, yaşar. Çünkü o, mutlak halde gerçekleşecek bir imkân olarak insanın varoluşunda her daim hareketli-canlı halde ve en yaşamsal olandır. Ölüm, en diri yaşam kaynağıdır. Varoluşumuzun ıskalayamayacağı bir imkân ve hepimize en adil dağıtılmış realitedir. Kimse ölememezlik edemez, o her şeyi eşitler. Bu yüzden felsefe ölümü düşünmeden edemez. Bu olgudan sıçrayarak geçmek anne karnında hiç olmamış gibi doğmak kadar imkânsızdır. Sokrates, döneminde felsefeyle ilgilenenlerin çoğunun ölmek için çalıştıklarını fark etmediklerinden söz eder. Ölmek, ruhun bedenden ayrılışı ve ruhun özgürlüğünü ilan etmesidir. Burada ölüm aslında, ruhun doğumunu simgeler. Filozof için ruhun iyiliğe erişmesi, erdemler sayesinde; bedeni hazlar bu amaca engel oluyorsa, ölüm ruhun özgürlüğü olarak her filozofun ulaşmaya çalışacağı ikinci doğumdur. Sokrates bu konuda şunu demektedir: *“Yaşam ve ölüm birbirinin karşıtıysa, onlar birbirlerinden doğar; iki adet olduklarına göre de iki doğuş vardır.”* (Platon, Phaidon, 2015, s. 62). Pythagorasçılar da ruhun ölümsüzlüğünü sürekli doğuş üzerinden temellendirirler. Ölümsüz olduğuna inandıkları ruhun huzuruyla derinden ilgilenmişler; ruhun bir doğumlar döngüsünden geçtiğine ve her biri daha önceki varoluşta sürüklendiği yaşam türünce belirlenmiş çeşitli kılıklarda yeryüzünde görüldüğüne inanmışlardır. (Jones, 2006, s. 55). O halde ölüm, korkulacak bir şey değildir. Onun gelişi bunca zaman onun için çalışan biri için hüznün ve dehşet anı olamaz. Dikkat edecek olursak burada doğal olan ölüm ve ölümün ruhun kurtuluşu olduğunu bilen, onu esenlikle karşılayan bir insan profili vardır. Ölüm, beden için son noktayken ruh için ebediyete geçiştir. Bunun için ölüm, hoş buyrulur. Çünkü bunca zaman ruhunu besleyen biri için ölüm, bedenin zincirlerinden arınmışlık halidir. Burada ölümün, son olduğunun bilinci ve olağan sıradanlığındaki kabul edilmişinden öte bir başlangıcın müjdeleyicisi olarak ölümün hoş buyruluşu vardır.

Ölüm karşısında duyulan tedirginlik önemli ölçüde dinler tarafından teskin edilmeye çalışılır. Ancak dinler, başka bir dünyaya bizi bağlamak suretiyle bu dünyada gerçekleşen ve bir varoluş hali gibi düşünülen ölümü önemli ölçüde ıskalamakla ve inancın kendisinden kaynaklanan bir tatmin ile birlikte Tanrı'nın vaadini geçirmektedir. Filozof açısından bu sorunludur. Bundan dolayı, dikkat edilecek olursa ölüm, filozofun kendi kendisine sormaktan kaçınmayacağı ve kendi

ölümünü, tıpkı kendi yaşamı gibi kendi kendisine bir sorun olarak almak zorunda olduğu varoluşsal bir durum gibi görünmektedir. Hayatın anlamı sorunu olarak da düşünebileceğimiz ölüm sorunu, kendi varlığımızın ve hayatın anlamı sorunundan bağımsız değildir.

Biz bu çalışmamızda, temel olarak Varoluşçu Felsefe’de ölümün nasıl ele alındığını incelemeye çalıştık. Ancak ölüm, Varoluşçu Felsefe öncesinde hemen her filozofun kayıtsız kalamadığı bir sorun olduğu için Birinci Bölüm’de Varoluşçu Felsefeye kadar genel olarak belli başlı filozoflarda bu sorunun nasıl ele alındığını değerlendirdik. Ayrıca bu bölümde incelediğimiz varoluşçu filozoflara hazırlık olması bakımından genel olarak Varoluşçuluk ve ölüm konusundan söz ettik.

İkinci Bölüm, Kierkegaard, Heidegger, Sartre ve Camus’da Ölüm Kavramı başlığını taşımaktadır. Kierkegaard’dan başlayarak diğer alt başlıklarda sırayla Heidegger, Sartre ve Camus ele alınmıştır. Kierkegaard, varoluşçuluğun kurucusu olarak, Heidegger ve Sartre varoluşçuluğun öne çıkan iki önemli filozofu olmaları ve felsefelerinde ölüme yaptıkları önemli vurgu nedeniyle değerlendirilmişlerdir. Camus, varoluşçu olup olmadığı tartışmalı olmakla birlikte ve hatta kendisi bu durumunu kabul etmemekle birlikte, genelde varoluşçu literatür içerisinde ele alındığı ve en önemli felsefi sorun olarak, hayatın yaşamaya değip değmeyeceğini eserlerinde belirlediği için çalışmamıza dahil edilmiştir.

Sonuç kısmında genel bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE TARİHİNDE ÖLÜM KAVRAMI

1.1.Başlangıçtan Varoluşçuluğa Kadar Ölüm Kavramının İncelenmesi

Felsefe tarihinde, ruh ve beden ayrımının yapılmasıyla birlikte ölüm ve ölümsüzlük arasındaki farklılıklar da söz konusu edilmeye başlanmıştır. Öte yandan bu ayrım olmaksızın ölüm, oluş ve yok oluş kavramları altında incelenebilir. Meydana geliş ve ortadan kalkış, başlangıç ve bitiş, varlık ve oluş kavramları ölümün içinden geçtiği kavramlardır. Sokrates Öncesi Yunan Felsefesinde, felsefe doğa ya da varlık felsefesi olarak belirmiştir. İlk olarak doğa filozofları *arkhe* problemi üzerinde yoğunlaşmış, dış dünyadaki varlıkların kendisinden doğduğu ilk maddeyi belirlemeye çalışmışlardır. (Cevizci, 2012, s. 37). Doğa filozoflarına göre evrenin nedeni olan ilk madde, *arkhe*, doğanın ve doğa içindeki insanın varlığına dair bilgi vermektedir. Cassirer'e göre, "*Evrenin ilk söylenebilimsel (mitolojik) açıklamalarında ilkel bir evrenbilim'in (kozmooloji) yanında her zaman ilkel bir insanbilimi de bulmaktayız. Dünyanın başlangıcı sorunu ayrılmaz şekilde insanın başlangıcı sorunu ile birbirine karışmıştır.*" (Cassier, 1980, s. 15). İnsana ait başlangıç, onun sonuna dair anlayışı da içinde barındıracaktır. Bu nedenle Felsefe Tarihini incelemek yerinde olacaktır. Dikkat edilmelidir ki, burada ölüm konusu üzerinden irdelediğimiz konu, ilk olarak doğanın öyleyse, insanın ne olduğu sorunudur ve ikinci olarak insanın öyleyse doğanın ne olduğu sorunudur. (Thilly, 2010, s. 29).

Yunan Felsefesi Millet Okulu'yla başlatılır. Millet Okulu'nun ilk temsilcisi Aristoteles tarafından ifade edilen Thales'tir. Aristoteles *Metafizik*'indeki sözü geçen felsefe tarihi taslağında, ilk filozof olarak Thales'i ele alır. (Gökberk, 2013, s. 19). Biz de felsefe tarihinde ölüm kavramını incelerken ilk olarak Thales'i inceleyeceğiz.

Thales'e göre canlılık her yeri doldurmaktadır. Canlılık hali evrende sürekli yaşamın olduğunun kanıtıdır. Bu canlılık halini sağlayan ana madde su'dur. Felsefenin babası olarak bilinen Thales, suyu tanrısal olarak görmektedir. Su, her şeyin *arkhesi*, özü, doğası ve nedenidir. Hayat, suyun hediyesi olarak bize ve evrene sunulmuştur. Her

şey canlıdır ve tanrılarla doludur. Ölüm kavramı bu denli canlılıkla dolu evrende varlığı ifşa edilmiş bir kavram olarak ortaya çıkmaz.

Öte yandan inceleyeceğimiz bir diğer filozof Anaksimandros'a göre Thales'de olduğu gibi maddesel bir öz yoktur. Anaksimandros'a göre var olan şeylerin ilkesi *Apeiron*'dur. Anaksimandros *Doğa Üzerine* adlı eserinde tüm şeylerin *Apeiron*'dan meydana geldiğini ve yine zorunlu olarak onda ortadan kalkacağını söyler. Ortadan kalkma durumu zamanın sırasına uygun olarak işlenmiş cezaların kefaretidir. *Aperion*, hem nicelik bakımından sınırsız olan, hem de nitelik bakımında belirsiz olan anlamına gelir. (Arslan, İlkçağ Felsefe tarihi 1, 2008a, s. 98). Var olmak, hayatta olmak ve yok olmak, ölmek aynı kavram altında toplanır *Aperion* her şeyin bütünüdür. *Aperion*, maddesel bir kavram olmaktan ötedir. Oysa Anaksimenes'e göre her şeyin ana ilkesi, özü havadır. Hava canlılık belirtisi olan solukla özdeşdir. İnsanlar, hayvanlar nefes aldıkları sürece canlıdır. Nefes almaktan, solumaktan kesildiklerinde artık canlı değildirler. O halde nefes, nefstir veya ruhtur. (Arslan, İlkçağ Felsefe tarihi 1, 2008a, s. 123). Platon'un *Phaidon* diyalogunda canlılık ve ruh arasındaki özdeşliği, ölüm ile canlılığın son buluşu ve ruhun terk edişi arasındaki ilişkinin köklerini burada görülebiliriz. Canlılık, ruhun bir niteliğidir. Ölüm ile ruh arasındaki zıtlık, canlılık niteliğiyle örtüşmemesinden kaynaklanmaktadır.

Daha metafizik temellere indiğimizde karşımıza Parmenides çıkacaktır. Parmenides varlığın, sürekli ve bölünmez bir bütün olduğunu belirtir. Parmenides'e göre, varlık var olmaya başlamışsa, ya varlıktan çıkmıştır, ya yokluktan: şimdi, birinci halde kendi kendinden çıkmıştır, kendi kendini doğurmuştur ki bu yeni bir şey olmaması, ezeli ebedi olması demektir. İkinci halde bir şeyin hiçten doğacağını kabul eder ki bu da saçmadır. Aynı nedenlerden ötürü, var olan değişmez, ne de yok olur, çünkü ölüm halinde onu ya varlığa ya yokluğa geçtiğini kabul etmek, onu yokluktan meydana getirmek kadar imkânsız olacaktır. Şu halde varlık ezeli ebedidir. (Weber, 1998, s. 17). Varlık vardır. Değişim, oluş kabul edilemez. Ruhun ezeli ebedi varlığının kabulü yine bu düşüncede köklerini bulur. Yokluk olmadığına göre, birliği ve varlığı kabul ederiz. Parmenides'in düşüncelerine tamamiyle karşıt olan Herakleitos'un düşüncesinde ölüm, hayat nefesinin yahut ruhun derece derece toprak haline dönüşmesidir. Varlık yoktur, oluş vardır. Oluş için zıtların savaşı olmak zorundadır. Ölümlüler ölümsüzler; ölümsüzler de ölümlülerdir. Biri diğerinin

ölümüyle yaşar, diğerinin hayatıyla ölür. Her canlı başka bir canlının ölümünü yaşar. Bir dairenin çemberinde başlangıç ve bitiş aynıdır. Yaşayanla-ölmüş, uyanıkla-uyuyan, gençle-ihiyar aynı şeydir. Çünkü bunlar değiştiğinde onlardır ve onlar değiştiğinde bunlardır. İnen ve çıkan yol, bir ve aynıdır. Her şey akar ve sürekli değişim halindedir. (Arslan, 2008a, ss. 177-193). Herakleitos ölümün kendisini bir tür doğuş veya ölümsüzlüğe ulaşma olarak görmektedir. Herakleitos ruh için iki tür ölüm olduğunu kabul eder. Bunlar: sudan gelen ölüm ve ateşten gelen ölümdür. Ateşten gelen ölüm, gerçekte ölümsüzlüktür; çünkü ateş-ilkeye kavuşmaktır. (Arslan, 2008a, s. s 201-202). Ölüm, oluş halindeki varlığın bir parçası olarak iki şekle sahiptir. Ölümsüzlüğü barındıran ölüm evrenin arkhesi olan ateşe kavuşma halidir.

Anaksagoras'a göre ölümün anlamının daha farklı bir kategoride yer alması gerekir: Hiçbir şey *ex nihilo*(yoktan) gelmez ve hiçbir şey yok olmaz; eşya, önceden var olan tohumların bir araya gelmesiyle oluşur ve gene var olmakta devam eden bu tohumların ayrılmalarıyla ortadan kalkar. Bunun için *olmak* yerine *bir araya* gelmek, *ölmek* yerine *ayrılmak* demek uygundur. (Weber, 1998, s. 31). Ayrılış hali ölüm yerine geçmiştir. Öte yandan Empedokles'e göre ölümlü olan hiçbir şeyin ne varlığa gelmesi, ne de her şeyi alıp götürün ölümle son bulması vardır. Var olan sadece unsurların bir araya gelmesi ve birbirlerine karıştıktan sonra ayrılmasıdır. "Ölüm" şeylerin bu ritminin bir anına verilen addır. Unsurlar birbirinden ayrılınca insanlar acıklı bir "ölüm" kavramını açığa vurur. Oysa bu doğru bir adlandırma değildir. Oluş ve yok oluş mümkündür. Demokritos da, Empedokles ve Anaxagoras gibi, Felsefesine Elealıların öğretisini kendine çıkış noktası olarak alır. "Varolan" ona göre meydana gelmemiştir, yok olmayacaktır. (Gökberk, 2013, s. 36). Demokritos'a göre ruhu meydana getiren atomlar tam olarak vücutta kaldıkları sürece kendi kendimizin bilincinde oluruz; belli miktarda atom vücudumuzdan çıktığı vakit uyku ile beraber, bilinçsizlik hali gelir; hemen hemen tüm atomlar vücudumuzdan çıkıp az miktar atom vücudumuzda kaldığı vakit, zahiri ölüm olur. En sonunda, ruh atomlarının hepsi birden vücuttan ayrıldıkları vakit ölürüz. Ölüm atomları yok edemez, çünkü atom bölünemez olduğundan, özü gereği varlıktan kesilemez; ölümün yok ettiği şey, onların bir vücuttaki geçici birleşmeleridir. Bu birleşme ile meydana gelen bireylerdir. Duygu, ayrı halde bulunan atomlarda ait olmadığından ve ancak

onların beyinde ve öteki organlarda toplanmalarıyla meydana geldiğinden, ölüm duyguyu ve onunla beraber sahsı ortadan kaldırır. (Weber, 1998, s. 37).

Platon'da ölüm kavramını, doğa filozoflarını ele alırken başvurduğumuz kavramlardan daha farklı kavramlarla incelememiz gerekir. İlk olarak Platon'un ruh üzerine düşünceleri, bireyin ruhunun toplumsal doğayla bağlantılı olduğu görüşü, en önemlisi ruh-beden ayrımında ahlak felsefesinin de ortaya çıkışı inceleyeceğimiz kısma dahil olan başlıklardır. Öncelikle, şu soruya cevap vermek gerekir: Platon için ruh ve beden ne anlama geliyor?

Ruh, kendiliğinden hareketin ilk ilkesidir. Maddeye düşmüş olan ruh, maddeye hareket kabiliyeti sağlayan canlılık halidir. Bu madde, insan için bedendir. Ruh akıl, irade, iştah-arzu olmak üzere üç kısma sahiptir. Bu üç kısım kuramı *Phaidros* diyalogunda karşımıza çıkmaktadır. (Platon, 2014a, s. 20). Akıl, en üstte olandır. İrade, aklın amacını gerçekleştirebilmesi için gerekli gücü verir. En aşağı konumda arzu vardır. Arzu bedenle bağı olan kısım olarak, ruhu akılsal tarafının yönlendirmesinden alıkoyarak, onu kötü yola sevkeden kısımdır. Beden ile ruhun en keskin ayırıcı niteliği, ölüm geldiğinde açığa çıkar. Beden, ölüme mahkûmdur. Ölememezlik edemez. Çünkü doğasında ölüm vardır. Fakat Platon'a göre ruh ölümsüzdür, beden ölümü oluşu ise bilge bir insan için kaygı duyulmayacak bir olaydır. O halde ruhu için çalışan birisi, bedeninin sonlu oluşundan korku duymaz. İşte bu yüzden felsefeyle ilgilenen kişi ölmek için çalışır. Ölmek için çalışmak, ruhun erdemlere sahip olması için çalışmasıdır. Bedenin öleceğini bilmek ve ruhun ölümsüzlüğünün bilincinde olarak yaşamak, ölüm üzerine temellenen felsefenin amacıdır. Bu yüzden, "*Gerçek filozofların ölmeye hazırlanmaları ve ölümden herkesten daha az korkmaları doğaldır.*" (Platon, 2015, s. 57). Felsefecilerin asıl ilgilendikleri ruhun bedenden kurtulmasından başka bir şey değildir. Ruhun bedenden kurtulması ölümle aynı şeydir. Fakat ölüm ruhun bedenden kurtuluşunun tek yolu değildir. Hazlardan uzak bir yaşam bedenden kurtulmuş ruhun başka bir ifadesidir. Ölümden yaşam doğar. Yaşamak kadar gerçek olan ölüm, ruhun ölümsüzlüğünün de kanıtıdır. Platon'un *Menon* diyalogunda anımsama (*Anamnesis*) öğretisi ruhun ölümsüzlüğü üzerinedir. Ruh bedenden önce bir varoluşa ve bilgiye sahip olmuştur, bedenden sonra da bir varoluşa ve bilgiye sahip olacaktır; bu nedenle bilgi hatırlamanın ta kendisidir. "*Ruh tanrısal olana, ölümsüze, düşünene, sade*

olana, dağılmayana, sabit olana benzer. Beden ise insana, ölümlüye, düşünmeyene, sade olmayana, dağılana benzer". (Platon, 2015, s. 77). Öyleyse insanın tanrısal yanı ruhken; insanın "insan" yanı ölümdür. Demokritos'un ruhun tanrısal ve bedeninin ölümlü yanına vurgusu da aynı noktadandır: "*Ruhun iyilerini yeğleyen tanrısal payı yeğler; bedeninin iyilerini yeğleyen salt ölümlü olanı yeğler*". (Jones, 2006, s. 152). Platon *Yasalar*'da ruhu, kendi kendisini hareket ettiren hareket ettirici olarak tanımlar. Elbette bugünkü anlamıyla bakıldığında tanrısal bir eylemsellik içeren bir ruh tanımıdır. Fakat burada dini anlamlar yüklemekten ruha verilen bir sıfatın vurgusunu anlamamız gerekir. Bu sıfat, "kadim" oluş halidir. Ruh ölümsüz olandır. Bedenin canlılığını sağlayan ruhtur. Ruhun özünde canlı olmaklık vardır. Ruh nerede olursa olsun, oraya hayat getirir. (Platon, 2015, s. 113). Sokrates, ruhun hakikati düşünme yoluyla elde ettiğini ve kendisinde duyma, görme, acı, haz ve benzeri şeyler olmadığı zaman daha iyi düşündüğünü belirtir. O halde ruhun daha iyi düşünmesi ve hakikate ulaşması için bedenden kurtulması gerekir. Ruh bedenden ayrıldığı zaman bedenden hiç bir şey almaz. Çünkü insan, yaşamı sırasında bedenle isteyerek hiçbir ilişkide bulunmaz ve her zaman içine kapanır. Ruh bu şekilde davrandığında aslında felsefe yapıyor ve sürekli olarak kendini ölüme hazırlıyordur. (Platon, 2015, s. 78). Fakat görünen o ki Sokrates'e göre gerçekte, kimse bilmiyor ölümün ne olduğunu; insana vergi ve en büyük iyiliktir belki ölüm; ama en büyük kötülükmiş gibi korkuyor insan ondan. (Platon, 2014b, s. 35). Sokrates, ölümün kendisinde, varlığın muhteşemliğini görmeye bizi çağırma eğilimindedir. Ölüm, her türlü örtüden sıyrılmış olan ve felsefeciyeye vaat edildiği gibi beliren, Tanrısalılığı ancak cismaniliğin bittiği anda parlayan varlıktır. (Levinas, 2014, s. 23). Ruh, ideal formuna ölümle kavuşur. O halde bizi ideal olan hedefe götüren bir patika vardır (ölüm). (Strathern, 1997, s. 72). Platon'a göre de filozofun hayatı, ölüme ulaşmayı göz önünde bulunduran bir yaşayıştır; bu hayat, maddi-duyusal varlığın izlerinden ruhun temizlenmesidir. Beden ruh için bir hapisanedir; bu hapisaneden ruh kendisini ancak bilgi ve erdem ile kurtarabilir. (Gökberk, 2013, s. 62). Filozofun, vücuttan ve vücudun bağlarından kurtulmak için duyduğu istek, her zaman ve her yerde, hayatın ölümü ve ölümün yeni bir hayat doğurmasıdır; *Anamnesis*'le kanıtlanan ruhun önceden varlığıdır; ruhu İde'lere bağlayan akrabalıktır; nihayet, vücut üzerinde egemenliğidir. Ölmezlik esasen aklın imtiyazıdır. (Weber, 1998, s. 63). Gerek

Sokrates gerekse Platon için ölüm sadece bedene hastır. Ruh ise ölümsüzdür. Beden, birleşik bir varlıktır. Birleşik olan dağılır. İşte bu dağılma, bedenın ölümüdür. Ruh ise saftır. Saf olan yani birleşik olmayan dağılmaz. Bu onun ezeli-ebedi olduğunu anlamına gelir. Öyleyse ezeli varlık ruhtur ve ölüm, ruhun bedenle ilişkisini kestiğı anlamına gelir. Özellikle mağara metaforunda olduğu gibi, Platon'un metafizik görüşlerine, idealar dünyası hakkındaki görüşlerine tamamen uygun bir ruh anlayışı ve ölüm düşüncesi söz konusudur.

Tamamen metafizik bir anlayıştan daha gerçekçi bir anlayış, Platon'un öğrencisi Aristoteles tarafından dile getirilir. Aristoteles canlı bir organizmayı, örneğın bir insanı, dört unsurun bir ürünü olarak görmektedir. İlk olarak embriyonun gelişmesi için hareket noktası ve temel olan cevherdir. İkincisi, kendisine göre embriyonun geliştiğı fikir ve tür tipidir. Üçüncüsü, doğurucu fiildir. Dördüncüsü ise bu fiilin bilinçsiz gagesi, yani yeni bir insanın meydana gelmesidir. Şu halde her olgunun ve bizzat evrensel olgunun (Alem) dört türlü nedeni vardır: Madde, Fikir, Kuvvet ve Son gaye. (Aristoteles, Metafizik, 2007, s. 232). Var olmak, yokluktan varlığa doğru yönelen bir yoldan geçmez. Kuvveden fiile doğrudur. Ruh, bil kuvve hayata sahip olan doğal bir cismin *entellekheia*'sıdır. Ruh, doğal olarak organize olmuş cismin ilk fiilidir. Ruh ne maddedir, ne de maddi birleşenlerin oranıdır. O halde, ruh formdur, fiildir. Ruh, ruha sahip olma kuvvesini taşıyan şeyin fiili veya doğasıdır. (Arslan, 2007, s. s 213-214). Bedensiz ruh güç halinde (*dynamei*) var olabilir; fakat fiil halinde, gerçekte, hakikatte (*energeia*) var olamaz. Ruh, organlaşmış bir cismin *entellekheia*'sı veya ilk fonksiyonu olduğuna göre, onun görünüşleri veya sonuçları da, bu cismin ikinci fonksiyonları veya enerjileridir. Aristoteles *De Anima III* (Ruh Hakkında) eserinde insan ruhunu duyum, hayal gücü, bellek, irade olarak ayırır ve ruh da dünyada bulunan bütün şeylerin talihine boyun eğer: O da ölümlüdür (*phthartos*). Zihinde, ölümsüz ve tanrısal bir unsurun yanında, ölümlü bir kısım bulunmaktadır. Ölümlü olan kısım, bedensel izlenimlerle meydana gelen fikirlerimizin hepsini içerir. Yani zihnin aldığı, kabul ettiğı, yaratıp üretmediğı, meydana getirmediğı her şeyi içerir. Zekânın aktif olmayıp, pasif olan bütün bu tarafı, bedenın talihine iştirak eder ve onsuz düşünülemez. Bedenden ayrı tutulamaz. Yalnız aktif zihin evrenseli, tanrısal olanı tasarlayan saf akıl, ölmezlik imtiyazına sahiptir; çünkü yalnız o, özce farklı ve kendisinden ayrılabilir olduğu bedenın bir

fonksiyonu olarak açıklanamaz. (Aristoteles, 2014, s. 180). Aristoteles, ruhun bedenle olan ilişkisi kesildiğinde, yani ölümle karşı karşıya gelindiğinde, ruhun bedenden ayrı ölümsüz bir niteliğe sahip olmadığını vurgular. Bunun aksine Platon ve Descartes gibi ruhla bedeni birbirinden tamamen ayırıp iki töz olarak kabul eden görüşlerde, ruhun, bedenin ölümden sonra varlığını koruması mümkündür. Fakat Aristoteles'te olduğu gibi bedenle ruhu ayrı birer gerçeklik olarak kabul etmeyen görüşlerde, ruhun bedenle ilişkisini görmenin gözle olan ilişkisi gibi olduğu ileri sürülebilir. Nasıl göz kaybolunca görme de olmazsa, beden ortadan kalkınca ruhun varlığını ileri sürmek o kadar imkânsız olacaktır. (Weber, 1998, s. 83). O halde ölüm, beden ve ruhun ayrılmaksızın onların nitelikleri içinde yer alacaktır.

Ruh-beden ayrımında önemle değinmemiz gereken bir diğer taraf ise atomcu görüşün öne çıkan ismi Epiküros'tur. Epiküros beden olmasa, ruhun hiçbir surette meydana çıkmayacağını dile getirmiştir. Bu düşünceyle Epiküros ruhun üstünlüğünü kabul edip, bedenin varlığını ruha indirgeyen görüşe karşı çıkmıştır. Bedenin öne çıkması bazı kavramları da ortaya çıkarır. En başta haz kavramını incelemek gerekir. İnsan haza yönelmek ve acıdan uzaklaşmak ister. *“Arzulardan(hazlar) bazılarını doğal, bazılarını gereksiz ve doğal olanlardan bazılarını zorunlu, bazılarını sadece doğal ve zorunlu olanlardan bazılarını mutluluk için zorunlu, bazılarını bedenin dinginliği için ve bazılarını da tam da hayatın kendisi için zorunlu sayarız.”* (Jones, 2006, s. 469). Epiküros için dinginlik hali bize en çok faydayı getirecek olan haldir. Fakat dinginliği kesintiye uğratan iki ana kaygı, ölüm korkusu ve dünyanın doğal süreçlerine Tanrısal müdahale korkusudur (Afetler, büyük ölüm sebepleri). Bu kaygıların her ikisi de temelsiz boş-inançlardan kaynaklanır. Epiküros'un tezine göre Atomcu fiziğin esas değeri her iki kaygıyı da silip süpürmeye hizmet etmesidir. Ölüm korkusunu besleyen şey kendi doğamız konusundaki bilgisizliğimizdir. (Jones, 2006, s. 465). Ölen bir kimsenin duyduğu his, ruhun, daha sonra kuvvetlerine tam bir suretle sahip olarak uzaklaşmak üzere bir organdan başka bir organa çekilmesi değildir. Ölüm hali, zihin melekelerinin yavaş yavaş azalmasıdır. Ölüm bir kötülük hali değildir; yani ölüm, ölen için bir kötülük değildir, hatta bedenin iyiliğini yeğleyenler salt ölümlü olanı yeğler. Ölen için artık ölüm mevcut değildir; yaşayan için kötülük değildir, çünkü onun için henüz mevcut değildir. Biz varken ölüm yok demektir ve ölüm gelmişse, artık biz yok olmuş olacağız. Şu halde ölümle bizim

aramızda hiçbir temas mümkün değildir ve onun o kadar çok korktuğumuz donmuş teması hiçbir zaman gerçekleşmez. (Weber, 1998, s. 90). Epiküros'a göre ölüm, bizim için bir hiçtir, çünkü dağılan bir şeyde duyarlılık yoktur, duyarlılığı olmayan bizi kaygılandıramaz. Eğer biri ölümden, acı verdiği için değil de onun mutlaka geleceğini bilmenin acısıyla korktuğunu söylerse o bir delidir. Biz varken o yoktur; o varken artık biz olmayacağız. Ölüm ne dirileri ne de ölüleri ilgilendirir, çünkü birincilerin olduğu yerde ölüm yoktur; ikincilerin olduğu yerde artık dirilerin kendileri yoktur. (Epiküros, 2014, s. s 22;54). Epiküros, ölüm korkusunun yersizliği üzerinde durur. Yaşam, ölümü içinde asla barındırmayacaktır. O halde ölüm korkusu yaşam içinde en yersiz korkudur. Epiküros'un yanında Lucretius da ölüm korkusunun, doğal olmayan bir duygu olduğunu vurgular. Ruh, bedenle birlikte doğar, onunla birlikte büyür ve birlikte yaşlanır. Beden güçlendikçe ruh da güçlenir, beden zayıfladıkça ruhun da yetileri zayıflar. Bu nedenle bedenin ölümüyle ruhun da aynı kaderi paylaşması son derece doğal bir şeydir. (Arslan, 2008c, s. 103). Epiküros gibi Lucretius da ölüm korkusunun insanlara musallat olduğunu inanmıştır. Lucretius'a göre, her bir insan ölünce bedeninin kurda kuşa yem olacağını, yaşarken gözünün önüne getirir ve kendisi için yanıp yakınmaya başlar. Ne kendisini cesetten ayrı tutar ne de serilip yatan bedenden yeterince geri çeker kendisini, tersine o olduğunu düşünür ve öylece seyredip duran bedene kendi hissettiklerini bulaştırır. Oysa gerçekte ölüm, yaşayıp da kendine yas tutacak ya da orada durup da didik didik edilmiş veya yanıp kül olmuş olduğuna, orada yatıyor olduğuna sızlanıp dövünecek ikinci bir kendi olmayacaktır. (Jones, 2006, s. 477). O halde ölüm üzerine yaşarken tasavvurda bulunmak saçma olacaktır. Epiküros'un ölüm hakkındaki görüşleri önemli ölçüde fizik hakkındaki görüşlerine bağlıdır. Ölüm üzerine geniş bir şekilde duran filozoflardan bazıları da Stoacılarıdır.

Stoa felsefesinin kökleri *Kynik* felsefedir ve Stoacılık Hellenizmin tipik felsefesidir. (Gökberk, 2013, s. 91). Thilly'e göre Stoacılık: Materyalistik, Hedonistik ve Egoistik dünya ve yaşam anlayışlarının karşıtı olarak Sokrates, Platon ve Aristoteles'in öğrettikleri felsefedir. (Thilly, 2010, s. 112). Stoacılar ölüm olgusu üzerinde durmuşlardır. Çünkü tüm metafizik boyutundan öte ölüm insan varoluşunun bir geçekliğidir. Bununla yüzleşen insanın korkunun ötesine geçmesi gerekir. Bu öteye geçiş hali, kabullenıştır. Stoacılık, insan ve onun evrendeki yeri hakkında bir çıkır

açmıştır, denilebilir. Stoacı için vatan site olmaktan çıkmış artık dünya olarak konumlanmıştır. Bu durumda insan dünya içinde olandır. Böylece, felsefe tarihinde ilk kez “İnsanlık” ve aynı bağlamda “İnsancılık(Hümanizm)” kavramları getirilmiş olmaktadır. (Günay, 2010, s. 26). Stoacılığın İlk veya Erken dönem, Orta ve Geçiş dönemi, Son veya Geç dönemi olmak üzere üç dönemi vardır. Ölüm üzerine en geniş metinler: Epiktetos ve Marcus Aurelius eserlerinde görmekteyiz. Epiktetos ve M.Aurelius, Son Dönem stoacılığın temsilcileridir. Stoacılık, bu son dönemde bir yandan bir ahlak felsefesi, yaşama sanatına ilişkin kural ve öğütler içeren hayat kılavuzu olma özelliğini korurken diğer yandan bir tür kurtuluş öğretisi, bir çeşit felsefi din olma niteliğine bürünmüştür. (Arslan, 2008c, s. 167).

Ölüm, Stoacı filozoflar için bir korku, dehşet ya da mutsuzluk kaynağı değil, yaşamın anlamının içinde olan bir kavramdır, yani bir nevi yaşam felsefesi olarak düşünülmüştür. Ölüme atfedilen anlam, felsefe temelinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Felsefenin başlıca ilgisi, insan olmanın ne olduğu sorusu, insan varoluşunun doğası ve anlamıdır. Kuşkusuz ölüm ya da ölüm kavramı çerçevesinde toplanan kayıp, keder, korku gibi deneyim ve duygular insan yaşamı sürmenin ne olduğu ve anlamıyla ilgilidir. İnsan yaşamı da ölümün merkezî olduğu bir yaşamdır. (Malpas, Jeff, & C.Solomon, 2006, s. 16). Stoacı filozoflarının ölüm üzerine düşüncelerinin temeli, ölüm korkusuna karşı; ölümü kabullenme ve felsefi yaşama uygun şekilde yaşayarak (doğaya uygun yaşayarak) ona meydan okumaktır. Öyleyse doğaya uygun yaşam, Stoacıların ortak amacıdır. Yaşam, ölümü gerektirir. Çünkü her canlı bir gün ölecektir. Ölüm, doğanın bir kanunudur. O halde doğa kanununa karşı gelmek nasıl anlamsızsa, ölümü kabullenmeyip, ondan korkmak o kadar anlamsızdır. Değişmeyecek olan bir yazgı vardır. Bu yazgı, insanın evrende her canlı gibi ölümlü olduğu gerçekliğidir. Geç Dönem Stoacıları olan Seneca’ya göre ölüm ve yaşam karşıt değildir. Çünkü ölüm, yaşamın mutlak sonucudur. Ölüm içinde kimseye imtiyaz tanımadığı bir zorunluluk barındırır. Adaleti ile eşitlik arasındaki bağ ölüm üzerinden tesis edilebilir. Ölüm herkese adil olarak gelecek ve böylece herkesi yaşanan dünyadan kesilme anlamında eşitleyecektir. O halde “*Ölüm; adalettir, eşitliktir.*” (Seneca, 1999, s. 85). Seneca’ya göre korkularımızın sebeplerinin ayrımını yapamayız. Her zaman korkularımızın gerçek sebebi ile görünen ya da ifade ettiğimiz sebepler farklılık gösterir. Bu farklılığı en açık şekilde ölüme duyduğumuz

korkuda görebiliriz. İnsanlar ölümün kendisinden değil, ölüme dair ürettikleri düşüncelerden korku duyarlar. Oysa ölüme hepimiz aynı mesafedeyiz. O halde durmaksızın korku halinde olmamız gerekecektir. Yaşamın her anında ölümden soyutlanmak imkansızdır. Korku, bizi ölüme hapseder. O halde ölümden korkmak yerine, ölüme alışmak; özgürlüğe hazırlanmak demektir. (Seneca, 1999:78). Seneca'ya göre iç huzur ve özgürlük ölüme alışmaktan geçer. Bu alışkanlığı sağlayacak olan ise felsefedir. Felsefe mutluluğun kaynağını, bu temelde bize sunmuştur.

Epiktetos, Geç Dönem Stoacıların ikinci büyük filozofudur. Epiktetos derslerinde Sokrates'in karşılıklı konuşma yöntemini kullanmış ama kendisi de Sokrates gibi yazılı eser bırakmamıştır. (Arslan, 2008c, s. 211). Söyleşiler adını taşıyan eser, öğrencisi Flavius Arrianus'un tuttuğu notlardan derlenmiştir. Stoacı etikle sorumluluk düşüncesini, kendisinin ahlaki kişilik (Phronesis) kavramına dayanan bir özerklik ve içsel özgürlük düşüncesine dönüştürmek için çalışmış olan Epiktetos en çok tutku, istek ve arzulardan bağımsızlık anlamında özgürlüğün ve değişmez bir kader yoluyla belirlenmiş bir dünya karşısında tevekkülün önemine vurgu yapmıştır. (Cevizci, 2012, s. 152). Epiktetos'a göre mutluluğa ulaşma yolu olarak ahlaki yaşamı seçmek gerekir. Çünkü bu doğrultuda özgürlüğe, bilgiğe ulaşırız. Ona göre özgürlük, iç dünyamıza çekilmektir, dış dünyada olup bitenlere karşı iç dünyamızı korumak ve doğaya uygun yaşamaktır. İnsan ölüm gibi kaderinin getirdiği birçok şeye karşı kayıtsız olmalıdır. Fakat insan iradeye sahip bir varlık olarak, kontrol edebileceği davranışları ve arzuları vardır. Asıl olması gereken, iç huzur ve akla uygun olmayan duygular ya da tutkular karşısında, kişinin güçlü olup bağımsızlığını kazanmasıdır. Düşünceler ve inançlar, çoğu zaman yaşanan duyguları ve yaşama bakış açısını da değiştirecektir. Bu nedenle Epiktetos, insanları üzenin eşyalar ve olaylar olmadığını; ama bunlar yönünde edindikleri düşünceler olduğunu belirtir. Şu örneği de bu yargısına ekler:

“Ölüm bir yıkım değildir. Bir yıkım olsaydı, Sokrates'e de böyle görünenecekti. Ama ölümün yıkım olduğuna inancımız, işte asıl yıkım budur. Bu yüzdendir ki, üzüntülü ve yaslı olduğumuz zaman kendimizden başka; düşünce ve inançlarımızdan başkasını suçlandırmamalıyız.” (Epiktetos, 1967, s. 20).

Ölüm tabiatın bir kanunu olarak her canlı için olağan olandır. Yıkım olması bu nedenle de düşünülemez. Epiktetos kendi ölümünü de bu olağanlıkla karşılayacağını belirtir. “*Saati gelince öleceğim. Ama kendisine verileni geri veren bir adam gibi öleceğim.*” (Epiktetos, 1967, s. 50). Tabiat içinde olağan olan bir gün insanın da ölecek olmasıdır. İnsan için ölmek bu noktada felakettir. Başak için sararıp olgunlaşmak ve biçilmemek ne ise insan için de ölmek odur. (Epiktetos, 1967, s. 76). İnsan doğası içinde ölümü barındırır. Er ya da geç bir gün ölümün geleceğini bilmek zaten beklenen bir misafirin gelişi olacaktır. Zamanı bilinmese de geleceği bilinmektedir. Ölüm bize ne ile oyalanırken baskın verecektir? Çiftçi tarla işiyle, bahçıvan bahçesiyle, tüccar alışverişiyle uğraşırken ölüm gelecektir. O zaman ölümün davet ettiği kişi hangi işe dalmış bulunacaktır? Epiktetos, bu soruya cevap verir: “*Bütün yüreğimle bu son anda ölümün ben irademi bilirken bulmasını dilerim.*” (Epiktetos, 1967, s. 97). Dünya uğraşlarının içinde gelecek olan ölüm sanki olağan değilmiş gibidir. Oysa işler, ölümün tam tersine olağanlığında devam etmektedir. Bilinmesi gereken her doğan varlığın öleceği, süresiz olmadığıdır. İnsan; saat günün bir parçası olduğu gibi, bir bütünün parçasıdır. Saat gelir ve geçer. İnsanlar da gelir ve geçer. İster sıtma ile, ister su ile boğulma olsun, ölümlerin hepsi eşittir. (Epiktetos, 1967, s. 75).

Epiktetos, ölüm üzerinde oluşturulan yanlış düşünceleri değiştirmek ister. Çünkü korku bu düşünceler sayesinde gelişir. Ölüm korkusu insanın özgürlüğünü elinden alır. Çoğu insan sürgünü ya da zindanı ölüm yerine seçmeye razıdır. Bu durum da Epiktetos’un dile getirdiği seçim hakkının olmadığıdır. “*Ölümü daha güç sanıyorsun ne aldaniş! Ölümü sürgünden daha tatlı sanıyorsan; sana, seçme hakkını kim verdi?*” (Epiktetos, 1967, s. 49). Ölüm seçim tanımaz bu nedenle Diogenes’in de belirttiği gibi: “*Bir insanın özgürlüğünü korumasının tek yolu, hiç üzülmeyen ölmeye hazır olmaktır.*” (Epiktetos, 1967, s. 117). Özgürlük, ölümü olağanlaştırıp onu bir korku unsuru yapmamaktan geçmektedir. İnsan, doğasına uygun olanı yapmasıyla; ona aykırı olanı reddetmesiyle ancak ahlaki bir varlık olur. Özgürlük, aynı zamanda bu ahlaki yoldan geçecektir. Çünkü Epiktetos’a açısından özgürlük, iç dünyayı dış dünyada olup bitenlere karşı korumaktan, doğaya uygun yaşamaktan başka bir şey değildir. (Cevizci, 2012, s. 153). Epiktetos’un *Düşünceler ve Sohbetler*’in deki ölüm kavramını daha da geliştirip, o içeriği destekleyen bir filozof Marcus Aurelius’dur.

Ölüm üzerine düşünceleriyle öne çıkan, Roma Stoacılığının son temsilcisi Marcus Aurelius, Platon'un filozof-kral idealinin tarihte gerçekleşmesinin ilk örneği olarak; Doğu'ya yaptığı seferde Atina'ya uğrayarak orada Platoncu, Aristotelesçi, Epikürosçu ve Stoacı dört felsefe okuluna yeni kürsüler kurmuş bir hükümdardır. Marcus Aurelius Stoacı ana temalar üzerine yoğunlaşmıştır. Bu temalar: Evrenin, eşyanın birliği, sürekli değişme, evrensel determinizm veya kader, tanrısal inayet, toplumsal işbirliği, insanın gelip geçiciliği ve ölümün kaçınılmazlığıdır. (Arslan, 2008c, s. 215).

İnsan hayatının süresi bir andan ibarettir. Dünyadaki herkes, sıradan halk, filozoflar hatta hükümdarlar da ölecektir, ölmüşlerdir. Bu nedenle dünyevi şeyler, gelip geçici olup değersizdir. O halde yapılması gereken ise zamanın çok önemli küçük anını doğaya uygun bir şekilde yaşamak, olgunlaştığında kendisini taşıyan toprağı kutsayarak, kendisini meydan getiren ağaca şükran duyarak, toprağa düşen bir zeytin tanesi gibi dünyadan sessizce ayrılmaktır. (Aurelius, 2014, s. 67). Marcus Aurelius *Düşünceler*'de kendi kendisiyle konuşma halindedir ve kendisine öğütler vermektedir. Ölüm ve ona dair kanılar eserinin neredeyse tümüne hakim olan konudur. *"Ya ölüm, nedir ölüm? Ölüm, mantıksal çözümlerle, başlı başına ele alınacak olursa, onunla ilgili bütün fanteziler dağılıp gider, ölümün doğal bir olaydan başka bir şey olmadığı anlaşılır."* (Aurelius, 2014, s. 43). Ölüm doğal bir olgudur. Hatta ona göre faydalıdır da. Ölüm sayesinde insan, doğasının gereği olanı görecektir. Ölüm ve felsefe arasındaki bağ, işte bu noktada şekillenir. Yaşam, sürekli bir döngünün, akışın olduğu yerde başlar ve yaşamın bir parçası olan ölüm bu döngünün parçasıdır.

"Bedenimize ait olan her şey akan bir ırmaktır, ruhumuza ait olan her şey de salt düş ve yanılmazdır; yaşamımız yabancı bir ülkede savaş zamanı ve yolculuktur, ölümden sonraki ünümüz ise unutuluştur. Bize koruyacak ne kalıyor geriye? Tek, biricik şey, felsefedir." (Aurelius, 2014, s. 45).

Yaşam, akış halinde bir yolculuktur ve bu yolculukta bizi koruyacak yoldaş felsefedir. Ölüm bu yolculukta bize başka nasıl bir anlam yükleyecektir? Marcus Aurelius bu soruya Epiktetos'un elimizde bulunan eserinin içinde olmayan ama kendisinin Epiktetos'dan alıntılındırdığını belirttiği bir sözle cevaplar. *"Bir ölünün*

ağırlığını taşıyan kırılğan bir ruhsun sen." (Aurelius, 2014, s. 66). Yaşam, hep ölümün ağırlığını bilerek yaşamaktan geçer ve dinginlik içinde sürdürülecek bir yolculuk ancak felsefe sayesinde gerçekleşebilir. Bu yolculukta Herakleitos'un şu sözünü her zaman anımsamak önemlidir: *"Toprağın ölümü suyun doğuşu; suyun ölümü havanın doğuşu; havanın ölümü ateşin doğuşudur ve bunun tersidir."* (Aurelius, 2014, s. 67). Doğum ve ölüm bu döngüsellikte yerini alacaktır. *"Bir etkinliğin, bir girişimin, bir yargının sona ermesi bir duraklama, bir tür ölümdür, kötülük değildir."* (Aurelius, 2014, s. 126). Yine Marcus Aurelius'a göre insan için çocukluk, ergenlik, gençlik, yaşlılık dönemlerindeki her değişiklikte bir önceki dönemin ölümüdür. Her bir değişiklik bir ölümdür. Doğum gibi ölüm de doğanın bir gizemidir: aynı öğelerin birleşip ayrışma halidir. O halde evren değişimdir, yaşam ise kanıdır. (Aurelius, 2014, s. 59). Ölüm, yaşam süresini ortaya çıkarır. Öyleyse zaman bu değişimin içinde farklı bir anlama sahip olacaktır. Marcus Aurelius, zaman kavramını *"bir an"* olarak insan yaşamının içine yerleştirir. Ona göre zaman şu şekilde anlaşılmalıdır:

"Üç bin ya da bunun on katı bile yaşasan, hiç kimsenin yaşamakta olduğu yaşamdan başka bir yaşamı yitirmediğini, yitirmekte olduğu yaşamdan başka bir yaşam yaşamadığını aklından çıkarma; bu nedenle en uzun yaşamın da, en kısa yaşamın da sonu aynı yere varır. Çünkü şimdiki zaman herkes için aynıdır, bu nedenle geçmekte olan da aynıdır; bunun için de yitirilen, bir andan başka bir şey değildir. Aslında hiç kimse ne geçmişi ne de geleceği yitirir, çünkü sahip olmadığı bir şeyi yitiremez." (Aurelius, 2014, s. 44).

İnsanoğlu için zaman sadece bir andır. O halde bir an için bunca korku ya da bunca telaş, heyecan boşunadır. Dinginlik, bu anın ruhu olması gerekir. Ölüm korkusu bu nedenle saçmadır. Geçmiş ve gelecek içinde her şeyin yok olduğu sonsuz bir uçurumdur. Önemli olan şimdi'dir. Öyleyse şu anı doğayla uyum içinde geçirmek, sonra da yaşamını dinginlik içinde bitirmek en doğrusudur. Herhangi bir anda ölmek korku yaratacak bir durum değildir. Ona göre : *"Tanrılardan biri sana yarın ya da en geç öbür gün öleceğini söylerse, o günün yarın ya da öbür gün olması senin için çok önemli değildir; esi bulunmaz bir ödleğilsen; hem sonra, arada çok büyük fark yoktur."* (Aurelius, 2014, s. 67). Epiküros'ta olduğu gibi Stoacılıkta da ölüm düşüncesi önemli ölçüde ahlak ve fizik görüşlerine bağlıdır.

Felsefe tarihinde Antik Felsefe ile Modern Felsefe arasındaki yaklaşık bin yıllık dönem Ortaçağ Felsefesi adı verilmektedir. Teolojik konu ve problemlerle ilgilenen bu felsefe kendi içinde bir bütünlüğe sahiptir. (Cevizci, 2012, s. 174). Öncelikli olarak ölüm konusu üzerine tüm ortaçağ filozofları gibi Ruh-Beden ayrımı temelinde yaklaşan iki filozof Augustinus ve Boehme'nin düşüncelerinden bahsetmek uygun olacaktır. Augustinus ölüm kavramını akılsal olmayan maddi dünyanın üzerine yerleştirir. Ölüm, akıl niteliğine sahip olmayan cismin niteliğidir. Ona göre:

“Ruhun ölmezliği, onun da akla sahip olan tabiatının bir sonucudur. Akıl vasıtasıyla, ruh ezeli ve ebedi hakikatle doğrudan doğruya birleşme halindedir; o kadar ki ruh ve hakikat adeta yalnız bir ve aynı cevher oluştururlar. Ruh için ölmek, zorla hakikatten ayrılmak olacaktı; ama bu zoraki ayrılığı meydana getirmek için, hangi sonlu varlık yeter derece kudretlidir?” (Weber, 1998, s. 132).

O halde beden arzulara, zaafılara sahip olarak ezeli ve ebedi bir dünyanın hakikatinden pay almaz. Ruh, akılsal bir doğaya sahiptir. Bu nedenle ölüm onun için yoktur. Ruh ölümsüzdür. Orta Çağ filozoflarının dini temelde şekillenen düşüncelerinde öte dünya inancı ruhu, bedenden hep ayrı konuma yerleştirmiştir. Bu hakim düşünce, beden isteklerinin maddi fenomenlere karşı, ruhani dediğimiz duysal kategorilerce tanımlanamayan kutsalları yüceltmıştır. Ölüm, çok önemli noktadır. Korkuların silkelendiği yer dinin vaat ettiği ölümsüz olan dünyadır. Augustinus gibi Boehme'de beden-ruh düalizmi üzerinden açıklamalarını genişletir.

Boehme'ye göre canlı olan her şeyde Ruh-Beden ikililiği vardır. Niteliği bulunmayan, ne tatlı ne acı, ne sıcak ne soğuk, ne iyi ne kötü olan, ölüdür. Ölümde birbirinin aynı olan bu iki karşılıklı prensibin kavgasını Boehme, istinasız bütün varlıklarda görüyor: yeryüzündeki varlıklarda, meleklerde ve bütün varlıkların özü olan Tanrıda. (Weber, 1998, s. 195). Ona göre *“Bir insan dünyaya geldiği andan itibaren, ölmek için yeterince yaşlıdır.”* İnsan varlığını her bir adımda özü olan Tanrıda bulacaktır. Ölüm ve yaşam bu özü içeren anlamda kendine yer bulabilir. Ortaçağ merkezi düşüncesi Tanrı üzerine inşa edilmiştir. Tanrı her alandadır yaşam ve ölüm bu noktada bir ve bütündür.

Ortaçağın ardından Rönesans fikir dünyası sanat üzerine şekillenmiştir. Gelişen insan yetileri doğayı keşfetmeye ve onun sırlı yapısını çözmeye başlamıştır. Mistik

düşünceler gelişirken, bilimsel ve sanatsal çalışmalar ilerleme kazanmıştır. Tarihimiz, kendini kendiliğinden var etmemiştir; bizim yaratımımızla ve kazanımlarımızla, edimlerimizle dünden bugüne aktarılarak meydana gelmiştir. Bugünün büyüklüklerini dünün çocukları yaratmışlardır. Mezopotamya toplumlarında kötü ruhları kovmak için geliştirilen yöntemler hekimlik sanatını var etmiş, falcılık usulleri gökbilimi yaratmıştır. Ortaçağ Filozofları filozof taşıma ararken kimyayı kurmuştur. Bunda rastlantıdan çok arayışı, imgelemin usa destek oluşunu, ışık tutuşunu görmek gerekir. Newton çekim yasasını elmanın düştüğünü görerek değil, düşüşün koşullarını düşünerek bulmuştur. (Timuçin, 2011, s. 6). Rönesans modernite öncesi çağlardan moderniteye geçişin, kısmen gerçekleşebildiği bir dönem olarak, Batının düşünsel ve kültürel gelişiminde bir uğrak noktasıdır. Tüm büyüsel düşünce ve pratikleriyle okültizmin yoğun olarak yaşandığı bir dönem olması nedeniyle, gerçek anlamda modern insanın inşasının ve modern bilimin 17.yüzyılın ürünü olarak değerlendirilmesi gerekir. Rönesans bir çözülüş ve arayış çağı olarak içinde çeşitliliği barındırır. Bir yanda Aristoteles'i yeniden inceleme tasarıları geliştiren Peripatetikler, diğere yanda bütün mistik - büyüsel teorileri ve pratikleriyle Hermesçilik ve Yeni Plâtonculuk yer alır. Bir yanda insan üzerine aşırı vurgusuyla hümanizm öte yanda bitmek tükenmek bilmez doğa araştırmalarıyla saf natüralistler bulunur. Büyük sanatsal atılımlara birçok düşünce akımı ve kültürel değişim eşlik eder. Rönesans döneminde ölüm ve yaşam kavramları mistik düşüncelerin içinde yer alır. Ölümsüzlük fikrinin temelleri doğanın gizemi içine yerleştirilir. Bu anlamda yaşam kadar ölüm de Rönesans Döneminde mistik anlamlar yüklenen bir kavram halini almıştır.

Zaman içinde Rönesans döneminin aşırıya kaçan öğeleri bir bir elenmiştir: simya kimyaya, astroloji astronomiye, büyü ise deneye dönüşerek ve gizemli Pisagor sayı-dizgesi, matematik için zemin oluşturmuştur. (Thilly F. , 2007, s. 12). Böylece 17.yüzyılda yeni kültürün çok önemli ögesi olarak karşımıza, “*matematik dille ifade edilen fizik bilimi*” çıkar. Mekanist doğa anlayışı öne çıkar. Doğa bir makinedir ve bilim de bu makineyi kullanma tekniğidir. (Günay, 2010, s. 46). İnsan (makine hayvan-otomat) bu mekanik dünyanın bir parçası olarak kendini bulur. Böylece 17.yüzyıl felsefe tarihinin merkezinde temel bilimler ve deneysel bilim alanları yerleşmiştir. Pascal, Descartes, Leibniz, Hobbes, Spinoza gibi filozoflar, 17.Yüzyıl

düşünce akımının içinde ölüm kavramına bir şekilde farklı kavramlarla ilişkilendirerek değinmişlerdir.

Pascal'a göre, "*insan bir kamıştır, doğadaki en zayıf şeydir, ama düşünen bir kamıştır. Onu ezmek için bütün bir evrenin silahlanması gerekmez. Bir buğu, bir damla su onu öldürmeye yeter. Ama evren onu ezerse insan yine de kendisini katleden evrenden daha asil olacaktır, çünkü öldüğünü ve evrenin ondan daha güçlü olduğu bilecektir. Evren bunların hiçbirini bilmez.*" (Pascal, 2011, s. 67).

Ölümünün farkında olan insan ve bunun bilinciyle yaşayacak olan güçlü olacaktır. Pascal, Tanrı inancıyla birleştirdiği düşüncelerinde ölümü bir acizlik olarak görmez. Bunun için ölüm korkusu yersiz olacaktır. Descartes, Pascal gibi ölüm kavramını insan üzerinden analiz eder. Canlılık ve evren ile insan arasındaki ilişkide ölümün yerini ortaya çıkarmak ister.

Descartes, ölüm kavramını beden ve ruh ayrımı üzerinden ele alır. "*Cisim, ruhun olmadığı her şeydir; ruh, cisiminde bulunan her şeyin tam inkarıdır. İki cevher birbiriyle tamamıyla uyumsuz haldedir, tamamıyla birbirine karşıttır; cisim mutlak olarak ruhsuzdur; ruh, mutlak olarak maddi olmayandır. O halde ruhla beden arasında bir birleşme'den söz bile edilemez. Birleşmeyi düşünmek onları bir ve aynı şey kabul etmektir.*" (Weber, 1998, s. 220).

Descartes, ruhu ve bedeni birbirinden keskin şekilde ayırır. Canlı bedenle cansız beden aynıdır. Ölü beden, fonksiyonunu yitirmiş yahut durmuş bir makine gibidir. Bedeni makine sayan Descartes, ölü bedeni de bozuk bir saate benzetmektedir. Bedenin yok olmasından sonra ruhun yok olmadığını varlığını devam ettirdiğini dile getirmiştir: İnsan bedeni kolayca yok olabilir, ama zihin veya düşünen ruh, mahiyeti ve doğası gereği ölümsüzdür. "[b]eden, doğası gereği her zaman bölünebilir ancak ruh hiçbir şekilde bölünemez (...)" (Descartes, 2016, s. s 76-86). Descartes'in beden-ruh arasındaki keskin ayırmada ölümü, insanın akılsal yanını öncelik kılarak önemsizleştirmiştir. Descartes'in metafiziksel yorumlarına, Hobbes daha çok toplumsal analizler ekleyerek ölüm kavramına değinmiştir.

Hobbes, klasik görüş olan insanın toplumsal bir hayvan olduğu düşüncesine uzak bir düşünce ortaya koyar. İnsanlar güç elde etmek için ve var olan güçlerini artırmak için sürekli çatışma halindedir. Bu bakımdan, güç savaşı yaşam savaşını da içermektedir.

İnsanın eylemini yönlendiren en temel eğilim ölüm korkusu ve kendini koruma isteğidir. Hobbes'un betimlediği dünyada insan sürekli tehdit altındadır. Kendini koruma ve ölüm korkusu varoluşsal bir nitelik taşır. Çünkü bütün diğer isteklerin gerçekleşmesi, insanın varlığının korunmasını gerektirir. O halde Hobbes'un doğa durumu, herkesin kendini koruma ve tutkularını tatmin etme gücü ve bu gücü artırma isteği bakımından sürekli çatışma içinde oldukları durumdur. (Günay, 2010, s. 55). Çatışma bu anlamda ölümle sürekli burun buruna gelme halidir. Bu doğal süreç insanın güç isteğinden doğmaktadır. Ölüm ile güç arasındaki bağ, insanın varlığını koruma içgüdüsünden gelmektedir.

Leibniz'e göre ölüm ancak ezeli ve ebedi hayatın bir bunalımdan, monadın sonsuz gelişmesinde bir aşamadan ibarettir. Afşar Timuçin'in *Metafizik Üzerine Konuşma*'nın çevirisinde yazdığı önsözde aktardığına göre E. Boutroux *monad* konusunda bize şunları söyler: "*Gerçek olarak basit olmakla monadlar doğal olarak ne başlayabilir, ne de bitebilirler. Çünkü doğal doğumlar ve ölümler bir katışmadan ya da ayrışmadan başka bir şey değildir. Başlangıçları ancak bir yaratılma, bitişleri de bir yok olma olabilir*" (Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, 1999, s. 48). Leibniz doğum ve ölüm arasındaki süreci şu şekilde açıklar: Doğuş dediğimiz şey, gelişmeler ve çoğalmalardır: ölüm dediğimiz şey, kapanmalar ve azalmalardır. Tam anlamıyla ne doğum, ne ölüm vardır ve denebilir ki yalnız ruh değil, fakat makinesi bedeni çoğu kez kısmen mahvolmakla beraber, hatta hayvan da yok olmaz. Akıl sahibi ruhlara gelince, şimdiki hayattan çıkınca onların "daha büyük sahne"ye geçecekleri kabul edilebilir. (Leibniz, *Monadoloji*, 1935, s. 16). Leibniz insan ve hayvan arasındaki temel farkta ölüm düşüncesini açıklamıştır. Spinoza'ya göre de özgür ve akıl sahibi olan varlığın ölümü, canlı olan diğer varlıkların ölümünden farklıdır. Bu minvalde ölüm üzerine düşüncelerini genişletir.

Spinoza özgür bir insanın hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmemesi gerektiğini belirtir. Fakat bu ölümü düşünme hali aslında hayat hakkında derin bir düşünmedir. Bilgelik yolu buradan geçmektedir. "*Hür bir insan, yani yalnız Aklın emrine göre yaşayan insan ölüm korkusu ile yönetilmiş değildir, fakat doğrudan doğruya iyi olanı ister, yani aslında faydalının aranması ilkesine göre etki yapmak, işlemek, yaşamak, varlığını korumak ister; bundan dolayı, hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez, onun bilgeliği hayat hakkında bir derin düşüncedir.*" (Spinoza, 2009, s. 249). Özgürlük,

yaşam dolu olmaktan geçer ki bu ölümden asla ayrı düşünülemez. Spinoza'dan sonra ölüm hakkında en belirgin düşünceler Kojeve'in Hegel okumasında karşımıza çıkacaktır.

19.Yüzyıl felsefesini incelediğimizde özellikle ölüm kavramının yavaş yavaş insan bilinci ve yaşamıyla birleşerek incelediğini görürüz. Ölüm konusunda bize özellikle Çağdaş Felsefede önemli karşılıkları olacak olan fikirler sunan Hegel'in düşünceleri oldukça önemlidir. Kojeve'in, Hegel okumasına göre, ölüm olgusu ya da kendisinin bilincinde olan insansal sonluluğun koşulsuz kabul edilmesi, tüm Hegel düşüncesinin ilk kaynağıdır. İnsan, ölümün her zaman bilincinde olan, ölüme çok kez özgürce kabullenen ve kimi zaman kendini bile bile öldüren bir varlık olarak "ortaya çıkar". Hegel'in ele alıp irdelediği insan, biricik gerçek antropolojik gelenek olan felsefe-öncesi Musevi-Hıristiyan geleneğinden ortaya çıkan insandır. (Kojeve, 2001, s. 117). Hegel'e göre, "tinsel" ya da "diyalektik" varlık, zamansal ve sonlu olmak zorundadır. Aşkın Dünya insandan bağımsızdır; bu dünya insana bağımlı değildir ve insana, bir kez verilmiştir. Zamansal sınırlandırılması olan insan ise, bunun tersine bu Aşkın Dünyaya mutlak olarak bağımlı olmak zorundadır. İnsanın bu yeryüzünde yarattığı Tarihsel Dünya, ezeli ebedi Öte Dünyanın, mekânsal ve zamansal doğadaki bir yansımasından başka bir şey değildir. Ölüm, insanın yeryüzündeki doğal ve insansal dünyanın bütünleştirici ögesi olmaklığını ortadan kaldıran bir şey olarak düşünülmüştür. (Kojeve, 2001, s. 119). İnsanın, tarihselliği veya diyalektikliği ancak ölümünün gerçekliği olgusuna dayanır. Bu nedenle Tinsel ya da Diyalektik Varlık ölüm olgusundan ayrı düşünülemez. Sonluluk tarihselliğin uğrak noktasıdır. Tin, "hakikatini ancak, kendinin mutlak bir yırtılış içinde bularak elde eder." Çünkü Tin söylemle açığa-vurulmuş gerçektir. (Kojeve, 2001, s. 134). Tinin hakikatini açığa vurduğu uğraklardan biri de ölümdür. Ve bu açığa vuruş en gerçekçi olandır. Hegel'e göre, Varlığın söylemsel açığa-vuruluşu ancak, açığa-vuran ya da konuşan varlık özce sonlu ve ölümlüye olanaklıdır. Dolayısıyla Hegel'in "diyalektik" ya da antropolojik felsefesi, son çözümlemede, *bir ölüm felsefesidir*. (Ya da başka bir deyişle, bir tanrıtanımazlık felsefesidir.) (Kojeve, 2001, s. 122). Hegel'in göz önünde tuttuğu Tinin, özce sonlu ve ölümlü olduğudur. Böylece tanrı-bilim, içine ölüm fikri sokularak antropolojiye dönüştürülmektedir. (Kojeve, 2001, s. 167)

Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nde ölümü öncelikli olarak "doğal olumsuzlama" olarak tanımlamaktadır. *"Yaşam nasıl bilincin doğal koyuluşu ya da olumlanması ise, (mutlak) olumsuzluk olmaksızın bağımsızlık ise, gene öyle, ölüm de bilincin doğal olumsuzlanması, bağımsızlık olmaksızın olumsuzlanmasıdır."* (Hegel, 2011, s. 126). Hegel bilincin serüveninde ölüm ve yaşamı karşı karşıya getirir. Yaşamın tanımı *"mutlak olumsuzluk olmaksızın bağımsızlık,"* ölümün tanımı ise *"bağımsızlık olmaksızın olumsuzlama"*dır. Yaşam *"bilincin doğal olumlanması"* iken, ölüm de *"bilincin doğal olumsuzlanması"*dır. (Kılıçarslan, 2016, s. 24). Ölüm, insansal, insanlaştırıcı ve insan oluşturunucudur. (Kojeve, 2001, s. 140). İnsan bilinç sahibi varlıktır. Ölüm karşısındaki bilinç diğer canlılardan insanı ayırt etmektedir. Yaşam hayatta kalışın bilinçli olmuş halidir. Ölüm ise bu bilinci oluşturan temel kavramdır. İnsan doğa ile bağına tinin serüveninde ilişkilendirir. Bu süreç doğal olumsuzlamayı da içinde barındırır. Yani ölümü içinde barındırır.

Canlı olan varlıkların bozulup-çürüyüp-ölmesiyle ile insanın ölmesi arasında içeriksel farklılıklar vardır. Hegel bunu vurgular. İnsan ölümlü olduğu sürece bireyseldir. Bilinç ölümle karşı karşıya gelecek ve Tinin "olumsuz gücünü" deneyimleyecektir. İnsan, -sonlu ya da ölümlü olmasaydı, kendisini olumsuzlayamazdı ya da aşamazdı. İnsanın, insansallığı içinde tenleşmiş olduğu hayvanın sonluluğunu önkoşul olarak içerir ve dolayısıyla, insanın kendisinin ölümünü de önkoşul olarak kapsar. (Kojeve, 2001, s. 14). İnsan, ölmek zorunda olduğunu bilen özel ve bir varlıktır. Ve bu varlık kendi ölümünün bilinci olduğu için, hakiki insansal varoluş, ölümün var oluşan bilincidir ya da kendinin bilincinde olan bir ölümdür. İnsan canlılığıyla hayvansal, bilinciyle insansal düzlemin içinden geçer. Bilinçli ölüm kavramı insanı birey haline yani özgür hale getirir.

Hegel'in Köle-Efendi diyalektiğinde köle ölümün bilincinde olan mücadeleyi yaratmaktadır. Mücadele, ölümün farkındalığı sayesinde başlar. Kölenin çalışması mücadele içinde ölümle kurulan ilişkiyi göstermektedir. Ölüm korkusu bu mücadele de harekete geçiren duygudur. Fakat bu korku halinden arınmak gerekmektedir. Çünkü Tin kendi hakikatini korkuya karşı yaptığı mücadele ortaya koymaktadır. *"Tinin hayatı, ölüm karşısında korkuya kapılan ve kendini yakılıp yıkılmaktan koruyan hayat değildir, ama ölümü üstlenen ve onda, kendisini koruyup sürdüren hayattır. Tin, kendi hakikatini ancak, kendisini mutlak yırtılışın içinde bularak elde"*

eder.” (Hegel, 2011, s. 106). Canlılığın bitişine dair korkuya karşı mücadele Tinin hakiki mücadelesidir. Hegel, Tinin hakikatini gösterdiği ölüm kavramı üzerinden ölümü açıklamıştır. Öte yandan sistematik temeller üzerinden değil de ölümü, yaşam iradesinin bir yansıması olarak gören Schopenhauer, ölüm kavramını başka bir bakış açısıyla incelemiştir ve eserlerinde konu olarak ele almıştır.

Schopenhauer’a göre ölüm, felsefenin gerçek ilham perisi ve esinleyici gücüdür ve bu sebepten dolayı, Sokrates felsefeyi ölüme hazırlık olarak tarif etmiştir. (Schopenhauer, Hayatın Anlamı, 2014, s. 5). **Ölümün Anlamı** adlı eserinde Schopenhauer, başlangıcı diyaloglardan oluşturur. İlk diyalogda hayat-ölüm ve ölümün sonrası arasındaki çelişkili ilişkiye vurgu yapar: “*Bana kısaca söyleyin, ölümden sonra ne olacağım ben? Açık ve kati: Her şey ve hiçbir şey.*” (Schopenhauer, 2012, s. 39). Tabiat için ölüm yok olur. Bu yok oluş içinde korku barındırmaktadır. Ölüm korkusu her türlü bilgidен bağımsızdır. Çünkü hayvanlarda da ölüm korkusu vardır ama ölümü bilmezler. Doğan her şey daha başından bu korkuyu dünyaya beraberinde getirir. Böyle bir korku *a priori* yaşama iradesinin ters tarafıdır ve hepimiz o yaşama iradesinin bir parçasıyız. (Schopenhauer, 2012, s. 50). Ölüm, irade için farklı bilinç yani zihin için farklı anlam içermektedir. Ölüm, öznel bakımdan sadece bilinci ilgilendirir. Ölüm zihni ilgilendirmesine rağmen ölüm korkusunun kaynağı iradedir. Ölüm korkusunun kökü doğrudan **irade** de bulunur; o iradenin temel ve asli özünden kaynaklanır ki orada irade bilgidен bütünüyle yoksundur ve bu sebepten ötürü kör yaşama iradesidir. (Schopenhauer, 2012, s. 108). Schopenhauer ölümü, yaşama iradesiyle olan ilişkide olabilecek en büyük kötülük olarak nitelendirir. Ölüm, yaşama iradesinin ve daha da özeldе onun için temel ve elzem olan bencilliğin tabiatın akışı içinde aldığı büyük tazirdir; ve varoluşumuz için bir ceza olarak düşünülebilir. Ölüm, maddi-hissi hazla doğumun birleşip oluşturdukları düğümün acıyla sancıyla çözülmesidir; o şiddetli yıkımdır ve hakiki tabiatımızın temel hatasını dışarıdan haykırır: Büyük uyanıştır ölüm. (Schopenhauer, 2012, s. 124). O halde doğum ve ölüm yinelenmesine son söz olarak Schopenhauer şu yorumu getirir: “*Doğum neyse ölüm de odur; iki farklı istikamette çizilmiş aynı çizgidir. Eğer evvelki gerçekten hiçlikten ortaya çıkmaysa sonraki de gerçekten yok olmalıdır.*” (Schopenhauer, 2012, s. 91).

İnsanın akılsallığı üzerine temellenen düşünce akımlarının ağırlık gösterdiği yüzyıllarından ardından, 20. yüzyıla gelindiğinde ölüm bir felsefi düşünce ve mesele olarak yeniden keşfedilmiştir. Hatta Ölüm, Çağdaş Alman Varoluşçular Karl Jaspers ve Martin Heidegger ile birlikte, insan varoluşu ve gerçekliğe dair yapılan yorumların merkezine oturmuştur. (Gray, 1951, s. 118). Bu nedenle bu yüzyılın koşullarını ve düşünce temellerini incelemek gerekir. Ölüm kavramına bütüncül yaklaşabilmek için tarihsel ardılığı göz önünde bulundurursak, varoluşçuluğun ölüm üzerine düşüncelerini daha detaylı anlayabiliriz.

1.2.Genel Olarak Varoluşçuluk ve Ölüm

Batı Felsefe Tarihinde önemli bir uğrak olan ve günümüzde hala daha etkileri süren Varoluşçuluk (*Existentialisme*) teriminin, öncelikli olarak Sartre tarafından dile getirildiği düşünülmektedir. Öte yandan kimi felsefe tarihçileri, varoluşçuluğun modernitenin ürettiği bir felsefe akımı olmadığını, bütün bir felsefe tarihini içine alan ve tarihsel olarak her dönemde kendini gösteren düşünce akımı olduğu görüşündedirler. Bu görüşe göre Sokrates ve Stoacılarla başlayıp, Augustinus'dan Pascal'a bu düşünce gelişme göstermiştir. Kierkegaard'la birlikte varoluş kavramı modern anlamda ilk defa kullanılmaya başlanmıştır. Kierkegaard, insan ile Tanrı arasındaki kesilen ilişkiyi yeniden kurmak ve gün yüzüne çıkarmak için bir imkân olarak gördüğü varoluşçuluğu, teolojik yönelimsellikle açıklamaya çalışmıştır. Böylece modern anlamda Varoluşçuluk, 20.Yüzyıl fikir dünyasında yer almaya başlamıştır.

20.Yüzyıl düşünce dünyası, bir felsefi akım olarak varoluşçu felsefenin doğuşudur. Bu dünya savaşların, yıkımların, umutsuzlukların, hastalıkların, ölümün, çaresizliğin dünyasıdır. Bu dünya insanın, kapı ardı ettiği, kaçtığı, varlığını insan rasyonelliğinden ayırdığı dünyadır. Modernitenin ürettiği insan, içinde bulunduğu toplumsal kimliği sorgularken, bireyselliğin varlığını keşfetme yoluna girmiştir. 20. Yüzyıl insanı haklı duyusal taleplerinin boşlukta asılı kaldığı ve bu nedenle kendi sosyal kimliğinin büyük ölçüde sorgulanır olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. (Margot, 2004, s. 211). Ekonomik, askeri, siyasi ve toplumsal krizlerin içinde arayış

halinde olan bilinç, tüm rasyonel zemini kaybetmeye başlamıştır. Varoluşçuluk bu karmaşanın çocuğudur.

Asım Bezirci Sartre'ın *Varoluşçuluk* kitabının önsözünde Weil'in görüşlerini dile getirmiştir. "Weil'e göre: *Varoluşçuluk bir bunalım, Mounier'e göre umutsuzluk, Hamelin'e göre başkaldırı, Marcel'e göre özgürlük, Lukacs'a göre idealizm (düşüncülük), Benda'ya göre usdışıçılık (irrationalisme), Foulquié'ye göre saçmalık felsefesidir*". (Sartre, *Varoluşçuluk*, 2015, s. 7). Ritter'e göre 20.Yüzyıl filozofları ve sanatçıları çağının yitirme problemini ele almışlardır. Bu yitirme insanın tüm rasyonel ilerleyişi karşısında aldığı yenilgileri gözler önüne sermektedir. İnsan varoluşu üzerine vurulmuş en büyük darbe, yine insanın modern dünyada esir kaldığı alanlardan gelmiştir. Ritter'e göre

"Günümüzü geçirdiği sarsıntılar, devrimler insanın manevi güvenliğini yitirmesine mal oluyor. Bir zamanlar insan içinde yaşadığı dünyayı kendi öz dünyası gibi duyardı; kendini güvenlik içinde yere göğe bağlı bilirdi. Ama o zamanlarla kıyaslanırsa bugünün insanı, köklerinden kopmuş gibidir(...)Sanki varlığını elde tutamaz bir hale gelmiştir(...) onun için, bize yer, ayaklarımızın altında kayıyormuş gibi geliyor. Batı insanının başına 'müthiş bir iş geldi': Bu insan, geçmişle olan bağlarını yitirdi. Geleneğe bel bağlamaz oldu, her türlü otorite dağıldı, bağlar çözüldü. İşte günümüzün ana belirtisi bu yitirim, bu tehdit altında oluşturu. Varoluş felsefesi de bu durumda doğmaktadır." (Ritter, 1954, s. 4). Böylesi bir yitimde tarihsel olan bir felsefe vardır.

Varoluşçu felsefeyi keskin çizgilerle tanımlamak mümkün değildir. Hatta onu tanımlamak yerine her varoluşçu filozofta ortak olan düşünce temellerini tespit etmek gerekir. İnsanın somut yaşamını ele alan ortak noktalar, bireysellik, özgürlük, saçma, hiçlik, ölüm, fırlatılmışlık, kaygı, bulantı kavramlarından geçmektedir. Varoluşçuluk, "insan" olmaklık içine ilişkin varlık sorunuyla ilgilenmiştir. Felsefe yapmanın kökleri insandadır. İnsanın tarihselliği, özgürlüğü, yaşamı, sonluluğu, yabancılaşması, kaygısı, düşüşü, dünyaya fırlatılmışlığı, terk edilmişliği, zamansallığı içinde varlık sorunu üzerinde düşünülebilir.

Varoluşçuluğa göre felsefenin birincil sorunu “insan varoluşu” dur. Bir bakıma varoluşçu felsefe, “*İnsan felsefesinin fikirler ve şeyler felsefesinin aşırılığına karşı gösterdiği bir tepki*”dir. (Mounier, 1986, s. 44).

Modern düşünce temelini kesinlik algısında bulmaktadır. Bu kesinlik, genellemeler ve tümelleri kapsayacak bir alanı içine alır. Fakat Varoluşçu filozoflar bu kesinlik algısında kırılış yaratmışlardır. Bireysellik daha ön plana çıkmıştır. Varoluşçu düşünce, bireyselliği merkeze alarak her bireyin kendi varlığını açması gerektiğine vurgu yapmaktadır. (Çüçen K. , 2015, s. 15). Endişe, ölüm, sahte ile gerçek "Ben" arasındaki çatışma, kitleler içinde yüzü olmayan kişi ve Tanrı'nın ölümü tecrübesi gibi konular, nadiren analitik felsefenin konuları olmuşlardır. Oysa bunlar, hayatın da konularındırlar. Tüm bireyselliğiyle insan karşımızdadır. İnsanlar gerçekten ölürler ve yaşamları boyunca gerçek ile sahte "Ben"leri arasında mücadele edip dururlar ve nevrotik endişenin zirveye çıktığı öyle bir çağda yaşamaktadırlar. Tüm bu haliyle ve bireyselliğiyle insan, felsefenin ana teması haline gelmiştir. Bu nedenle Varoluşçuluk, oldukça ümitsiz soğuk savaş yıllarında ortaya çıkabilmiş ve yeni yaratıcı sayılabilecek en iyi harekettir. (Barret, 2003, s. 15). Bu yaratıcılık, somut olanı gözler önüne serer. Foulquie'a göre varoluşçu düşünce somut olanı öne çıkarmıştır. Varoluşçuluk, her şeyden önce, asıl gerçeğe dönmektir. “*Varoluşçuluk özlere, olabirlere, soyut kavramlara ilgi duymaz: Matematik düşüncenin tam karşıtıdır, ilgisi var olana, ya da daha doğrusu var olanın varoluşuna dönüktür.*” (Foulquie, Varoluşçunun Varoluşu, 1998, s. 39).

Egzistansiyalizm, felsefeyi doğuş noktasından temellendirmek ister. İnsan, Egzistansiyal düşüncenin merkezidir. Bu sebeple Egsiztansiyalistler Sokrates'in “kendini bil” sözü ile hareket ederler. (Magill, 1992, s. 21). Kendini bilmek, bireyin en şahsi deneyimleriyle kendini keşfetmesidir. Bu keşif, sadece kendi olmağını gerektirmektedir. Varoluşçuluk, böylesi bir bireyselliği ve özgürlüğü talep eder. Çünkü varoluş serüveninin ilk önceliği buradadır. İnsan, ancak kendini tanıyıp kendini bilirse dünyayı anlamlandırabilir. O halde dünyayı anlamak, somut olana inmektir. Somut varoluş, insan olmağı açığa çıkartır.

Varlık sorunu insan olmağı, insan olmağı içine ilişen varlık sorunu ile bağlantılı olan varoluşçuluk, somut zemin üzerinde şekillenmiştir. Bu somut zemin, insanın en

üçra noktalarında kalan varoluş mücadelesini de içine alır: Bu mücadele, sanayi devrimiyle göçler alan şehirler, sınıflaşmış ve yaşam stili değişmiş topluluklar, savaşlarla yüzleşen çocuklar, ölümün sıradanlaştığı gündelik hayat, yabancılaşma, dünya içinde olmaklığın girdaplarında varoluş bulantısı, saçmanın farkındalığı ve uyumsuzluğa doğru yolculuk serüveni gibi zeminlerde ortaya çıkar. Varoluş felsefesi, ne soğuk ve nesnel bir teorik tavır içindedir ne de bizi çevreleyen dünyaya karşı güven ve yakınlık gösteren yaşam felsefesi gibi sıcak bir tutum takınır. Varoluş felsefesi için belirleyici nokta, insanın hayatında tecrübe ettiği kasvet ve sıkıntılar olmuştur. (Bollnow, Varoluş Felsefesi, 2004, s. 67). Bu durum, varoluşçuluğun, içinde bulunduğu dönemin havasını soluduğunu göstermektedir. Varoluşçuluk, boğuntular yaşayan dönemin çocuğudur. Ve “*Felsefe, hep tarihteki çöküşlerin, devrimlerin meydana geldiği dönemlerde uyanıp gelişmiştir. Nerede bir devir temelini kaybedip sürekli olanı, kalıcı olanı aramaya başlamışsa orada felsefe doğmuştur. O halde felsefe içinde yaşadığımız zamanın durumunu dile getirir.*” (Ritter, 1954, s. 5). İnsan için içinde yaşadığı zamanın durumu, bir varoluş durumudur. Ama varoluşun kendisi “*bir durum değil, bir edimdir; olabilirden gerçeğe geçiş etkinliğidir.*” (Foulquie, 1967, s. 54). Varoluş sürekli edimler dizisinin gerçeklikle buluşmasıdır. Bu nedenle her bir insanın zamansal olarak şimdi ve buradaki-varlığına; dünya-içinde-varlık olarak varoluş içinde anlam veren kendinin ve varlığın kavranmasına *varoluşsal* denir. (Collette, 2006, s. 69). Sartre göre, Varoluşçuluk şunu der: “*Ancak eylem içinde, iş içinde gerçeklik vardır*”. Hatta daha da ileri gider: “*İnsan kendi tasarısından başka bir şey değildir; kendini yaptığı, gerçekleştirdiği ölçüde vardır; yani hayatından, edimlerinin (fillerinin) toplamından ibarettir!*” diye ekler. (Sartre, Varoluşçuluk, 2015, s. 80). Bochenski’ye göre Egzistansiyalist filozofların ortak yanı, hepsinin de, her birisinin ayrı olan tarifi güç egzistansiyalist bir yaşantıdan hareket etmeleridir. Bu, Jaspers’te varlığın kırık dökük oluşunun anlaşılması, Heidegger’de “ölüme koşuş”un tecrübesi, Sartre’da bulantı (*Nausee*) dir. Egzistansiyalist filozoflar yaşantıdan yola çıktıklarını hiçbir zaman inkar etmezler. Bundan dolayı Egzistans felsefesi çok şahsi bir yaşantının damgası taşır. (Jaspers, 1981, s. s 10-11).

Brehier’e göre varoluşçuluğu şöyle tasvir eder: Hemen farkına varıyor ki, “insan” varoluşçu kitapların gerçek konusunu oluşturur. Bu insan, soyut varlık değil, en

somut varlığı içinde ele alınan, dünyada ve diğer insanların arasında günlük hayatını yaşayan ve bu günlük hayatında doğan bütün tasarılarıyla ve kaygılarıyla birlikte ele alınan insandır. Fakat aynı zamanda düşünceli bir hayat yaşayan insandır ki, yaşayan ve aynı zamanda düşünen bu insan, günlük işlerin oyalanmasından kurtulunca, kendisini kuşatan yokluğun sıkıntısını duymaktadır. Çünkü bu yokluktan niçin ve nasıl çıktığını anlamaz ve ancak ölmek için var olduğunu ve ölümün varlığını tekrar yokluğa götüreceğini görür. (Brehier, 1966, s. 117). Klasik felsefenin sorusu olan, "Niçin yokluk değil de bir şeyler var?" sorusu insanın yoklukla nesnel tarzda karşı karşıya gelmesini sağlasa da; varoluşçulara göre asıl önemli olan, yoklukla öznel bir karşılaşmadır. Yoklukla öznel karşılaşma, birey insanın varoluşunun anlamıdır, kendi varoluşuna duyduğu tutku ve yok olma korkusuyla ilgilidir. (Gündoğdu, 2007)

Varoluşçu felsefe tarihseldir ve aynı zamanda karşı çıkışların tarihidir. Varoluşçu felsefe, bir karşı çıkış, başkaldırı felsefesidir. Bu nedenle varoluşçu felsefenin ne olduğunu anlamak için neye karşı olduğunu, başka bir deyişle ne olmadığını açıklamak gerekmektedir. (Çüçen K. , 2015, s. 22). Varoluşçuluk, sistemli bir felsefi düşünce zeminini barındırmaz. Yaşanan anda, süreksiz olanda kavrayabiliriz ve bu anlamıyla da varoluş, boğuntunun ta kendisidir. (Bozkurt, 2003, s. 113). Egzistansiyalizm, insan tarafından ortaya atılan bir muhalefetin çığlığı olmuştur. Nitekim Kierkegaard'ın Hegel'e olan itirazı, bu çığlığın şiddetini gösterir:

"İstediğiniz her şeyi boşuna söyleyeceksiniz, ben, sizin sisteminizin bir mantıkî safhası değilim. Ben varım, ben hürüm. Ben benim, bir bireyim ve bir kavram değilim. Hiçbir soyut fikir benim şahsiyetimi ifade edemez; geçmişimi, halimi, (şu andaki durumumu) bilhassa geleceğimi belirleyemez, bilkuvve mevcudiyetimi tüketemez (épuiser). Hiçbir akıl yürütme beni, hayatımı, yapmış olduğum seçimleri, doğumumu, ölümümü açıklayamaz. O halde felsefe için yapılacak en iyi bir şey var, o da, evreni aklîleştirmekten (rationaliser) vazgeçmek, dikkatini insan üzerinde toplamak ve insanın varoluşunu olduğu gibi tasvir etmektir. Önemli olan tek şey budur, kalanı boştur". (Veneaux, 1994, s. 9).

Kierkegaard'ın ifadesiyle dile gelen, rasyonalizme tepki, hemen bütün varoluşçularda göze çarpar. Çünkü varoluşun sistemi, rasyonel olarak kurulamaz. O, tasvir edilir.

Varoluşçu temaların en önemlileri arasında “ölüm” kavramı gelmektedir. Bollnow’a göre ölüm meselesi önemli bir noktada durmaktadır. Çünkü: “*Varoluş felsefesi iç tutarlılığını sağlamak için ölümü, insan varlığının önemini ortaya koyan en mühim olgu olarak kendi insan anlayışlarının merkezine yerleştirmek zorundaydı. Felsefe tarihi boyunca neredeyse tamamen ehemmiyetsiz görülen ölüm, Varoluş felsefesi tarafından asli manası içinde yeniden keşfedilmiş oldu.*” (Bollnow, Varoluş Felsefesi, 2004, s. 77).

Varoluşçu düşünürlerden, Ateist olanlar ve bir dini temel içinde inancıyla düşüncelerini birleştirenler ölüm kavramına farklı yönden yaklaşmışlardır. Ruhun ölümsüzlüğüne dair fikirler ya da ölüme yönelik yüklenen varoluşsal anlamların metafizikle birleşmesi bir inanç temelinden beslenen düşünceler olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Kierkegaard, Marcel ve Jaspers açısından ölümün bir Hıristiyan için ne anlama geldiği çok önemlidir. Sartre ve Camus ise Ateist düşünce temelinde ölüme ve yaşama hiçbir inançsal bağ yüklemeyen anlamlandırmışlardır. Heidegger ise iki keskin düşüncenin ötesinde; metafiziksel temelde, ölüme doğru varlık oluşumuza ve tüm varlık imkanları arasında ölümün en hakiki imkan oluşuna vurgu yapmıştır. “*Varoluş felsefesinde insanın kendi ölümüyle kastedilen, varlığı noktasal olarak hayatta olmamaya dönüştüren ve her hangi bir zamanda yaşanan bir olay değildir. Ölüm, belli bir zamana yayılan yaşamdan kopma olayı da değildir. Esas olan, bu olayın bugün ve halihazırdaki yaşamım için ne anlam ifade ettiğidir; ölümlle ilgili bilgiyi yaşama uygulayan dönüştürücü kuvvettir.*” (Bollnow, Ölüm Sorunu, 2013, s. 163). Ölüm, içinde kendilik barındırmaktadır. Hiç kimse bu kendilik halini devralamaz. Tolstoy’da dönemin yaşamını vurguladığı *İvan İlyiç’in Ölümü* adlı eserinde bu durumu çarpıcı biçimde gözler önüne sermiştir: “*İlyiç’in durumu kötüydü. Bu doktoru da, belki de hiç kimseyi ilgilendirmeyen bir meseleydi. Kötü durumda olan oydu.*” (Tolstoy, 2015, s. 41). Ölmek üzere olan kişi, yaklaşan ölümün korkusunu üzerinde taşımaktadır. O halde Varoluşçuluk, kendilik halinin bu denli özgür, öznel ve kendine has yaşanan bir hali yani ölümü göz ardı edemez.

Ölüm, içinde hakikati barındırır. Bu hakikat somut varoluşuyla insanın en mahrem bireyselliğini ortaya çıkarır. Bu nedenle sahip olduğum tek hayatım ve sahip olduğum tek ölümüm vardır. Hakikat bu anlamda kendi Benin içinde kendini

gösterir. İnsanın varoluş serüveni yaşamı ve ölümüyle bir dizgeyi tamamlamaktadır. Doğum ve ölüm aynı döngünün içinden çıkar.

Cioran'a göre: "*İnsanlar, en nazlı ölçütlere göre sınıflandırılabilir: mizaçlarına göre; eğilimleri, düşleri ya da salgı bezlerine göre... Kravat değiştirir gibi fikir değiştirilir; zira her fikir, her ölçüt, dışarıdan, zamanın biçimlenişlerinden ve tesadüflerinden gelir. Fakat kendimizden gelen, kendimiz oları bir şey vardır; görünmez, ama içsel olarak teyit edilebilir bir gerçeklik; her an kavranabilen ve hiçbir zaman kabullenmeye cesaret edilmeyen ve ancak tüketilmeden önce gündeme gelen uygunsuz ve ezeli bir mevcudiyet: Ölümdür bu, hakiki ölçüt odur...*" (Cioran, Çürümenin Kitabı, 2013, s. 15).

Somut ve bireysel olana odaklanan bir felsefe, öncelikle insan sorunu çerçevesinde şekillendiğinde zorunlu olarak insan hayali ve onun varoluşunu anlamayı kendisine hedef olarak seçer. Varoluşçuluk da, bu hedefi kendisine seçen ve bireysel ve sanat alanına yöneldiği için de bütünüyle insan hayali ve varoluşunu tasvir eden bir felsefe olarak vücut bulur. Bu şu anlama gelir: İnsana ait olan her şey, onun varoluşuyla birlikte ortaya çıkar. Zira "*Varoluş özden öncedir.*" Ölüm de, bu varoluşun bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Her ne kadar, ölümün bir yaşam deneyimi olmadığı, varoluş ile ilişkilendirilmesinin imkansız olduğu dile getirmiş olsa da varoluşçu filozoflar açısından ölüm yönünde bir varlık olarak insan, bütün yönleriyle ele alınmadığı takdirde anlaşılabilmekten uzak kalacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

KIERKEGAARD, HEİDEGGER, SARTRE VE CAMUS'DA ÖLÜM KAVRAMI

2.1.Kierkegaard'da Ölüm Kavramı

“Varoluş” kavramını ilk olarak Kierkegaard kullanmıştır. Bu anlamda o, varoluşçu felsefenin ilk temsilcisidir. Kierkegaard ve Nietzsche bir düşünür olmanın ötesinde zamanlarının birer tanığıdır. Bu tanıklık şunu ifade eder: “*Zamanlarının sırrı sürdükçe zamanın kendisinin itiraf etmeyeceği şeyin acısını da çeken tanıklar.*” (Barret, 2003, s. 19). “Danimarkalı Sokrates” diye anılan Kierkegaard Sokrates’in “kendini bil” düsturuna bağlanarak yürüyen düşünürdür. Bireyciliğin dışına çıkmayan ve düşüncesini ferdi varlığının içten oluşu üzerinde toplayan subjektif düşünürdür. Sartre’da “*Pozisyonsuz Düşünce*” Marcel’de “*İkinci Düşünce*” isimleriyle ifade edilen düşünce şekli Kierkegaard’ın “*Sübjektif Düşünce*”sinin aynısıdır. (Magill, 1992, s. 12). Kierkegaard, nesnel düşünmenin önüne öznel düşünmeyi getirir. Öznel düşünce soyutlamalar ve genellemelerin ötesinde somut ve gerçek varoluşu içinde taşır. Nesnel düşüncede kişisel tutkular, sevgi, nefret, ilgi yani kısacası her içten olan bireysel varoluş halleri yoktur. Öznel düşünen, kendi gerçek varoluşunun iç yönünü ortaya koyarak felsefe yapar. Bunun için nesnel düşüncenin temsili olan “soyut düşünür” Hegel’e karşı çıkmıştır. Çünkü varoluş somut, öznel ve uyanık insanın yaşamıdır. Varoluş, irrasyonel olandır. Onu kavramlarla kavrayamayız. (Akarsu, 1994, s. 194). Kierkegaard için “*İnsan, sonuç olarak varoluşa çıkacak bir şekilde akıl yürütmez, varoluştan yola çıkarak sonuca varacak şekilde akıl yürütür.*” (Kierkegaard, Tanrı’ya İhtiyaç Duymak, 2016, s. 89). Sistem Felsefesinin en önemli filozofu olan Hegel’in düşüncelerini, insanın bireysel ve somut varoluşunu göz ardı ettiği için eleştirmiş ve reddetmiştir. Kierkegaard zamanının Hegelci atmosferine karşı mücadele etmiş ve aklın mideye indirmek üzere olduğu şeyin, aslında-somut, kişisel ve sonlu insani varoluşumuz olduğunu görmüştür. (Barret, 2003, s. 163). Kierkegaard, felsefeyi geleneksel olan sağlam çerçevelerinden çekip çıkartmayı amaçlamıştır. Filozoflar bizzat kendileri sahneye

çıkmalı, kendi yaşamları dışında eser bırakmaya razı olmayı reddedip, kendi yaşamlarını eser yapmaya yönelmeleri gerekir. Böylece akılsızlığa içkin bir akıl, kendini bağlayarak özgürlük olan bir özgürlük fikrini ileri sürebilirler. (Collette, 2006, s. 19).

Kierkegaard'ın düşüncelerini anlamak için öncelikle insan anlayışını incelemek gerekir. Objektif bakış açısıyla soyut kavramlara sığınan insan anlayışını reddeder. Birey olan ve somut varoluşuyla tüm öznelliğini ortaya koyan bir insan anlayışını benimsemiştir. Bu nedenle varoluşçu felsefenin ana hatlarını ilk olarak Kierkegaard'da görebiliriz. Varoluş felsefesinde varlık sorunu insan olma sorunuyla bağlantılıdır. Felsefe yapmanın kaynağı olarak insan varoluşu, sonluluğu yani ölümü, zamana bağlı oluşu ve tarihselliği içinde, yeni bir düşünme tutumu ile ele alınmıştır. (Bozkurt, 2003, s. 115). Egzistansiyalist okulun kurucusu Kierkegaard aşağı yukarı şöyle konuşmaktadır: *“Hiçbir akıl yürütme beni, hayatımı, yapmış olduğum seçimleri, doğumumu, ölümümü, açıklayamaz. O halde felsefe için yapılacak en iyi bir şey var, o da, evreni akıllaştırmekten (rasyonaliser) vazgeçmek, dikkatini insan üzerinde toplamak ve insanın varoluşunu olduğu gibi tasvir etmektir.”* (Veneaux, 1994, s. 2). İnsanı olduğu gibi tasvir etmek, insanın somut her halini gözler önüne sermektir.

Kierkegaard, kompleks yapısıyla insanın varoluş aşamalarını inceler. İncelemesinde temel problemi olan Hıristiyanlık içerisindeki Hıristiyan oluş halinin de sorgulanmasını yapmaktır. Kierkegaard'a göre varoluş üç aşamadan geçmektedir. Çünkü insan bir sentez varlığıdır. Bundan dolayı da tek aşamalı bir varlık olarak düşünülemez. Varoluşun üç aşaması estetik varoluş, etik varoluş ve dini varoluş olarak sıralanır. Varoluş aşamaları birbirine bağlıdır. Estetik varoluşu geçmeden etik varoluşa geçmek mümkün değildir. Varoluş, bu temelde sıçrama kabul etmez. Estetik varoluş aşamasında insan, gündelik hayatın onu sunduğu zevk ve tatmin duyguları doğrultusunda yaşar. Etik varoluş aşamasındaki kişiden kendi varoluşuna bakış açısıyla ayrılır. Çünkü temelde amaç ve istekleri basit çıkarlar etrafında şekillenir. Etik varoluş, Kantçı ahlakın, Kant insanının kişileşmesidir. (Veneaux, 1994, s. 19). Yani toplumsal ahlak kategorisinin bireyselliğin içine geçmesidir. Etik varoluş alanı, namuslu ve doğru vazifenin gerçekleşmesine adanmış ciddi bir hayattır. Dini varoluş aşaması birey ve Tanrı arasındaki ilişkide her türlü engelin, aracılığın yok olduğu

aşamadır. Üç varoluş aşamasının her birisi tutkusu ile belirlenmiştir. Kierkegaard bunları: *Zevk almak*(jouir), *davranmak*(agir), *sevmek* olarak belirtmiştir. Bu tutkular, ister kader önünde, kanun önünde, günah önündeki bir iç sıkılması (angoisse) şekli ile olsun, isterse nihayet insan tarihinin büyük etaplarından biri olsun: Putperestlik, Yahudilik, Hıristiyanlık, varoluş aşamalarının tecrübeleridir. (Veneaux, 1994, s. 19). Kierkegaard “Yaşam yolunun durakları/evrelerini” bir binanın değişik katları olarak görülmemesi gerektiğini belirtir. Estetik düzeyden etik düzeye çıktığımızda, alt katı tamamen arkada bıraktığımız anlamına gelmemektedir. Varoluş aşamasının ilk evresinde yüzleşmesi gereken ölüm orada durmaktadır. O gelmesi mukadder olan ölüme karşı kararlılıkla ve bilinçle kendisini ve yaşamını tercih eder; bu kararlılık ve bilinç dolayısıyla onun seçimi yaşamının önünde ve arkasında uzayıp giden muazzam hiçliğe karşı, sonlu acı kaynağının bir parçasıdır. Estetikçi, seçiminin bu karanlık zemininde durmak istemeyebilir; fakat bu zemin, Tolstoy’un ifadesiyle onunla yüzleşmesek bile, kesinlikle oradadır. (Barret, 2003, s. 168).

Estetik evre yaşamın güzelliklerinin yaşandığı evre, etik evre erdeme ulaşılan evre olmasına karşın dinsel evre erdemin ötesindeki varoluşun gizeminin özü olan aşkın, sonsuz yanıyla bağlantı kurulmasıdır. Kendini ortaya koyan gücün, Tanrının karşısına çıkmaktır, her şeyi kaybetmeyi göze almaktır, varlığını inanca kurban etmektir. Erdemli insan inançsız olduğunda meydan okuyan biri olduğu için umutsuzluğu sürmektedir. Çünkü ölüm onun için bir sondur, sonsuzluğa ulaşamamaktır. Sonsuzluğa inançla ulaşan ve ölümü bir geçiş olayı olarak değerlendiren dinsel evredir. (Kierkegaard, 2004, s. 5).

Dini yaşamı seçmek beraberinde birçok fedakarlık istemektedir. Kierkegaard etik ve dini varoluş arasındaki seçimi *Korku ve Titreme*’de ele almıştır. Çünkü Tanrı ile birey arasındaki ilişki en güzel İbrahim’in içinde olduğu çelişkide ifade edilmiştir: “İbrahim, kudreti nedeniyle büyüktü; kudretinin nedeni güçsüzlüğüydü. Bilgeliği nedeniyle büyüktü; bilgeliğinin nedeni akılsızlığıydı. Umudu nedeniyle büyüktü, umudunun biçimi delilikti. Sevgisi nedeniyle büyüktü; sevgisi kendisine nefretiydi.” (Kierkegaard, 1990, s. 49). Kierkegaard’a göre, gerçek anlamda doğru bir “Hristiyan olmak, bir sonuca varmış olmak değil, bir seçim yapmış olmaktır.” (MacIntyre, 2001, s. 21). Seçmek bireyin, özgürlüğünün özüdür. Ve öznel hakikat bu öz içinde belirir. Kierkegaard felsefesinin merkezinde iki yönlü özgürlük tanımı vardır. İnsanlar,

varlıkları seçme yetenekleri bakımında istisnai olarak özgürdürler, seçme zorunluluğu tarafından da yine istisnai olarak bunaltılırlar. Özgürlüğün bu çift yönü, kaygılı korku ya da salt korku haliyle birleşir. “*Kaygılı korku, belirli bir şeye atfedilmeyen ve aynı anda hem korkutan ve hem de çekimleyen bir korku hissi olarak tecrübe edilir.*” (West, 1998, s. 169). Kierkegaard için kaygı, bir yazgıdır. Yasak, Adem’i kaygıya sürüklemiştir, çünkü özgürlüğün olanağı onda yasak ile uyanır. Yasağın sözünü, yargının sözü izler: “Artık ölümden kurtuluşun yok.” Doğal olarak, Adem ölmenin ne demek olduğunu bilmez. (Kierkegaard, 2002, s. 23). Ondan önce ölüm kavramının içeriği insan için doldurulmamıştır. Öte yandan, dehşete kapılmasını ve korkuyla karşı karşıya gelmesini önleyen bir şey de yoktur. Bu dehşet, bir şeye yöneliktir. Böylece var olan yazgısı ölüm onda kaygı olarak ortaya çıkar. “*Ölüm kaygısı, doğum kaygısına karşılık gelir. Ölüm bir dönüşümdür. İnsan, ölüm anında kendini sentezin en uç noktasında bulur. Tin, ölmesi olanaklı olmadığı için, yoktur, ama beklemek zorundadır, çünkü beden ölümü zorunludur.*” (Kierkegaard, 2002, s. 44). “Olmamak” tan “olmak”a geçiş doğumdaki geçiştir. Zaten olan kişi doğamaz, ama yine de doğar. (*yeniden doğuş*). (Kierkegaard, 2013, s. 12). Ölüm, bu anlamda ıstırap duyulacak bir şey değildir. Bu anlamda ölüm, bir bekleyişin sonucu olmaktan çıkmış, bir geçiş halini almıştır. Kierkegaard, ölüme yönelik kaygının, korku ile aynı içeriğe sahip olmadığını belirtmiştir. Ölüm yönelik kaygı, insanın sentez bir varlık olarak kendi en uç noktasına dair duyduğu kaygıdır. Kendi sınırına yönelik bir kaygıdır.

Kierkegaard’a göre ölüm, yaşamın içindedir ve bir Hıristiyan için son olmaktan çok geçiş anlamına gelmektedir. Hıristiyan için ölüm bile yaşama bir geçiş yoludur. Böyle düşünüldüğünde hiçbir bedensel hastalık onun için “ölümcül hastalık” değildir. Ölüm, hastalıkları sona erdirir, ama kendi içinde bir son değildir. Ama “ölümcül hastalık”, kendisinden sonra geriye hiçbir şey bırakmadan ölümlerle son bulan bir hastalık demektir. Ve asıl umutsuzluk budur. (Kierkegaard, 2013, s. 9). İnsan sonlu ile sonsuzun, geçici ile kalıcının, özgürlük ve zorunluluğunun sentezidir. Ölüm ve umutsuzluk arasındaki bağda insan varoluşsal kaygılarını görmektedir. Kierkegaard ölümün, hayata sorumluluk vererek ona anlam ve değer verdiğini belirtir. Ölümün önceden duyulması her seçime egzistansiyal bir mana verir. İnsan doğduğu andan hemen sonra, ölüm yönünde yaşlanır, yaşam geriye bırakılmış

ölümdür. (Magill, 1992, s. 59). Ölüm her an başımıza gelebilecek bir olay olduğuna göre, her seçimin ölçüye sığmayan bir değeri vardır ve her an ahlaki karar için biricik bir fırsattır; her birey karar vermekle kendi varlığını kurar. (Magill, 1992, s. 32). Ölüm içinde en özel mana da bireyselliği taşır. Özgür seçimlerle kendi varlığını kuran birey, kendinin en has haliyle ölümlüyle yüzleşir. Kierkegaard'a göre kişi, topluluktan sıyrılmadan birey olamaz. Hayatta iken yığınların arkasına saklanan insan, çoğu kez başkalarının yolundan giderek birey olmanın sorumluluğunu almaktan kaçır. Böylesi bir birey olmaktan kaçan kişilerin bile hayatta iken en az bir kere saklanamayacakları bir durum vardır ki; o da kendi ölümleridir. İnsan, yalnızca kendi ölümünü görebilir. (Pyper, 1998, s. 133). Kierkegaard ölümü, her an onunla insanlar arasında sıyrılıp, yalnızlaşacağı bir dans arkadaşı olarak tasvir eder. Ölüm bu anlamda en biricik olandır.

“Sahip olduğum tek şey hayatım; bir güçlük baş gösterdiği zaman, hemen onu ortaya sürerim. O zaman dans etmek kolaydır, zira ölüm düşüncesi iyi bir dans arkadaşıdır, benim dans arkadaşımıdır. Benim için her insan fazla ağır; o yüzden, yalvarırım, per deos obsecro [tanrılara yemin ederim]: Kimse beni davet etmesin, dans etmiyorum.” (Kierkegaard, 2013, s. 12).

Kierkegaard ölümü biyolojik-objektif ve ontolojik-sübjektif ölüm olmak üzere ikiye ayırır. Objektif ölüm hepimiz tarafından anlaşılan yanıla biyolojik olarak sona ermektedir. İnsan, ölüm gerçeğine objektif bir düşünce ile yaklaşmakla ölümün genel anlamına ulaşır. Objektif bir tarzda anlaşılan ölüm, bütün hayat şekillerini meydana getiren genel ve evrensel bir olaydır. Her canlı ölümlüdür. Bu ölümlü oluş, biyolojik bir sonu ortaya koyar. Çürüyen bir beden ve ceset olma hali her canlının biyolojik ölümünün nesnel düzeyde gözlemlendiği bir olaydır. Yani deneysel alanın, materyal sonucu olarak ölüm tüm nesnelliği içinde anlam bulur. Sübjektif tarzda anlaşılan ölüm ise, ben'in özel varlığına ait olan, bireyi başkalaştıran ve hemen başa gelebilecek bir kesinliktir. Hayatın görevi sübjektif olmaksı, o zaman ölüm düşüncesi birey olan öznedenden dolayı, genel manada “bir şey” değil, fakat özel ve gerçek manada bir harekettir. Sübjektif bir tarzda anlaşılan ölüm, ahlaki ifadelerle sokulan görev olmaktadır. Sübjektif düşünür, varlığın sübjektif hareketinde kendini bireysellik, oluş, zaman ve ölümlüyle nitelendirilmiş olarak keşfetmektedir. Sübjektif anlamda ölüm, başa gelmesi çok

yakın ihtimalse, her seçim, ölçüye sığmaz bir anlam taşır ve her an kesin ahlaki hareket için biricik vesile olur. Kısacası ölüm, hayatı değiştirir. (Magill, 1992, s. 39). Objektif tarzda ölüm, insanların çoğunun büyük tehlike olarak gördüğü bir ölümdür. Korku içinde ölümün gelişini bekleyen birey, yaşamdan da büyük beklentiler içine girer. Çünkü ölüm tehlikesi dünyevi yaşama bağlılığı, bu dünyaya yüklenen anlam ve beklentileri arttırır. O halde “ölüm en büyük tehlike olduğu sürece, yaşamdan bir şeyler beklenir.” (Kierkegaard, 2004, s. 26). Kierkegaard’a göre objektif ölüm düşüncesiyle ümitsizliğe kapılan birey ölümün günlük hayattaki yerini görmezden gelmektedir. Oysa sübjektif ölüm düşüncesi günlük hayatın içinde bireyin varoluşunun bir parçası olarak ona her an yakındır. Ölüm kavramının bu iki ayrımını Hıristiyanlık inancıyla birleştiren Kierkegaard, ümitsizliğe düşen insanın imanında sorun olduğunu belirtir. Ümit imanın içinde saklıdır. Asıl ölümcül olan hastalık umutsuzluk, iman ve birey arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Bu nedenle Hıristiyan inancının ölüme bakış açısı önemlidir.

“İnsanların dilinde ölüm, her şeyin sonudur ve söylendiği gibi yaşam sürdüğü sürece umut vardır. Ama Hıristiyan için ölüm hiçbir şekilde ne her şeyin sonudur ne de sonsuz yaşam olan tek gerçeğin içinde yitmiş basit bir öyküdür! ve ölüm, sağlıkla ve güçle taşımış olsa da yaşamın bizim için sağladığından sonsuzca daha fazla umut içerir. Hıristiyan için ölüm bile "ölümcül hastalık" değildir ve geçici acılar da ölümcül hastalık değildir” (Kierkegaard, 2004, s. 6).

Dünyevi bakış açısıyla ölüm her şeyin sonu ve dehşet verici olandır. Bu anlamda ölüm korkusu, insanın içindeki iki dünyayı ortaya çıkarır. Birisi beden, canlılık alanının dünyası ve ötekisi tinin dünyasıdır. Korku, bu iki dünyanın çatışmasında kesişir. Dünyevi olan ölümün kaçınılmaz gerçekliğini bilmektedir. Fakat ilgisini ölümden yana değil, yaşamdan yana kullanır, hazların peşine düşer, umutsuzluktan iman içinden geçmeksizin kaçır. Oysa ölüm, üzerine düşünülmesi gereken bir kavramdır ve “Öznenin ölümünü düşünmesi bir eylemdir”. Kişinin kendi ölümünü düşünmesi çok yoğun gayret gerektiren bir randımandır. Bu “eylem”, aynı zamanda ölüm üzerinde düşünerek bütün bir hayatın radikal bir şekilde dönüştürülmesidir. (Bollnow, 2004, s. 79). Dönüşüm aynı zamanda değişim ve seçimleri ifade etmektedir. Her seçim için mevcudiyet söz konusudur. Değişim, özdeki değil, varlıktaki bir değişimdir ve mevcut olmamadan, mevcut olmaya bir değişimdir.

(Kierkegaard, 2013, s. 75). Ölüm, hayatın her mevcudiyet alanında varlığını koruyandır. “*Hayat’ın en güzel ve en verimli lezzet zamanları bile ölüme yoldaştır.*” (Kierkegaard, 2013, s. 49).

Kierkegaard ölümsüzlük kavramını, insanın Tanrıyla olan ilişkisinde açıklar. Hıristiyanlığın temel inanç prensiplerini yadsımaz. Ona göre ebedilik, zamansallığı içerecek kadar metafizik bakış açısıyla incelenecekse kesinlikle komik olur. (Kierkegaard, 2002, s. 98). Ebedilik/Ölümsüzlük/Sonsuzluk kavramları, ruhun ölümsüzlüğü kavramıyla bağlantılıdır. İnsan sonluyla sonsuzun, zamansalla öncesiz sonrasızın, özgürlükle zorunluluğun bir sentezidir. Bu sentez, insan doğarken Tanrı’dan kaynağını almıştır ve bu nedenle insan umutsuzluğu yaşar. Ölüm, insanın sonluluk, ölümsüzlük de sonsuzluk yanına karşılık gelir. Ölüm, en büyük tehlike olduğu sürece, yaşamdan bir şeyler beklenir, ama diğer tehlikenin sonsuzluğu keşfedildiği zaman, ölüm için umut beslenir. Ve ölüm umut olduğu sürece tehlike büyüdüğü zaman, umutsuzluk ölememenin neden olduğu umutsuzluktur. İçimizde sonsuzluk olmadan umutsuzluğa düşemeyiz. (Kierkegaard, 2004, s. s 7-11). Ölüm ıstırabından çok yaşam ıstırabı olarak karşımıza çıkan durum kendini umutsuzlukta gösterir. Kierkegaard için umutsuzluk ölümcül hale gelmiş bir hastalıktır. Bu hastalıktan ölünmesinden veya bu hastalığın fiziksel ölümle sona ermesinden çok, bu hastalığın işkencesi, can çekişen, ama ölemeden ölümle savaşıyor kişi gibi ölememektedir, sürekli bir can çekişme hâli içindedir. “*Ölümcül hastalık dar anlamda kendisinden sonra hiçbir şey bırakmadan ölüme giden bir hastalık demektir. Ve umutsuzluk budur. Umutsuzluğun özü, yaşamın hiçbir şey olmamasıdır.*” (Kierkegaard, 2004, s. 3). Ama ölümün özünde daha çok anlam yatmaktadır. Hıristiyan düşüncesiyle bağdaşan şekilde insan en aracısız Tanrı’ya ulaşma yolunu ölümle sağlar. Asıl ölümcül olan ölümün kendisi değil, umutsuzluğun kendisidir. Umutsuzluk, insanın tin olarak tanımlanmaktığının farkında olmayışıdır. İnsanın tinsel varlığını kabul etmemesi, Tanrının içindeki yokluğunu karakterize eder. Tanrıya inanma kararına varan “Ben” bu umutsuzluğu aşabilir. Umutsuzluk ya da ölümcül hastalık ile Umut arasında bireyin seçimi söz konusudur. Kierkegaard’a göre ölüm korkusu umutsuzluğa kapılan bireyin tercihinin de sonucudur. Kendi kendisinin bütünüyle bilincinde olan birey, sadece iman ve günah arasında tercih yapar ve seçimleri doğrultusunda bir varoluş aşamasından geçer. Bu tercihte akılsal

olan hiçbir şey yoktur. İman insan aklına uymaz, belki de uymadığı için inanmamız gerekir. Saçma, akıl dışı olan bu durum bağlılığı göstermektedir. Kierkegaard insanın paradoksunu bu noktadan ele almıştır. Ölüm, bu paradoks içinde kesişim noktasıdır. Bireyin akıl dışı olana inanıp o yönde seçim yapması onun ölüme bakış açısını da değiştirmektedir. Akılsal olan alanda kalıp tinsel gerçekliği reddeden bir seçim ölümü bir son, bitiş ve dehşet anı olarak nitelendirecektir. Oysa ölüm, özgünce var olmanın vazgeçilmez şartıdır. (Bollnow, 2004, s. 97).

İnsan varoluşu içinde trajik durumları barındırır. İnsan ve Tanrı arasındaki ilişki de trajedi kahramanlığa da dönüşebilir. Yaşam bu trajedinin sahne alanıdır. Ölüm ise bunun bir sahne olduğunu gösteren gerçekliktir. Kierkegaard bu nedenle ölümü farklı iki yönden incelemiştir. Ontolojik-Sübjektif ve Objektif-Biyolojik olan ölüm bu sahenin iki yönden bize ifadesini verir. Sahne yıkılırken orada olanın yok olması bir bitiş, sondur ve sahne yıkılırken asıl gerçekliğin trajedide yatan ana konunun yani imanın olması başlangıçtır. Ölümsüzlüğün hakikati burada ortaya çıkar. Hakikat ona sunulmaz, onun içindedir. Sokrates bu fikri ayrıntılı bir şekilde işler; Grek *pathos*'u da aslında bu fikirde toplanır, zira bu fikir ruhun ölümsüzlüğünün ya da ruhun önceden mevcudiyetinin bir ispatı haline gelir. (Kierkegaard, 2013, s. 14). İnsan sonlu (temporal) olan ile sonsuz (eternal) olanın sentezidir. Bu anlamda varoluşa katılan ve somut bir şekilde varolan birey aslında sonluluğun alanında iken, öte yandan kendi içerisinde sonsuzluğu, ebediliği taşır. (Manav & Gürdal, 2013, s. 15).

Kierkegaard, Tanrı ve insan arasındaki ilişkide ölüm kavramını iki farklı bakış açısında incelemiştir. Nesnel dünyanın ve öznel dünyanın ölüme ilişkin temellendirmeleri farklıdır. Fakat asıl olan ontolojik manadaki sübjektif ölümdür ki bu bir bitiş değil, başlangıcı simgeler. Bu nedenle ölüm kendinden sonraki evre için önemliyken, kendinden önceki evre için sıradan halini almıştır. Varoluş, her seçim ve yaşam biçiminin şekillerini içine alır. Ölüm, bu noktada bir birleşimi meydana getirir. Bu birleşim, sonlu ile sonsuzun birleşimidir. Dolayısıyla ölüm insanın tanrıyla olan ilişkisini de kuşatan bir kavramdır.

2.2.Heidegger'de Ölüm Kavramı

2.2.1.Dasein/Ölüm-İçin-Varlık

Heidegger çağının ve çağımızın en önemli filozofudur. İnsanı, insan nedir? Sorusuyla ilgisinde değil, çağın durumları ve Varlık'la ilişkisinde ele alır. Heidegger, çağımızda insanı sorun hale getiren süreci betimlemek, insanın sorun olmasına yol açan nedenleri göstermek ve insan için bir çıkış bulmak ister. (Günay, 2010, s. 234). Zamansal-tarihsel yorumlar, insanın varoluşsal anlamlarını açığa çıkarır. 20.Yüzyıl başlarında ortaya çıkan Yaşam Felsefesi (*La Lebensphilosophie*), insanı bütünlüğü içinde ele almaktadır. Heidegger, yaşam felsefesinin köklerini oluşturacak anlamları açığa çıkarır. Varlık yaşama nüfuz edendir, yaşam varlığın kapsamındadır. O halde yaşamın anlamına erişmenin, varlığın anlamına erişmek olacağı kesindir. Bu nedenle Heidegger, varlığın anlamına ilişkin soruyu gün yüzüne çıkarmıştır. Varlığın anlamı var olanda kendini gösterir ve bu var olan herhangi bir var olan değildir. Çünkü türlü türlü varolanlar vardır. Varlığın anlamına, varlığı anlayan ve onu sorgulayan, varlık konusunda kendisine soru soran bir var-olan olarak insandan yola çıkarak vâkıf olunabilir. Kendisini kendisine mesele edinebilen Varolana *Dasein* der. Öyleyse *Dasein*, kendisini kendisine ölümü de dahil mesele edendir. İnsani dünyanın en önemli fenomeni ölümdür. Çünkü yaşam ölümden ayrı düşünülemez. “*Her şey ölüm için yaşamaktadır.*” Fakat Ölüm salt bir yaşam olayı olmaktan çok, insanın bütünselliği içinde vazgeçilmez olandır. Var olanın dünya-içinde olanın dışarı atamadığı tek sahicilik ölümdür. (Levinas, 2014, s. 30).

Heidegger, insanın dünya içinde varlığın önceli olarak ölümün, mevcudiyetin vazgeçilmez imkânı olduğunu belirtir. Ölüm ve mevcudiyet iç içe geçmiş haldedir. Ölüm, *Dasein*'in anlam dünyasından ayrılmaz bir bütünlüktür. *Dasein*'in varoluşunun temel konstitüsüdüğü dünya-içinde-var olmasıdır. *Dasein*'in özü varoluş (varlık imkânı olarak var oluş)'tur. Varoluş, *Dasein*'in varlığını belirler ve onun özü varlık imkânıyla birlikte tesis edilir. O halde “*Dasein, var olduğu müddetçe, hep henüz daha var olmamış olarak var olmalıdır.*” (Heidegger, 2011, s. 247). Bu

doğrultuda şu soru akla gelecektir: Peki hep henüz daha var olmamış var olan, bütün-olma-imbânını nerede taşır?

Var olanın, bütün olma imbânına ilişkin analiz aynı zamanda Dasein'in varlığının imbânlı sahihliği ve bütünlüğü içinde eksistensiyal olarak gün yüzüne çıkarır. Dasein, var olduğu müddetçe onda hep olmamış bir şey, bir varlık olanağı olmamış şekilde bulunur. Bu tamamlanmamışlık hali, dünya-içinde-varlık olmanın ön koşuludur. Dasein, doğumuyla dünya-içine-fırlatılmış ve varlık imbânlarını kendi bünyesinde taşımıştır. Fakat dünya-içinde-varlık olmanın vazgeçilmez imbânı hitamdır(son bitiş). "*Varlık imbânına, varoluşa ait olan bu hitam, dasein'in olası bütünlüğünü belirler. Dünya-içinde-var olmanın 'hitam'ı ölümdür*". (Heidegger, 2011, s. 248). Ölüm "varlığın olanağı" olarak, Dasein'in dünya-içinde-varoluşunun önkoşuludur. Çünkü dünya-içine fırlatılan Dasein, doğumundan itibaren "hitama-yönelik-varlık" olarak mevcudiyetini ona dair *Angst* (kaygı) durumunda ortaya çıkarır. Ölüm, Dasein'in tamlığıdır. Ölüm, varlığın tümlüğüdür. Kendisi ölüme doğru atılan, ölüme doğru ivme kazanan Dasein, mevcudiyetinin olanağını gerçekleştirmeye doğru yönelendir.

Levinas'ın şu ifadeleri Heidegger'i anlamak için bir başlangıç olabilir: "*Ölüm öyle noktadır ki zaman bütün sabrını ondan alır: bu öyle bir bekleyiştir ki beklemeyi kendi yönelimselliğinden ayırır. Bu Zamanın sabrı olarak ölüm'dür*". (Levinas, 2014, s. 10). Öyleyse zaman ve ölüm ilişkisinde Heidegger için zamanın varlıkla olan bağıni irdelemek gerekir. "*Heidegger kendi varoluşsal(ekstatik) zaman yorumuna dayanarak, hiçbir insanın Zamansallık'tan kaçamayacağını saptar. Tüm bu ekstazlar, geçmiş, şimdi ve gelecek, insan Ekzistens'inin (geride bırakılmaz, ikame edilemez bir imbânına), ölüme doğru koşar. Kendisini ölüme doğru "koşma" içinde kavrayan kimseye, Var olan eş düşer*". (Hühnerfeld, 2006, s. 72). Var olan, dünya-içinde- var olandır. Bu dünya içindeliğe Dasein kendi varlık imbânlarını gerçekleştirir. Dünya-içinde-var olan, zaman içinde var olandır. Zaman içindeliliğin, görünüşe geldiği son uğrak ölümdür. "*Dünya-içindeki var olanlar 'onun içinde' karşılaşılan 'zamanın' (zaman-içindelik olarak zamanın) özünün aydınlatılmasıyla, zamansallığın özsel bir hâsil olma imbânını gün yüzüne çıkar*". (Heidegger, 2011, s. 249). Heidegger ontolojik temeli Dasein'in zamansallığı üzerine yorumlarla açıklanabileceğini belirtir. "*Dasein'in eksistensiyalitesinin asli ontolojik temeli*

zamansallıktır. Varlığın anlamının tasarımını, zaman ufku içinde icra etmekle mümkün olur. Dasein'in varlığı açısından tesis edici olan varlık anlayışı zaman üzerine temellenir". (Heidegger, 2011, s. 249). Zamansallığın, mevcudiyet imkânı olarak, vazgeçilmez niteliği ölümdür. Ölümün mahiyetini kavrayabilmek için zaman ile var oluş arasındaki bağıntıyı açıklamak gerekir.

Zaman ve var oluş arasındaki ilişkisellik kaygı durumunda açığa çıkar. Ölüm, Angst/kaygı halinde, mevcudiyetin olanağı olarak kendini gösterir. "Yapısal bütünlüğü içinde Dünya-içinde-Varlığın tamlığı, kendini kaygı olarak açığa çıkarır". (Çüçen A. , 2012, s. 87). Kaygı hali, bir korku durumu değil, Dasein'in hitama-yönelmiş- varlık olma imkânının görünüşe gelmiş halidir. Böylesi bir endişe/sıkıntı durumunda bireyi aşan bir zorunluluk hali söz konusudur. Korku, kendine ait bir nesnesi olan duygu durumudur. Fakat kaygı-endişe halinde böylesi bir nesne yoktur. Ölüm, korkunun oluşturduğu bir durum değil, kaygı halinde var olanın vazgeçilmez imkânı olanın açığa çıkmış halidir. "Ölüm, var oluşun varlığı diye nitelenen kaygı üzerine kurulmuştur. Bu nedenle ölüm için varlık, varoluştan ayrılmayan bir ögedir." (Bozkurt, 2003, s. 119).

"Heidegger için ölümün bir a priori'liği vardır. Heidegger ölümün kesinliğinden o kadar emin olduğunu söyler ki bu kesinlik her türlü kesinliğin kaynağını görerek, bu kesinliğin başkalarının ölüm deneyiminin kesinliğinden gelebileceğini kabul etmez... Ölüm bir yanıt yokluğudur". (Levinas, 2014, s. s 13-20). Heidegger, Dasein'in hep kendi varlığı uğruna var olmakta olduğunu belirtir. Bu nedenle hitama, sona değin Dasein kendi varlık imkânına ilişik olarak, kendi özgünlüğünde bu varlık imkânlarını gerçekleştirir. Dasein, hitama-yönelik bir var olan olarak, her şeye hazırlıklı halde bulunur. Her şeye hazırlıklı olmak ise kendi içinde hazırlıkta olmanın nedenini önceler. Dasein'in öncelediği bir varlık imkânı olan, onda vazgeçilmez-vekâlet edilmez imkânlı olandır. Görülecektir ki Dasein'in temel konstitüsyonunun özünde, daimi tamamlanmamışlık yatmaktadır. Dasein, bu tamamlanmamışlığından kurtulduğu anda yani noksanlığının ortadan kaldırıldığı durumda artık varlığının yok-oluş olduğu noktaya erişir. Bu demektir ki Dasein, bir var olan olarak var olduğu müddetçe, kendi "tamlığına" asla erişemez. Daha açık bir ifadeyle Heidegger'in dile getirdiği gibi "Dasein noksan olmadığı bir ' var oluşa' kavuştuğu anda artık-şurada-var-olmamakla eş hale gelmiş olur". (Heidegger, 2011, s. 251). Ölüm, bir var oluş

biçimidir. Varlığın bir imkânı ve son olarak vazgeçilmez olanıdır. Ölüm ona yönelenin(*dasein*) tam olmamış halini açığa çıkarır. Fakat Dasein ona eriştiği anda yani ölüm gerçekleştiğinde tamlığa kavuşurken dünya-içinde-varoluşunu kaybeder. Ölüm bir var olanın deneyimleyeceği bir tamlık değildir. Ölüm, hiçbir var olan tarafından bilinemez ve deneyimlenemez. Oysa Dasein dünyada her şeyi deneyimleyerek kavrar. Fakat ölüm Dasein'in *dünya-içinde-var oluşu*'nun bitimi ise o halde ölümün deneyimi zaten imkânsız olacaktır. Bu nedenle Heidegger, deneyimlenemeyen buna karşın Dasein'in-olası-bütün-olma-imkânına ilişkin var oluş biçimini açığa çıkarması bakımından, ölümü farklı tanımlamak gerektiğini düşünür. Heidegger, "*Dasein*'sal hitam oluşun ontolojik karakterizasyonu ile eksistensiyal bir ölüm kavramı kazanıldığını" belirtir. (Heidegger, 2011, s. 252). Ölüm, anlamına vakıf olamayacağımız bir var oluş imkânıdır. Şurada- var-olan, dünya-içinde-var olan artık şurada-var-olmayana dönüştüğü anda anlayabilme olanağı da ortadan kalkmış olur. Bu noktada kendi ölümünü deneyimleyen, başkasının ölümü karşısında neyi deneyimleyebileceğine yönelebilir. Heidegger, Dasein'in özü gereği başkalarıyla birlikte olma olarak var olduğunu belirtir. Çünkü "var olmak birlikte olmak"tır. Böylece başkasına ait olana nazar edebilirim. Başkalarının ölümü, Dasein'a belli bir ölüm tecrübesi kazandırmıştır. Fakat hitama-kavuşmak asla, gerçek biçimde kavranılmış olamaz. "*Ölüm, Dasein'in kendisi için artık "Orada-varlık" olmasının sonu olurken, diğer daseinlar için bir dasein'in kaybedilmesi olarak tecrübe edilir. Kaybın tecrübesi gerçek ölümün tecrübesi değildir*". (Çuçen A. , 2012, s. 89). Ölen bir kimse artık dasein-olmamaklığa geçer ve buna tanık olan onun hitam-olmuşluğunu kendi deneyimleyemediğini, deneyimlemiş olur. Bununda ötesinde deneyimlenen şudur: Ölen kimse salt bir cismani nesne değildir. Çünkü ölmüş olan can verenden farklı olarak vefat etmiş olandır. Ölümünden sonra cenaze törenleri, gömü kültü, defin gerçekleşmektedir. Bu durumda ilgilenilen çevreleyen-dünyasal-el altında-olan bir gereçten daha fazla bir şeydir. Geride kalanlar artık onunla birlikte var olmaktadır. (Heidegger, 2011, s. s 253-255). Burada başkalarının ölen kimseyle birlikte var olmaları dile getirilirken, başkalarının ölen kimse için onun ölümünü durduracak bir vekil olmuşluk durumları söz konusu değildir. Dasein, birlikte oluşta başka bir Dasein'a vekâlet edebilir. Fakat Dasein'ın hitama-kavuşmasını tesis eden ve böylelikle ona tamlığını bahşeden o varlık

imkânının vekâleti söz konusu olduğunda, adı geçen vekâlet olanağı tümüyle başarısızlığa uğrar. Şu açıktır ki, bir Dasein başka bir Dasein için kendini kurban edebilir. Fakat asla onun canını vermeliğini onun elinden alamaz. Ontolojik bakımdan ölüm hep benimkiliği tesis eder. Başka bir ifadeyle ölüm, özü gereği hep kendi ölümüm olarak vardır. (Heidegger, 2011, s. 255). Levinas'ın ifadesiyle kendi ölümümü ölmek zorundayımdır. Kendi ölümünü ölmek zorunda olmaklık bir yanıt yokluğudur. *Ölüm bir yanıt yokluğu ve "adres bırakmadan" gidiştir.* (Levinas, 2014, s. 15 s.20).

Ölüm ve can verme aynı şey değildirler. Mevcut olmanın ve canlılığın farklı alt yapıları vardır. Canlı olanın hitamı terminolojik olarak yok olmaktır. Can verme fizyolojik bir olgudur. Heidegger'in görüşü, ruhsal ve de bedensel ölümün tamamen ayrı şeyler olduğu noktasındadır. *"Benim ruhsal varlığım, Dasein, önceliklidir ve benim biyolojik bedenim ona uyar ve ona göre işler. Düşünsel olarak bilinir ki Dasein gibi öleceğim ve tabiidir ki empirik olarak canlı bir organizma olarak yok olup gideceğim"* (Çüçen A. , 2012, s. 90). Bu durumda şunu demek mümkündür: Dasein vefat eder fakat onun bedeni can verir. Ruhun vefatı, bedenin can verişidir. Varlığın anlamına dair imkânı ortaya çıkaran ise Dasein'in vefatı olarak ölümdür. Heidegger'e göre canlıların hitamı yok-olmaktır. Fakat Dasein basitçe yok olmaz. *"Can verme ise Dasein'in kendi ölümüne yönelik var olduğu varlık olarak minvalinin terimidir. O halde dasein asla yok olmaz. Öte yandan Dasein ancak can verdiği takdirde vefat edebilir."* (Heidegger, 2011, s. 262).

Ölüm neden önemlidir? Ölümün Daseinsal ifadesini açıklamak neden bu araştırma seyrinin ana konusu haline gelmiştir? Heidegger, ölümün eksistensiye analizini yapar. Çünkü ölümün eksistensiye analizi; ölümün biyolojisi, psikolojisi, teodizesi ve teolojisine dair sorular için yöntemsellikleri bakımdan önceliğe sahiptir. Ölümün eksistensiye analizi diğer bilimlerinin yöneliminden daha önceliklidir. Çünkü Ölüm (insan için ölüm) ontolojik yorumundan ayrı incelenebilir bir özerkliğe sahip değildir. Aynı zamanda ölümün eksistensiye analizini, varlığın ölüme yönelik varoluşuna-dair imkânlarını mevzu etmesi bakımından bütün ontolojik irdelemenin tabiatında yatar. Dasein'in imkân karakterlerinin en keskin biçimde açığa çıkartılabildiği yer, ölümün olduğu yerdir. (Heidegger, 2011, s. 264).

Dasein'in ölümü hep henüz-olmamışlığı içinde ne anlama geldiğini incelemek gerekir. Heidegger'a göre "*Dasein hep öyle var olur ki, onda kendi henüz olmamışlığı daima ait kalır. Dasein kendisinin henüz var olmadığını olmak yani var olmak zorundadır. Dasein var olduğu müddetçe hep henüz olmamışlığı olarak var ise, benzer şekilde dasein hep kendi hitamı olarak vardır*". (Heidegger, 2011, s. 260). Henüz olmamışlık olarak var olmayan ve hitama yönelik olarak var olan bir aradadır. Dasein'in kendi seyri, keşfi yaşam içinde olan seyridir. Dasein bu anlamda seyrini tamamladığı zaman kendi ölümüyle karşı karşıya gelir. Zaman içindeki serüvenin tamamlanışı ölümdür. Heidegger bu durumu örneklerle açıklamayı tercih eder. Bir ham meyvenin zamanla olgulaşmasını düşünmemizi ister. Olgunlaşan meyve kendisinin ötekisi olarak hamlığa kayıtsızdır öte yandan olgunlaşmak suretiyle hamlık olarak vardır. Meyvenin henüz olmamışlığı onun kendi varlığına dâhil olarak tesis edilendir. Bu temelde kavramaya çalışırsak, Dasein da var olduğu müddetçe, buna benzer biçimde, hep kendi henüz var olmamışlığıdır. Şunu da eklemek gerekir ki, Heidegger böylesi bir olgunlaşma halinin (meyve için) erginleşmeyi de işaret edeceğini belirtir. Dasein'in eriştiği ölüm böylesi bir erginleşme hali değildir. Dasein erginleşmiş halde değil, dağılmış, dökülmüş veyahut tükenmiş halde hitama kavuşur. Öte yandan ortadan kalkmak manasını kapsayan hitam da bitti-sona erdi diyebileceğimiz bir durum söz konusudur. Yağmurun sona ermesi, yağmurun ortadan kalkmasıdır. Bir erginleşme durumu olarak hitam ve bir ortadan kalkma durumu olarak hitam ancak el-altında-olanlar için geçerli olandır. Fakat Dasein ölümle birlikte ne erginleşir ne de ortadan kalkar. Adına ölüm denen son, dasein'in hitam-oluşu değil, bu var olanın hitama doğru varlığıdır. (Heidegger, 2011, s. 260). Bu noktada söz konusu *ölüm*, şu iki şeyi açığa çıkarır: Ölüme yönelik varlık ve henüz olmamış olan ile ölümle tamamlanan varlık ve dünya-içinde var olmayan (yani dasein olmayan) arasındaki anlamsal ayrım.

Heidegger'e göre yaşamın ontolojik özünden hareketle ölümün ontolojik özü belirlenebilir. En geniş anlamıyla ölüm, yaşamın bir fenomenidir. Bunu eğer "insan yaşamı" dersek, kastetmek istediğimiz vefat olacaktır. Vefat, dünya-içinde-olmamlığın bir fenomenidir. Yani yaşamın kendisi dünya-içinde-var olmanın ait olduğu varlık minvalidir. Burada ortaya çıkacak olan Dasein'in ontolojik dahilindeki ölümünün eksistensiye analizidir. (Heidegger, 2011, s. 262). Dünya-içinde- var olan

eşdeğer şekilde ölüme-yönelik olandır. Dasein, bir varlık imkanı olarak ölüm imkanını asla atlatamaz. Bu nedenle ölüm, başa gelecek olan ölümdür. Ölüm Dasein'in bizatihi kendisinin üstlenmesi gerektiği bir varlık imkanıdır. Bu demektir ki, Dasein kendisiyle böyle bir baş başa kaldığı varlık imkanı olan ölümü reddedemez, üstelik başka Daseinler'la olan bütün irtibatlarından arınır. Ölüm en zati, irtibatsız, atlatılamaz bir imkan olarak müstesna bir-başa gelmedir. Bunun da ötesinde Dasein var olduğu takdirde, zaten bu imkanın içine fırlatılmıştır. (Heidegger, 2011, s. 266).

Ölüme fırlatılmışlık kendini en iyi şekilde Dasein'in içinde bulunduğu *havf* *¹ halinde açığa çıkarır. Havf, hiçbir kendisinde açığa çıktığı hep varolmanın kökünde yer alan uyuyan bir korkudur. Varolmak korku ve hiçlik temeli üzerinde gezinmekten de geçer. Heidegger'e göre hiçlik, 'değil' in ve 'hayır deme'nin ana kaynağıdır. Çünkü hiçlik, varlığın bütünlüğü ile hayırlanmasıdır. Bu mana üzerinden hiçlik bütünlüğü olan var olanın temelden inkârıdır. (Heidegger, 2003, s. 40). Hiçliğe dair soru ona ait bizde bilgisi olan bir şeye işaret eder. Var olmayanı düşünmek mümkün değildir. O halde varlığı hiçlikten ayırmak da bu temelde, doğru olmayacaktır. "Hiçlik nedir?" sorusuna cevap, bizdeki (var olan) hiçliğe dair anlamımız gerekeni açılar. Bu ise varlığın anlamına ilişkin olan bilgidir. Hiçlik, varlıkla bağlantısı bu noktada anlaşılabilir. Varlık bütünlüğünü de hiçlikten alır. O halde var olanın bütünlüğü olarak hiçlik, bizim varlığımız içinde daimi surette vukua gelir. Varlık bütünlüğüyle bizi zapt ettiği anda derin iç sıkılmaları(*eigentliche langewelle*), endişe veya kaygı hali bizi sarar. Sıradan hayatın hergünlüğünden bizi çekip çıkarır. "*Derin iç sıkıntısı, sessiz bir sis gibi varlığın uçurumlarını kaplayarak bütün şeyleri, insanları ve kendimizi, genel bir farksızlık içinde, garip bir surette eritir. Bu iç sıkıntısı, var olanı bütünlüğü içinde bize gösterir*". (Heidegger, 2003, s. 41). Sıkıntı hali, var olanın bütünlüğü olan hiçliği açığa çıkartır. Hiçliği ifşa eden, içinde bulunduğumuz bir 'his' halidir. Heidegger, "his(gefühl)" dediğimiz şeyin, düşünen ve isteyen durumumuzun geçici bir hadise olamadığını belirtir. His, ne ona meydan veren basit bir zorlamayla ortaya çıkandır, ne de yardımı ile kendimize şu veya bu suretle uzlaştığımız basit bir vakıa halidir. (Heidegger, 2003, s.

*Havf (Angst)derin iç daralması veya içsel sıkıntıyı, endişe içindeki bunaltıyı içeren hissi veya bir ruh halini ifade eder.

42). His, içsel ahengi sağlayacak olan havf (*angst*) hissidir. İnsan varlığını, hiçliğin karşısına koyabilen onla yüzleştiren havftır. Havf, korku anlamıyla eşleşemez. Çünkü havf, özne korkudan farklıdır. Korku bizi tehdit eden, belirsizlikte, nesnesi olan bir korkudur. Havf, korku gibi bozgunaç şaşırtıcı etkiye sahip değildir. Hatta hususi türden huzuru sağlar. “*Gerçekten havf daima... dan duyulan havftır, fakat ‘bundan veya şundan’ duyulan havf değildir*”. (Heidegger, 2003, s. 43). Havf hali, içimizde var olan bir durumu gözler önüne serer. Bu durum salt bir histen ibaret değildir, içinde var oluşumuzun izlerini bulacağımız idrak vardır. Havf içinde duyulan hiçlik içinde var olan kendini şu surette açığa çıkartır: Varlık olarak ve hiçlik olmayarak. Hiçliyen hiçlik, var olanı gün yüzüne çıkartır. Böylece hiçliğin kökten görünmesi şartıyla insanın mevcudiyeti varlığa akar ve nüfuz eder. Görülecektir ki havf, var oluş içinde varlık ve hiçlik arasında geçiş bir bağ oluşturmuştur. Heidegger’in ifadesiyle: “*Mevcudiyet mahiyeti bakımından, kendisinin aynı olan ve olmayan, varlık ile sıkı bağlılığı dolayısı ile mevcudiyet, mevcudiyet olarak her defasında ayan olan hiçlikten sudur eder*”. (Heidegger, 2003, s. 47). Hiçlik, var olandan ayrı düşünülemez. Var olan kendisine doğru keşfinde hiçlikten sıyrılarak Varlık’a dair bir yorumda bulunamaz. Daseinsal yorumlama hiçliğin içinden geçecektir. Modern bilim sadece varolanlar üzerine yaptığı inceleme nedeniyle hiçliği feda etmiştir. Bu nedenle böylesi bir yorulmayla, modern bilimin yaptığı hataya düşmeyecektir. Hiçlik gizli, ötelenen, dışlanan, yok sayılan ve hatta hiç olmamış gibi olan olarak konumlanmayacaktır. Temel varoluşsal karakterimizi ortaya çıkaran havf, hiçliği görmezden gelemez. Havf hiçliğin içinde yüzme halidir. O halde hiçlik varlıktan ayrı değildir. Heidegger, bilfiil mevcut olmanın, hiçliğin içinde devam etmek olduğunu belirtir. Kendisini hiçlik içinde devam ettirmek suretiyle, insan varlığı var olanın dışına çıkar, aşkınlığa varır. Hiçlik içinde kendini muhafaza etmek böylesi bir aşkınlıktan geçer. Öyleyse hiçlik kavramı, var olanın zıddı olan değildir, belki bizzat varlığın özüne ait olandır. (Heidegger, 2003, s. 47). Varlığın anlamı varlığın özüne ait olan her şeyi içine alarak anlaşılabilir. İnsan hiçliğin içinde, havf içinde var olanla münasebete girer. Fakat akla hemen şu soru gelecektir: İnsan havf içinde olmadan da mevcut oluyorsa, hiçlikle hiçbir münasebeti olmadan da mevcut olan değil midir? Bu noktada Heidegger, bir şeye işaret eder ve dikkat etmemizi ister: Elbette hiçlikten uzaklaşarak, var olanlara kapalı bir dünyamız

olabilir. Ama böylesi bir dünyada kendimizin var oluşuna ait olanı dışlamış oluruz. Yani kendi mevcudiyetimizin özünü kavramada eksik kalmış oluruz. Var olmak ile var olduğunun farkında olmak, kendisine ait olanı dışlamadan içermeyi gerektirir. Hiçlik o halde nasıl var olana referans verecektir? Heidegger, hiçliğin hiçlenmesiyle bizim doğrudan var olana ulaşacağımızı ifade eder. Hiçliği değıllemek bizi varlığa ulaştırır. *“Değılleme, değıl’i kendiliğinden meydana çıkartacaktır. ‘Değıl’ değıllemeden doğmaz, tersine değılleme hiçliğin hiçlikten doğan değıllemedir. Hiçlik değıllemenin kaynağıdır; fakat değılleme hiçliğin kaynağı değıldir”*. (Heidegger, 2011, s. 49).

“Hiçlik, varlık’ın karşıtı değıl, tersine bütünselliğıyle salt varlıkta oluş durumudur. Havf halinde hiçlik inkâr edilmiş varlıktır ve varlık hiçliğin değıllenmesi durumunu alır. Metafiziğın konusu temel olarak budur. Ele alınacak olan şeyin ötesine geçip, onu tüm bütünselliğı ile görebilme ve onunla yüz yüze gelebilme edimi. Havf durumu hiçlik dolayımı ile aslında varlıkla aynı şey olan hiçlik dolayımı ile bir aşmanın gerçekleştirilmesidir”. (Heidegger, 2003, s. 36).

Hiçliğin hiçlenmesi bizim kedimize ait olanı açığa çıkarır. Antik Yunan’da varlığın yokluğu olarak hiçlik, varlığa ait hiçbir şeye söyleyemez. Hiçlikten hiçlik olur(*ex nihilo nihil fit*) Hiçten hiçbir şey çıkmaz. Fakat Heidegger bu okumayı değıştirir: Hiçten hiçbir şey çıkmaz, varlığın kendisinden başka. Yani varlık hiçlikten ayrı düşünülmemesi gerekendir. Hiçlik sorusu bu nedenle metafiziğın temel sorununa bizi götürür. Böylece bütünlüğü içinde değıllemenin kaynağı olan, metafiziğın problemi haline gelecektir. Heidegger’e göre katkısız (pure) varlık ve katkısız hiçlik aynı şeydir. (Heidegger, 2003, s. 53). Hiç’ten varlığın bütünlüğü ortaya çıkar. Varlık kendini aynı zamanda bir hiç olarak da gösterir.

Antik Yunan’da hiçlik, varlığın yokluğuna karşılık gelmektedir. Hıristiyan dünyasında ise yoktan yaratan bir Tanrının varlığı her şeye hakimdir. O halde hiçlik, Tanrının karşıtı olarak yani Tanrının hakikiliğine karşıt olarak tanımlanır. Tanrı, Tanrı olarak yaratıcı olan olarak hiçliğı kendi dışına bırakır. Heidegger’in hiçlik kavramı ne Antik Yunan’daki ne de Hıristiyanlıktaki gibi sınırlandırılmamış, birlik bütünlük içinde varlığın içinden çıkmıştır. Varlığın bütünlüğü olarak hiçlik, değıllemenin kaynağı olarak var olandan ayrı düşünülmemiştir. Bu noktada “varlık

nedir?” sorusu sorulmuş olsa da neden “hiçlik nedir?” sorusuna dönüştürülmesin diye düşünmüştür. Hiçlik yokluk değildir, değillemenin kaynağıdır. Bu değilme ne hiçlikten ne de varlıktan ayrı değildir. O halde değilme olanın içindeki olmayanı ortaya çıkarır. Ama bu olmayan yokluk olarak düşünülmesi gerekmez. Onun ötesinde varlığı ifşa edendir. O halde hiçlik, havf durumuyla ortaya çıkarken, hiçliğin hiçlenmesiyle varlığa geri dönecektir.

Ölüm havfı; en zati, irtibatsız ve atlatılmaz varlık “imkânından” havf duymak demektir. (Heidegger, 2011, s. 266). Fakat Dasein, bu havf halinden kaçır ya da üstünü örter. Bu anlamda Dasein çoğunlukla bu kaçır halinde düşkünlük halindedir. *“Dasein var olduğu müddetçe can verir, ama bu öncelikle ve çoğunlukla düşkünlük suretiyle olur. Düşkünlük, kendi en zati ölümüne yönelik varlıktan kaçıştır”*. (Heidegger, 2011, s. 267). Kaçır hali, varlık imkânının üstünü örtme girişimidir. Böylesi bir girişim, Dasein’ı düşkünlük içine sokar. Bu kaçır halini en çok hergünlükte görürüz. Hergünlük hep-beraberlik içindeki dasein’ın kamusal halidir. Hergünlük, ölümü bir hadise olarak görür. Ve hatta bu öyle bir hadisedir ki, her gün her saat tanıdıklarımızdan biri ya da tanıdığımız olmayan birileri ölür.

“Dasein’in Hergünlüğü/kamusallığı kaçarcasına ve çoğunlukla şunu söylemek ister: ‘sonunda herkes ölecek, fakat şimdilik sıra bizde değil.’ Kamusal dasein yorumu şunu demektir: “herkes ölecek” çünkü böylelikle diğer herkes ve ben kendim, kendimizi şuna inandırırız: tam da ben değil; çünkü bahse geçen herkes hiç kimsedir. Can verme, bir hadise olarak dasein’a isabet ettiği halde hiç kimseye ait olmayandır”. (Heidegger, Varlık ve Zaman, 2011, s. 268).

Böylece herkes, kamusal alan içinde ölümden havf duymaktan uzaklaşmak ister ve başarır da. Fakat ölümden havf duymamak, ölümün üzerimize gelecek olan bir hadiseden korkmaya dönüşür. Havf ve korkunun da ayrımı böylece açığa çıkmış olur. Artık korkulacak olanın neyi işaret ettiği bellidir. Korkuya dönüşen havf bulanık hale gelir. Herkesçe bu havf halinin yadsınması istenir. Çünkü havf zayıflık ibaresidir. *“Böylesi bir ‘üstün’ kayıtsızlığı geliştirmek, Dasein’ı kendi en zati irtibatsız varlık imkanına yabancılaştırmaktadır. Yabancılaşma, ayartılma ve teskin, düşkünlük varlık minvalini nitelendiren öğelerdir. Ölüme yönelik hergünlük varlık, düşkün bir varlık olup, ölümden sürekli bir kaçır içindedir”*. (Heidegger, Varlık ve

Zaman, 2011, s. 270). Hergünlüğün kaçış içinde olduğu eksistensiye anlamda ölümdür. Herkes bir gün ölümün geleceğinden şüphe duymaz. Şüphe duyulmayan şey kesin olandır. Burada yatan kesinlik, hakikat olarak kabul edilir. Hakikat kavramının içinde irdelenmesi gereken bir nüans vardır. Heidegger, Dasein'in özü gereği "hakikat içinde" olduğunu belirtir. Fakat ona göre bu hakikat var olanın keşfedilmişliği demektir. Kesinlik hakikate aittir. O halde kesinlik, var olanın keşfedilmişliğini imler. Keşfedilen var olan (hakikat) içinde ölüm ancak eksistensiye bir ölüm kavramıdır. Eksistensiye ölüm kavramının içinde ifade edilen: ölüme-yönelik varlığın; en zati, irtibatsız ve atılamaz varlık imkanına yönelik varlık olmasıdır. Bu temele rağmen "*Hergünkü Dasein, kendi varlığının en zati, irtibatsız ve atılamaz imkanını çoğu kere örter. Bu fiili örtme eğilimi şu tezi doğrulamaktadır: Dasein fiili olarak 'hakikatsizlik' içinde vardır*". (Heidegger, Varlık ve Zaman, 2011, s. 272). Hergünlüğün kaçış halinde hakikat olarak sunduğu kesinlik aslında bir düşkünlüğü ve hakikatsizliği ortaya çıkarır. Ölüm üzerine kesinlik sadece empirik boyutunda ifade edilebilir. Empirik kesinlik anlayışı hergünlüğün dile getirdiğidir. Fakat böylesi "*Bir empirik kesinlik anlayışı içinde kaldığı sürece Dasein'in, ölümü kendi "var" oluşu içinde kalarak kesinliğe kavuşturması mümkün değildir. Herkes ölümün kesinliğini bilir ve fakat ölümün kesinliği içinde esasen 'var' olmaz*". (Heidegger, 2011, s. 273). Heidegger'e göre Hergünlük, ölümü 'hakiki' kabul etmesi gerekirken 'kesin' olarak kabul etmiştir. Ölümün tam ontolojik açılımını hergünlük örtmüştür. O halde şunun açıklamasının getirilmesi gerekir: Tam ontolojik ölüm kavramı nedir? Heidegger ontolojik ölümün, Dasein'in hitamı olarak ölüm olduğunu belirtir.

"Dasein'in hitamı olarak ölüm; Dasein'in en zati, irtibatsız, kesin(empirik) ve bu haliyle belirsiz ve atılamaz imkanıdır. Dasein'in Hitamı olarak ölüm, Dasein'in varlığı içinde onun hitamına yönelik olarak vardır. Fırlatılmış dünya-içinde-var olan olarak Dasein, zaten hep ölüme tevdi edilmiştir". (Heidegger, 2011, s. 274).

Dikkat edilecek olan "imkân" kavramının neyi işaret ettiğidir. Ölüm niteliklerinin ardından fiili olarak bir imkândır. Heidegger, imkânın terminolojik anlamının imkân olanın önceliğini belirtir. Bu demektir ki ölüm imkân olarak ölümü öndeler. Ölüm, yakın ya da uzak olan imkândır. Ölüm Dasein'in irtibatsız imkânıdır. Burada irtibatsız olan ifadesinden anlamamız gereken şudur: Sadece dasein'a ait olmuş olan

ve Dasein'ın kendi başına gelme olarak sadece onu ilgilendiren onun bireyselliğinin içinde olandır. O halde başkasıyla arasında perde çekilir. Ölüm, en zati ve atlamaz olan imkândır. Atlamaz olma, Dasein'ın yüzleşmesi gereken gerçektir. Bununla yüzleştiği ve bu imkânın atlamazlığını kavradığı zaman Dasein hür olur. Böylece en zati olan ölüme doğru yönelmişlik halinde kendini özgür bırakır. *“Ölümün varoluş bakımından yorumlanması gene ölüm aracılığıyla olur ki bu durum da insanı yüreklendirir; ölüme isteyerek, bilerek boyun eğmesini sağlar. Bu ise gerçek sıkıntının ‘ölüm için özgürlük’e dönüşmesidir (Freiheit-zum-Tode)”*. (Bozkurt, 2003, s. 119). Ölümün hakiki kabul edilişi aslında ölümün kendiminki olarak varlığını kabul etmedir. *“Ölüme yönelik varlık, özü gereği salt his olarak havftır. Havf içindeki dasein, kendi varoluşunun mümkün olan imkansızlığının hiçliği önünde bulunur”*. (Heidegger, 2011, s. 281). Bu havf hali, korku olmadığı içindir ki ölümün ontolojik manasına erişmek korku yaratmayacak, Dasein'ı özgür kılacaktır. Bu özgürlük, ölümün hangi anlamlar üzerinde Dasein'da keşfedildiğini bize gösterir. *“Ölüm varlığın olanağıdır, en çok kişisel olan, en çok ilişkisiz olan, en çok aşılabilir olan olanaktır. Dasein, var olur olmaz bu olma tarzını benimser”*. (Bochenski, 1997, s. 198). *“Ölüm yaşama anlam verir. Ölüm olmasaydı hiçbir şeye başlayamazdık. İnsan ölüme giden varlıktır. Ölüm var olur olmaz insanı aşan bir biçim almaktadır. Ölüm yaşamı bir bütünlük, bir birlik haline getirir”*. (Akarsu, 1994, s. 224).

Ölüm, dünya-içinde-varlığın olmazsa olmaz imkânıdır. Fırlatılmış olan varlık, atlamaz olana mahkûm edilmiştir. İnsan- Dasein doğduğu andan itibaren ölmeye başlar. Ölmeye başlama hali ölüme yönelme halidir. Ölüme yönelmiş bir varlık içinde bulunduğu salt havf hissiyle ölümün varlık imkânı olduğunu kavrar. Ölüm sadece benimki olandır. Başkasına ait olmayandır. Ölüm bu temelde bağlantısız halde kendini bana ait kılar. Ölecek olan benimdir. Dasein sadece kendi ölümünü ölür. Herkes (onlar, das man) ölümü empirik bir kesinlik için “herkesin ölecek” olduğunu vurgulayarak, ölümün ontolojik anlamını yok eder. Dasein, herkes içinde bu söylemlerle kaçış haline düşer ve bu düşkünlük onu kendi varlığının keşfetmesi gereken imkânından alıkoyar. Alıkonulan ontolojik temel, Dasein'ın kendi varlık imkânına karşı yabancılaşmasını sağlar. Varlık imkânının bütünlüğü olan ölüm, kendi içinde birlik ve bütünlüğü sağlarken, Dasein'ın bütünlüğü ve hitamını da gerçekleştirmiş olur. Bütünlük, sondur. Fakat henüz-olmamışlık içinde Dasein'a

bağlı olan bu yönelim, dasein'ın kendi serüveninde sürekli ona eşlik eder. Gizil bir yoldaş sürekli Dasein'ın içindedir. Ve onun bir gün kendi gizliliğinden arınması, Dasein'ı bütünlüğe kavuştururken artık onun son bulmasını da sağlayacaktır. Dasein var oldukça hep bir şeyler eksik olacak ama dasein tam olunca var olmayacaktır. Üstelik Dasein bu eksiklikle yaşayacak ve tamlığının gelişinden korkmadan, endişe duyacaktır. Endişe duyusu, ona yönelik varoluşsal algıyı oluşturur. Bu varoluşsal algıda keşfedilen yolculuk halinin sonu gelecek olması endişe uyandırır da, ona dair bir korku olmayacaktır. Bu durum özgürlüğü getirir. Çünkü korku nesneye bağlanır, endişe hali nesnesiz olandır. Belirsiz oluşu Dasein'ı bağlantısız kılar. Bu bağlantısızlık, özgürlük halini doğurur. Ölüm devredilemez olandır. Bana ait olan ve bana aitliğinde bana endişe verendir. Bu haliyle ölüm, başkasıyla irtibatımı kesendir. Ölmek bir can verme olarak kesinliği görüldür fakat ölmek asli anlamında vefat etmektir. Dasein her daim ölüme yönelendir yani her daim ölmekte fakat can vermemektedir. Yahya Kemal Beyatlı'nın ifadesiyle "*Ölmek değildir ömrümüzün en feci işi, müşkül budur ki ölmeden evvel ölür kişi*". Ölmüş ve doğmamış olan ölüme kayıtsızdır. Ölüm, dünya-içinde-olanın varlık imkânıdır. D'Annuzio'un dile getirdiği gibi "*Ölüm kendine konuşanları hiçbir zaman vurmaz*". Ona dair konuşanlarda henüz olamamış olarak, eksikliklidir. Ona erişenler için ise tamlık ve suskunluktur. Bu anlamda suskunluk, kayıtsızlık artık Daseinsal olmayan bir hal olmuştur. Dasein serüvenini ölüm ile tamamlar ve artık Dasein olmaklığundan arınır. Ölüme yönelen Dasein'dır, Ölen varlık oluş halindeki hareketini sona erdirir, sükûnete ve durağanlığa kavuşmuş halde tamamlanmış olandır. Doğarken ölmeye başlayan, ölünce tamamlanan varlık ve tüm varlık anlamının açıklayıcısı ve açıklaması içinde bulunan varlık İnsandır. Ölüm, insanın vazgeçilmezi ve Varlığın anlamına ulaşmada en önemli uğraktır.

Varlık ve Zaman, varlığın anlamını soruşturmaktadır. Varlığın anlamı ise Dasein'de kendini gösterir. Varlığın anlamını açığa çıkarmaya giden yol, Dasein'in analizinden geçer. Dasein'in analizi, onun tarihselliğini açığa çıkarır ve zamanla ilişkisine vurgu yapmaktadır. Bu açıdan zaman, Dasein'in üç yüzüne işaret eder. Geçmiş-Olgusal, Şimdi- Eksilme, Gelecek-Varoluşsal. İşte ölüm onun gelecek yüzüyle yani doğrudan varoluşsal yüzüyle ilgili bir imkân olarak karşımıza çıkmaktadır. Varlığın anlamına ilişkin soru Dasein'in analizi dolayısıyla bir felsefi antropolojiye ve ölümün merkezi

bir değer taşıması sebebiyle ölüm felsefesine dönüşmektedir. Heidegger'e göre, ölümü değil, "yaşamı" düşünmek, Spinoza'nın deyişiyile, umut'u düşünmek; "gelecek, umut demektir" demek gerekir. (Wahl, 1999, s. 44).

2.3.Sartre Varlık ve Hiçlik'te Ölüm Kavramının İncelenmesi

Sartre'ın varoluşçu düşünceleri çağının somut sorunları içinden çıkmıştır. Döneminin insanı, dramını hem yaşayıp hem de yazan, hem aktör hem oyuncu olandır. Teknik dünyanın savaşlarla yüzleştiği evrede şunu dile getirir:

"Ben bugün felsefeyi bir dram gibi düşünüyorum. Bugün artık mesele, ne ise o olan özlerin durgun halini seyre dalmak değildir. Bir olaylar zincirinin kurallarını bulmak da değildir. Bugün mesele insandır. Bu insan hem etken, hem de aktör olan insandır. Çünkü o, dramını hem yazıyor hem de oynuyor". (Sartre J. , 1960, s. 59).

Sartre, yalnızca bir filozof ya da sanatçı değildir. O, aynı zamanda çağının ana sorunlarını çözümleyen ve tartışan bir düşünür, modern insanın durumunu ortaya koyan bir yazar ve bu durumun değişmesini isteyen bir politikacıdır. (Sartre, 2015, s. 14). Sartre'ın düşünceleri varoluşçuluk, fenomenoloji ve Marksizm'in kesişimde durmaktadır. Çoğu Fransız düşünür gibi Sartre da Descartes'ın yöntem bilimsel şüphesini üzerinde taşır. Bununla birlikte felsefi yöntemini, Husserl ve Heidegger'in fenomenolojik metodunu benimseyerek oluşturmuştur. (West, 1998, s. 191).

Sartre'ın felsefesi öncelikli olarak özgürlük felsefesidir. Özgürlük, insanın hakiki tabiatıdır. İnsan, anlamsız bir evrene fırlatılmış olarak dünyaya gelir. Yaşama dolayumsuz şekilde fırlatılmış olmak, bireye seçmek yükümlülüğünü vermiştir. Dünya içinde olmak, bu bırakılmışlığı bireyin yüzüne sürekli vurmaktadır. İnsan, içinde olduğu bu fırlatılmışlık halinde sıkıntı(angst) vasıtasıyla özgürlüğünü ve hiçliği fark eder. Hiçlik, insanla, onun bilinciyle birlikte ortaya çıkar. Bilinç ve özgürlük birlikte var olur. Özgürlük, insanda çekip alınamayacak temel, nihai olandır. İnsanın özgürlüğü, hayır demesidir; bu demektir ki, insan hiçliği vasıtasıyla varoluveren bir varlıktır. Varoluş, özgürlük olarak hayır diyerek bir dünya yaratmak

anlamına sahiptir. (Barret, 2003, s. 245). İnsan varlığı, kendisi-için varlıktır. Bu nedenle varoluş özden önce gelir. Kendisi-için varlık, varlık kendini hiçlediğinde ortaya çıkar. İnsanın, yani kendisi-için şey'in hiçliğe dayandığı noktada üç ekstasis belirir. Yani Sartre, kendisi-için şeyin üç ekstasis ile belirlenmiş olduğunu ileri sürmüştür. Bunların birincisi hiçlik'e, ikincisi başkası'na ve üçüncüsü de varlık'a karşı duyulan eğilimdir. (Bochenski, 1997, s. 208).

Varoluşçu bir düşünür olarak Sartre, Varlık sorusuna yönelik felsefi temellendirmeleri ana yapıtı olan *Varlık ve Hiçlik*'te incelemiştir. Bu baş yapıt, kendi yazıldığı yılların yaşantısından doğmuştur; bu kitaptaki bağlılık, karar, korku, ölüm üzerine açıklamalar yaşam doludur. (Kaufmann, 1965, s. 54). Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te Heidegger'in, varlığın, insan varoluşunun ya da 'dünya içindeki varlığın' perspektifinden, anlamına ilişkin ontolojik-hermeneutik analizini geliştirir. (West, 1998, s. 192). Öncelikle insan varoluşu üzerindeki düşünceleri özgürlük temelinde şekillenmiştir. İnsan bilincinin Hayır olarak kendini fark ettirmesi, bilincin yöneldiği şeyi kendinin yapmasını sağlar. Bilinç, daima kendi için mevcut olana yönelir. Dünyayı kendinin yapan bilinçtir. Varlığın iki şekli vardır; bilinç ve onun nesnesi (*pour-soi ve en-soi*). Bu varlık şekli birbiriyle tamamiyle zıt değildir. Bilinç açık şekilde nesnel dünyayı gerektirir. (Blackham, 2005, s. 114). Somut olan gerçeklikte bilinç açığa çıkar. Sartre'a göre insan kendini yalnız kendi kurar ve yapar, daha önce kazandığı bazı edimlerin, belirlenimlerin elverdiği ölçüde kendine biçim verir. (Bozkurt, 2003, s. 117). İnsan, biricik bireyselliğini en içten bir tarzda tanımak için aşkınlığa ihtiyaç duyar. Bu aşkınlık ihtiyacını gerçekleştirmek amacıyla "o", kendini aşarak dış konularla temasa geçer. *Bu dış konular dış dünya, başkaları, aşkın gayeler ve aşkın varlık isimlerini alır. Dış konularla ilgi kurması dolayısıyla kendini zıt yönlü sınır durumlar arasında bulur. Sartre bu durumları beş grupta toplamıştır: 1. Benim yerim, 2. Benim geçmişim, 3. Benim çevrem, 4. Benim arkadaşım, 5. Benim ölümüm* (Magill, 1992, s. 22). Benim ölümüm bana has olandır. Sartre göre, ölüm, tıpkı doğum gibi salt bir olgudur; bize dışarıdan gelir ve bizi dışarıda dönüştürür. Doğumla birlikte dünyaya fırlatılmış olduğum gibi ölüme kendimi öylece bırakamam, buradaki özdeşlik dıştan gelen bir olgu oluşundan dolayıdır. Ölüme kendimi ona doğru, imkânlarımdan birine doğru fırlattığım gibi fırlatamam. (Sartre, 2013, s. 678).

Sartre kendi çağında, ölümün, “duvar”ın öte yanında olduğu için hiçbir şekilde insani olmayan şey gibi görünürken, sonra bir anda bambaşka bir bakış açısından düşünölmeye, insan yaşamının bir olayı gibi ele alınmaya başlandığını düşünmektedir. Ölüm bir *terim*dir ve her terim (ister sonuç, ister başlangıç terimi olsun), kah düşünölen süreci sınırlandıran varlık hiçliğine katılan olarak, kah tersine, sona erdirdiği diziye yapışan, var olan ve belli bir biçimde onun imleminin oluşturan bir sürece ait olan olarak ele alınan bir *janus bifrons*^{2*}'dur. (Sartre, 2013, s. 662). Bu iki surat başlangıç ve sonun bir bütünde yer almasını simgeler. Fakat insan tamamlanmamış bir varlıktır. Sartre, babasının ölümüyle birlikte ölüm kavramının en somut haline tanıklık etmiştir. Ölümü daha şairane şekilde en güzel *Sözcükler*'de tanımlamıştır: “Özgürlüğümü elverişli bir göçüp gitmeye, önemimi hep beklenen ölüme borçluydum. Ne olmuş yani! Bütün kadın kâhinler ölmüşlerdir ve bunu herkes bilir; bütün çocuklar da ölümün aynalarıdır.” (Sartre, 2014, s. 29).

Ölüme yüklenen anlam, yaşama yansımaktadır. Sartre ölümün yaşam doğrultusunda anlam kazandığı takdirde yaşam dizisinin bir terimi haline geldiğini belirtir. Her terim yaşam dizisinin bütün terimlerinde her zaman mevcuttur. Böylesi yorumlamadan şu sonuç çıkmaktadır:

“Ölüm sadece insani olarak kalmaz, benimki haline gelir; içselleşirken bireyselleşir; artık insani olanı sınırlandıran büyük bilinmez değildir, benim kişisel yaşamımın fenomenidir. Ölüm, yaşamı biricik yaşam yapan, yani yeniden başlanmayan bir yaşam yapan, atılan adımın asla geri alınmadığı bir yaşam yapan fenomendir. Bu şekilde, yaşamımdan olduğu gibi ölümünden de sorumlu hale gelirim. Ölmemin ampirik ve olumsal fenomeninden ötürü değil, yaşamımı, tıpkı ölümüm gibi benim yaşamım kılan bu sonluluk vasfından ötürü sorumlu hale gelirim” (Sartre, 2013, s. 663).

Ölüm, sonluluk vasfı gören bir fenomendir. Benim yaşamımın bir şekilde parçası olmaktan çok sınırdır. Yaşama öylece atılmış olan insanın tek gücü özgürlüğünde yatmaktadır. Ölümü beklemek, ona hazırlanmak ya da yas tutmak anlamsızdır. Ölüm, sadece bir sınır olarak durur ve onun mevcudiyeti bireyi sınırın ötesine atar. Sartre, beklenen ya da gelecek olan ölüm tasvirlerinin altında yatan

*Yunan Mitolojisinde sonların ve başlangıçların Tanrısı olarak bilinen iki suratlı janus.

düşünceyi eleştirmektedir. Çünkü ölümüm, hiçbir tarih için öngörülemez, dolayısıyla beklenemez. Her geçen dakikanın beni ölüme yaklaştırdığını söylemek yanlıştır. Eğer yaşamımı sınırlar içinde yani sınırlı olduğunu düşünürsem, beni ölüme yaklaştırdığı doğrudur. Oysa sınırların bilinmezliğinde beni ölüme yaklaştırdığını ya da uzaklaştırdığını bilmek imkansızdır. Sartre bu noktada yaşlı birinin ölümü ile genç birinin ölümü arasındaki nitelik farkından söz etmektedir. Yaşlılığın uç noktasındaki ölüm ile bizi olgun yaşta ya da gençlikte yok eden ani ölüm arasında muazzam nitelik farkı vardır. Birincisini beklemek, yaşamın *sınırlı* bir girişim olduğunu, sonluluğu seçmenin ve amaçlarımızı sonluluk temelinde belirlemenin bir tarzı olduğunu kabul etmektir. İkincisini beklemek, yaşamımın *kaybedilmiş* bir girişim olmasını beklemek olur. Ani ölüm öyledir ki hiçbir biçimde öngörülemez, çünkü belirsizdir ve tanım gereği hiçbir tarihte beklenemez. (Sartre, 2013, s. s 667-668). Sartre, kendi olmaklığımızın kendimize varmaktan geçtiğini belirtir. Bu nedenle yaşamımız beklentilerden değil, kendileri de beklentileri bekleyen beklentilerin beklentisinden oluşmuş olarak düşünmemiz gerekir. Eğer ben beklenti beklentilerinin beklentisi isem ve son beklentimin nesnesi ile onu bekleyen kişi bir anda ortadan kaldırılmışlarsa, beklenti de geriye dönük bir tarzda *saçma* olma vasfını kazanır. O halde beklenen ölüm kavramı saçmadır. Hatta ölüm, hiçbir zaman şimdi ve burada olan, şu canlı yaşama anlam veren bir kavram olamaz. Onu her türlü yaşam imlemini ortadan kaldırmak bakımından yaşamın dışında tutar. (Sartre, 2013, s. 672).

Sartre, ölümün imkan olarak imlediği yalnızca biyolojik yönden görece kapalı, görece yalıtık bir sistemden ibaret oluşumuzun, ölümümüzün yalnızca bedenimizde var olanların bütünlüğünün aidiyetine işaret ettiğini belirtir. (Sartre, 2013, s. 667). Veneaux'a göre Sartre bu şekilde yorumlayarak ölüm konusunu hafifletmektedir. Fakat Sartre'ın tam tersine Heidegger ondan bir "*existential*" yapar ve onu insan varlığının yapısı ile bütünleştirmektedir. Sartre için ölüm daima bir "*üstelik*" (*par-dessu le marché*)tir. Sartre, Heidegger'in tamamen ihmal ettiği ana noktayı, bilincin doğasını ve onun bedenle ilişkisini derin bir şekilde incelemektedir ve bilinçler arası ilişkilerin analizini geniş olarak geliştirmektedir. Sartre, zihin veya bilinç ile dünya arasındaki ilişkiyi, özgürlük imkanını, idealizm tuzağına düşmeden koruyabilmek amacıyla, yeni baştan düşünürken, realizm ile

idealizmin tam ortasından geçen zorunlu bir yol tutar. (West, 1998, s. 192) . Heidegger ise henüz daha yeni başlamıştır ve "cemaat" (Miteinander) tipi üzerinde düşünmekten uzak, Hegel gibi onları "ölümle savaş" olarak takdim etmiştir. (Veneaux, 1994, s. 62). Bilinç daima insani olanı açığa çıkarır. O iç daralması, kendini hiçlik yani özgürlük olarak yaratan insan varoluşunun parçası haline gelmektedir. Sartre'a göre insanı gayri-insani mutlağa göre belirlemeye çalışan felsefenin, ölümü önce insan-gerçekliğinin hiçliğe açılan bir kapı olarak görmesi doğaldır. Çünkü bu hiçlik, var olmanın mutlak sona erişini veya insani-olmayan bir form altındaki varoluşudur. Ölüm, bu yoldan bir yandan insandan kaçarken, bir yandan da insani-olmayan mutlakla insanı biçimlendirir. Ölüm, telafi edilmesi gereken terim haline dönüşmektedir. Dizilerle ölümü bir şekilde telafi etmeye çalışan ilk olarak edebiyat dünyası olmuştur. Ölüm "ad" halini almaya başladığı andan itibaren artık yaşamın sonu olarak ölüm içselleştirilmeye başlanmış olur. Bu durumda:

"Yaşamın öteki yanı yoktur ve ölüm insani bir fenomendir, ölüm yaşamın yine yaşam olarak nihai fenomenidir. Ölüm, bütün yaşamı akış yönünün tersine doğru etkiler; yaşam yaşamla sınırlanır, tıpkı Einstein'ın dünyası gibi 'sonlu ama sınırsız' hale gelir." (Sartre, 2013, s. 663).

Sartre'a göre ölümü insanileştirici biçime dönüştüren ve bunu felsefeye form kazandıran Heidegger'dir. Heidegger'de ölüm, Dasein'in bir imkânı haline gelmiştir. İnsani gerçeklik ölüme doğru varlık olmak açısından ortaya çıkmaktadır. Ölüm içselleştirildiği ölçüde, insanın kendi amaçlarına hizmet eder yani bu görünürdeki sınır içselleştirildiği takdirde özgürlük tarafından telafi edilmiş olur. Ölüm sanki her an gelebilecekmiş gibi insani gerçekliğin beklenen unsuru haline gelmiştir. Fakat Sartre, Heidegger'in ölüm üzerine açıkladığı temel düşüncelerini insanı yabancılaştıran ve Hıristiyan bilgeliliğinin salık verdiği düşünceler olarak görmektedir. Ölümü bekleyiş haline gelen yaşam anlayışının mümkün olmadığını belirtir. Gerçekte özel bir ölümü beklemek mümkündür fakat ölümü beklemek mümkün değildir. Ölümü bu bekleyişle içselleştiren ve Dasein'i biricikleştiren düşüncenin olası olmadığını söyler. Kimse benim ölümümü gerçekleştiremez demek, benim hiçbir imkânıma doğru başkası atılımda bulunamaz demektir. Burada ölümü nihai ve öznel imkân olarak, yalnızca kendi-için'i ilgilendiren olay olarak görülmesi

sonucu benim yerime kimsenin ölmeyeceği apaçıktır. Fakat Sartre, Heidegger'in temel düşünüş biçimini bu noktalarda eleştirir. Benim yerime kimse ölemezden, benim yerime kimse sevemeze cümlemizi değiştirdiğimizde temel noktayı aynı biçimde düşünebileceğimizi belirtir. Böyle bir bakış açısından, en sıradan aşk, tıpkı ölüm gibi yeri doldurulmaz ve biriciktir: yani hiç kimse benim yerime sevemez. Ama, bunun tersine, dünya içindeki edimlerim işlevleri, etkinlikleri ve sonuçları açısından düşünülecek olursa, başkasının da benim yaptığım şeyi her zaman yapabileceği kesindir. Ölmek bir şeyler tasarlayıp gerçekleştirmek için ise, vatan için ölmek gibi, benim ölümümün hiçbir kişileştirici özelliği yoktur. (Sartre, 2013, s. 667). Ölümüne biricik imkan olarak anlam yüklemek yanlıştır. Kimse ölümü sürekli düşünmek istemez. Bunun hiçbir anlamı yoktur; ya kelimeler ya da boşluktan başka bir şey değildir karşılaşılan. (Sartre, 1959, s. 18).

“İnsan, yapaylığın (facticité) ve saçmalığın zaferi olan ölümle, şey haline indirgenir. ‘Doğmuş olmamız saçmadır, ölmüş olmamız saçmadır, zira ne şuurun birden bire ortaya çıkması (surgissement), ne de onun yokolması (effondrement) onun eseri değildir.’ Malraux'nun dediği gibi ölüm, ‘hayatı alın yazısına dönüştürür’ zira ölüm insanın bütün imkanlarının yokolmasıdır ve onun ‘özünü’ yani olduğu şeyi belirtmeye müsaade eder. Şüphesiz ölüm ekzistansımızın, onu devamlı bir ‘tecil’(sursis) yapan şeyin, her anında mümkündür. Bununla beraber Sartre, Heidegger'e karşı ölümün, ‘en özel imkanım’ olmaktan uzak, yokluk (négation) olduğu için ‘imkanlarımın dışında’ olduğunu savunur. Ölümü ne isteyebilirim ne de bekleyebilirim, ‘daima’ öznelliğimin ötesinde mevcut olduğu için, öznelliğimde ona hiçbir yer yoktur.” (Veneaux, 1994, s. 67).

Sartre, ölümün bir tükeniş ya da dönüşüm olduğunu vurgular. Bu vurgu, başkasının dönüşüme uğrattığı ölü yaşamdır. Başkalarının birey üzerinde hâkimiyetinin daha keskinleştiği, bir nesne haline dönüştüğü düşüncesi ölümün özgürlük önündeki yerini göstermektedir. Ölüm yaşayan, kendi-için olan bu “sürekli-erteleme-halindeki-varlığın” olumsal tükeniştir. Ölmüş bir yaşamın belirleyici özelliği, onun, muhafızlığını başkasının yaptığı bir yaşama dönüşmüş olmasıdır. Bu dönüşüm, unutulmuş olmayı da beraberinde getirir. Unutulmuş olmak, başkasının belli bir tavrının ve başkalarının örtük bir kararının nesnesi olmaktır. Ölülerle -bütün ölülerle- (bizim ölümümüz) ilişki, “başkaları-için-varlık” diye adlandırdığımız temel ilişkinin

özsel bir yapısıdır. Ölmek, başkaları için nesneleşme halidir. Kendi-için, varlıkta belirirken ölümler karşısında konum almak zorundadır. (Sartre, 2013, s. 674). Başkasının varlığı, ölüm kavramı üzerine daha farklı bir anlam katmaktadır. Ölümün varlığı bile, kendi yaşamımızın içinde ve başkalarının yararınadır. Ölüm başkasıyla birlikte bizi bütünüyle yabancılaştırır. Bu anlamda ölmüş olmak, yaşayanlara yem olmaktır. Kendi ölümünün anlamını kavramaya çalışan kişi, kendini başkalarının gelecekteki yemi olarak keşfetmesi şarttır. Benim ölümden sonraki varlığım “başkasının bilinci içinde” olandır. (Sartre, 2013, s. 676). İnsan, ölere tamamlanır. Fakat ölmüş olmak onun başkası tarafından oluşturulan değişimine engel değildir. Ölmüş yaşam, ölmüş olmakla değişmekten geri durmaz, ama yine de, tamamlanmıştır. Bu demektir ki, onun için artık bahisler kapanmıştır. Öyleyse kendi değişimlerinden hiçbir biçimde sorumlu olmayacak ama onlara maruz kalacaktır. (Sartre, 2013, s. 675). Çünkü bu değişim onu, kendi kendine maruz bırakmaktan çok kendine yabancılaştırarak, başkasına maruz bırakmıştır. Yasayanlar ölümleri göremezler, ölümlerin kendilerine yapılmış haksızlıktan dolayı onları suçlamalarından da korkarlar. Törenin seremonisinde herkes kendini suçlar, yaptığı suçu kabul edip pişmanlık belirtileri gösterirler. (Biemel, 1984, s. 35). Fakat tüm bu seremoni sahtedir. Sartre, *Yıkılış*'ta kişinin başkasının elinde olan ölümüne karşı da hissedilen duyguları şöyle belirtmiştir: “*hazırdım, sonuna gelmişim için; sonra ölümümü elimden aldılar, zorla aldılar. Ben, hiçbir şey bilmiyorum şimdi, hiçbir şey bilmiyorum, hiçbir şey yapamıyorum, hiçbir yeteneğim yok benim. Canım hiçbir şey istemiyor, hiçbir şeyden zevk almıyorum, hiç, hiç...*” (Sartre, 2008, s. 69). Canetti, Sartre'la aynı düşüncededir. Ona göre başkasının nazarındaki kendi ölümüm için “*onurlu bir ölüm yoktur. Kendini unutturan başkaları için ölümler vardır. Onlar da onursuzdur*” demiştir. (Canette, 2007, s. 60). Başkası cehennemdir. İnsanın varoluş yolculuğunda çalınan bir bakış, onda utanç duygusunu oluşturur. Ölümüm bile kendimin olmaklığını kaybetmiştir. Ölüm bir bütünlük, tamlık sağlasa da ondan sonrası eksilme halini alır.

Ölümün bir son olarak algılanılması ve hüznü hali Sartre için düşünülmemesi gereken bir durumdur. Benim sonum olan ölüm, Sartre için serüvenin bitişi olsa da her anın önemini ortaya çıkarır.

“Bir şey sona ermek için başlamıştır. Serüven uzamaya gelmez. Ona anlam veren ölümdür yalnız. Bu ölümü, belki benim de sonum olan bu ölüme sürüklenirim. Geriye dönmek elimden gelmez. Her an, ardından geleni getirmek için ortaya çıkar. Her ana, bütün varlığımla sarılırım. Onun yerine başkasının konulamayacağını, onun başkasına benzemediğini bilirim. Ama onu yitip gitmekten alı koymak için de bir şey yapamam” (Sartre, 2015, s. 65).

Sartre için her anımız çok değerlidir. Yaşarken hayatımızdan hiçbir şey geçmez. Dekorlar değişir, kişiler girer çıkar yalnız. Başlangıç olmadığı gibi, son da yoktur. Her an bir serüvene atılmaya hazırdır insan. İnsana aşılana serüven duygusu, zamanın çevrilmezliğinden başka şey değildir. (Sartre, 2015, s. 69, s.92).

Bauman’a göre ölümü düşünmek, ölümü baştan reddetmek demektir. Ölüme ilişkin bütün düşüncelerimiz, bütünüyle düşünülebilir olduğu sürece, baştan işlenmek, düzenlemek, geliştirilmek, ilk saçma halinden uzaklaştırılmak zorundadır. La Rochefoucauld’un dediği gibi, insan güneşe de, ölüme de *doğrudan doğruya* bakamaz. (Bauman, 1992, s. 27). Sartre başkasının doğrudan baktığı kendi ölümüne karşı bir an olarak düşünmekten öte kaygı duyulmasının anlamsız olduğunu düşünmektedir. Bireyin ölüme giden yolları vardır: İntihar, bir dava uğrunda ölmek yani fedai olmak ya da öylece aniden ölmek gibi. Ölüm kapıyı çalınca; *“İnsan bitmiş bir oyunu tekrarlayamaz.”* (Sartre, 2003, s. 143). Yaptığı seçimleri, yaşadığı ve öldüğü neyse odur. Sartre’a göre, insan yalnızca vardır, yalnız kendini kavradığı biçimde değil, olmak istediği biçimde de vardır ve kendini ortaya koyduğuna göre, insan kendini ne yaparsa ondan başka bir şey değildir. İnsan kendi yazgısını kendi özgür iradesiyle yaratır. Bu iradi yaratım, bilinçli olan ve tüm sorumluluğu kendisine ait olarak hareket eder, seçer, bağlanır ve bu seçim de tüm insanları bağlar. (Bozkurt, 2003, s. 99). İnsan gerçekliği özgürlüğü üzerinde temellenir. Bu özgürlük, kişinin bilincinin hiçlikle kesiştiği o bulantı evresinde açığa çıkar. Ölüm de bilincin uğraklarından biridir. Heidegger gibi merkezi bir anlam ifade etmese de yaşam kadar gerçek bir alanı işgal etmiştir. Bu nedenle Sartre da ölüm üzerine düşünmekten kendini alıkoyamaz.

2.4. Albert Camus'da Ölüm Kavramı

2.4.1. Uyumsuz (saçma) ve Ölüm

Camus, ölüm ile yaşam çatışmasına farklı bir yorum getirir. "*Ölüm karşısında duyduğum tiksinti hayat kıskançlığından geliyor*" der. Ve ekler, "*Birinci ile ilişkisi olan ikinci sınırlama, hayat kıskançlığından çıkar. Fizik tadın özü; tadın anlılığındadır, bir andaki geçiciliğindedir. Her şeyi ana bağlamak, her şeyi anında var olana bağlamak demektir. İnsanı içine çekiyor, insana Cezayir'de mutlu doğulacağını hissettiriyordur...*" (Chruickshank, 1965, s. 60). Camus'nün ölüm hakkındaki görüşlerini uyumsuzun gözünden, ölümsüzlük isteği, öldürme-cinayet, intihar, ölüm cezası gibi kavramlar üzerinden ortaya koyar. Tüm yapıtlarında ölüme yer vermiştir. Ölüm olmaksızın insan varoluşunu tasvir etmek eksik kalacaktır. Bu nedenle yapıtlarının hepsinde az ya da çok ölüm teması vardır. *Tersi ve Yüzü*'nde yaşam ve ölümün zıtlığındaki diyalektik ilişkisine, *Caligua*'da Ölümsüzlük isteğine *Düğün*'de Cezayir tabiatının yaşamsallığı ve ölümün sıradanlığına değinilmiştir, *Düşüş*'te ölümle yüzleşme anı, *Sisifos Söyleni*'nde İntihar, *Veba*'da toplu ölümler, *Yabancı*'da kendisinin-başkasının ölümü ve ölüm cezası, *Başkaldıran İnsan*'da ölüme karşı uyumsuzun zaferi konularına yer vermiştir.

İnsanın bilinci ile görünen dünya arasındaki bağın devingen oluşu, aralarındaki ilişkiyi anlamsızlaştırır ve bir kopuşa sebep olur. İşte bu kopuşta akla aykırı olan uyumsuzluk durumu ortaya çıkar. Aklın uyum ve tutarlılık isteği karşılıksız kalmıştır. Her şeyin değiştiği, sabit kalmadığı bir dünyada olduğunu fark eden birey, sabitliği dileyen "akıl"ın çelişkili mevcudiyetini apaçık bir şekilde görmektedir. İnsandaki bu bilinçlilik dünyayla olan ilişkisinde açığa çıkar. O halde uyumsuz, insan ve dünya arası anlam ilişkisinde meydana gelmektedir. Albert Camus bu bağlamı şöyle dile getirir: "*Ağaçlar arasında bir ağaç, hayvanlar arasında bir kedi olsaydım, bu hayatın bir anlamı olacaktı ya da daha ziyade bu sorunun hiçbir anlamı kalmayacaktı, zira bu dünyanın bir parçası olacaktım...*" (Camus A. , *Sisifos Söyleni*, 2013, s. 56). Beni dünyanın parçası kılmayan varoluşsal özüm, beni dünyadan ayrı olmaya mahkûm etmiştir. O halde ben nasıl böyle bir içselliğin (dünyanın içindeki

mevcudiyetin) mahkumiyetine razı olabilirim? Bu açıkça gösterir ki "*Absurde, bilinç ile dünya arasındaki ilişkiden ziyade ilişkisizlik ya da ilişkinin kopuşu, dünya ile bilinç arasındaki uyumsuzluktur.*" (Gündoğan, 2011, s. 100). Camus'a göre uyumsuz insanın yaşamı, oyuncu ile dekoru arasındaki kopmaya benzemektedir. Modern dünyanın hesaplayıcı, bilgisiyle elinde gücü tutan ve 'mı' gibi özgürlüklere kapıları açan o büyülü "Akıl"ı adeta tutulmuş ve kendi çelişkesine kabul buyurduğu için anlam dünyasını yıkarak değer biçtiği kavramların altını boşaltıvermiştir. Akıl almaz durumu deneyimleyen insan artık şimdi ve burada duyguları içinde bir Mearsault olmaya adaydır. Saçma apaçık görülür fakat o kimse kanıtlayamayan duruşuyla gizilden varlığını sürdürürken kendini göstermeye hep hazırdır. Saçma, bizde kendini en açık şekilde duyguda gösterir. Albert Camus, **Sisifos Söyleni**'ne yazdığı kısa ön notta "Saçma-Uyumsuz Felsefesi" geliştirmedini, ancak "Saçma Duygusu"nu tasvir ettiğini söyler. Peki, saçma duygusu nasıl ortaya çıkar, insan bu uyumsuz durumu nasıl fark eder? Camus'a göre, saçmalığın derinden derine farkına varıldığı dört ayrı insan vardır. Birinci olarak, insanlardan büyük bir çoğunluğunun modern kitle toplumunun gereklerine uygun olarak sürdürdüğü hayatın mekanikliği ve bu yaşamların öldürücü monotonluğu bir gün bu insanlara varlıklarının (varoluşlarının) değerini ve amacını sordurur. Böylesi monoton bir dünya sıradanlaştırdığı her anlamı giderek yok etmekte ve insanın bir makine dişlisi haline getiren ruhuyla özerkliğini elinden almaktadır. Otomat bir beden tuhaflaşır; garip olduğu bu durumun ne vakit bilincine erişir, işte o vakit uyumsuzun birinci tanığı ve yaşayanıdır.

Uyumsuzluğun ortaya çıkışındaki ikinci kaynak, geçen zamanı deneyimleyen insandır. Zaman ilerlemekte ve bunun farkında olan birey, tinsel olarak öldürücü bu süreci hissetmektedir. Yaşam kadar ölüm de gerçektir hatta belki "ölüm" daha diri bir gerçektir. Yaşamın anlamını sorgulayan bireyin nihai durağı ölümün varlığıdır. Yaşam ve ölüm arasındaki diyalektik ilişkide zorunlu ve kaçınılmaz olana boyun eğer insan. Yaşamın ölümün karşısındaki durumu neyse uyumsuz insanın, uzlaşmış insan karşısındaki durumu o dur. İşte ondadır ki bu karşıtlık uyumsuz olanı yabancı kılar. Uyumsuz da her şey gibi ölümle biter böylece. Ama bu dünyanın dışında da uyumsuz olamaz. (Camus A. , **Sisifos Söyleni**, 2013, s. 39). Dünyanın içinde tek çıkış yolu ölüm olan bir yazgıdır. Ölümün bu tek kaçınılmazlığı dışında,

sevinç ya da mutluluk, her şey özgürlüktür. Bu özgürlük içindeki dünya, tek efendisi insan olan bir dünyadır, sürer gider. (Camus A. , Sisifos Söyleni, 2013, s. 120).

Uyumsuzun kendini üçüncü olarak gördüğü yer, insanların büyük bir çoğunluğunun farklı ölçülerde hissettiği, yabancı bir dünyada bırakılmışlık hissidir. Bu tek başına kalma duygusu varlığımızın rastgele ve gelişigüzel olduğu duygusu da doğurabilir. Başkasıyla ayrıldığı noktayı kesin olarak farkına varabilen birey yalnızlaşır ve bu öteki olma bilinci bırakılmışlık hissini doğurur. En son olarak uyumsuz, ölümün her şeyi sonlandıran ve geri dönülemez oluşunda kendini gösterir. Ölüm, tüm çıplaklığıyla ortadadır ve bunun bilincine erişen birey, bunu kabul etmek zorunluluğunu yaşamaktadır. Saçmanın bilinci, uyumsuz insanı, yaşam ve ölüm arasındaki o incecik çizgide konumlanmıştır. Ölüm, saçmanın kendisidir ve tüm yıkıcılığıyla orada ve gerçektir. Uyumsuz insanın varoluşu, tüm dayandığı temelleri elinden alınmış, keskin bir boşluk içinde kalarak gerçekleşir; burada olmak ve oraya fırlatılmış olmaktan öte değildir. Yabancı ve yalnız bir o kadar garip olan uyumsuz bir varlık tam da bu köktensizliğine isyanıyla özgürlüğe kavuşur. Dayatılan değerlerden saçmanın varoluşuyla sıyrılır, uyumsuzu buyur ediş içinde onu aşacak cevheri de taşır. Camus, insan ile yaşam arası ilişkideki kopuşta bizi bırakıp nihilizmin dehlizinde boğulmamıza izin vermez. Camus'un uyumsuz insanı saçmanın gerçekliğini kabul etmekle birlikte ona karşı durabilen, başkaldırabilendir. Yaşamda umudun olmaması düşünülemez, Pandora'nın kutusunda kalan son hazinedir o. Camus'da isyanın verdiği en güzel meyve olarak uyumsuzun pesimist yapısından sıyrılmaya görülür. Yaşam, tüm yaşanılmazlıklara rağmen yaşanılmalıdır. İnsan çaresizce farkına vardıklarının ardından yıkılan anlam dünyasını, yine kendi farkındalığıyla ve kabullü boyun eğişe çevirme değil de başkaldırmaya dönüştüren ruhuyla yeniden inşa edecektir. "*Ölüm yaşama aşkına, intihar düşüncesi ve umutsuzluk umuda, uyumsuz ve anlamsız olan en sonunda anlamlı ve değerli olana dönüşüyorsa, bütün bunlar, Camus'nun doğayı, insanı ve hayatı sevmekten yorulmadığı içindir.*" (Gündoğan, 2011, s. 22).

2.4.2.Yabancı ve Sisifos Söyleni'nde Ölüm Kavramı

"*Felaketin kapısına dört darbe vurmak*". Uyumsuzluk dört farklı deneyimin bilincinden doğar. Çoğu zaman yaşantılarımızın monoton ruhu rahatsız etmez, bizi. "*Sabahleyin kalkmak, tramvaya binmek, büroda ya da fabrikada dört saat çalışma, yemek, tramvay, dört saat daha çalışma, yemek, uyku ve pazartesi, salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi hep aynı ritm üzere...*" (Camus A. , Sisifos Söyleni, 2013, s. 24). Bu aynı kalıp haftadan haftaya, aydan aya, yıldan yıla tekrarlanıp durur. Ama günün birinde bazı insanlar birdenbire varlıklarının nedenini soruverirler. Basit bir 'neden' sözcüğü ve her şey 'şaşkınlıkla karışık yorgunluk' durumuyla başlar. (Chruickshank, 1965, s. 11). İşte bu ilk darbe tüm sıradanlığı alt üst eder ve ilk kopuş durumu uyumsuzu ortaya çıkarır. Bilincine ulaştığı şey "O"nu yabancı kılmıştır. Yabancı, artık dünyaya karşı bir adamdır fakat dünya içindedir. Dünyanın içinde olduğunun farkındalığı, zamanın içinde konumlandığının farkındalığıdır. Zaman ilerlemektedir ve her canlı giderek gelişmekte, yaşlılıkta gençlik kadar kabul etmek zorunda olunan gerçekliktir. Zaman tüm zıtlıkları içinde eritirken, onun içinde olduğunu fark eden birey zavallı ölümlülüğünü hissetmektedir. Geçmekte olan zaman bilince ikinci darbeyi vurmuştur. Anlamını yitiren bu dünyada var olmak oraya fırlatılmış ve öylece bırakılmış olmak demektir. Bu ise tek başınalığın ve çaresizliğin hissedilip, tüm kavramların değerlerinden ayrıştığı üçüncü darbedir. Ve "ölüm", en büyük darbe son vuruş ve uyumsuzluğun içinde varoluşun en büyük tanıtıdır. Bir beden boylu boyunca yatmakta ve bu üç evreyi aşıttıktan sonra kopuşunu tamamlamaktadır. Böylesi bir dünyada yaşıyorsanız, gözlerinizi açtığınız evreni nasıl görürdünüz? Böylesi bir dünyada olan **Yabancı**'nın başkahramanı Mearsault kendini tanımladığı kitabın tamamından alıntılarla açıklanabilir. Mearsault'nun diliyle seslenirsek, şöyle bir tanım ortaya çıkacaktır: "İlginç bir yaradılışım var, fiziksel ihtiyaçlarım çoğu zaman duygularımı etkiler oysa ben de herkes gibi, tamamen herkes gibiyim, hiçbir zaman söyleyecek fazla sözüm yoktur onun için susarım, pişmanlık değil yaptığımdan dolayı sıkıntı duyarım, insan her şeye alışır ben de sonunda her şeye alışacağım. Herkes bana bir şey sorar bense sevmem bunu. Benim için biriyle arkadaş olup olmamak ya da bu kişinin başkaları tarafından nasıl yorumlandığı manasız olduğu gibi birini sevmek ya da sevmemek, biriyle evlenmek

ya da evlenmemek de manasızdır, ben her zaman olacak şeyin bugünün veya yarının etkisi altında olan bir insanım, ben öldükten sonra herkesin beni unutmamasını nasıl doğal buluyorsam başkasının ölümünü de doğal buluyorum çünkü er ya da geç ölüm nasıl olsa gelecek..." (Camus A. , Yabancı, 2011).

Yabancı'nın gözleriyle bakarsak dünyaya, "*Dünya ne (tüm) akılsal, ne de o denli akıl dışıdır.*" (Sartre, 1965, s. 89). Görülecektir ki, dünya bir kaos, "*karışıklıktan doğan tanrısal bir denge*"dir. Madem ki, ölüyoruz, yarın yoktur. Öyleyse Yabancı dünya karşısında bir adam'dır. Yabancı, insanlar arasındaki insan'dır da. "*Öyle günler vardır ki... Sevdiği kadını bir Yabancı gibi bulur insan*". Yabancı, kendi kendime karşı ben, yani akıl karşısında doğa insanı'dır. "*Bazı saniyeler bir ayna içinde karşımıza gelen yabancı*" (Sartre, 1965, s. 91). Sisifos'da ölüme karşı savaşıyor. Bu bir başkaldırıdır, yazgısına mahkûmdur. Homeros bize Sisifos'un Ölüm'ü zincire vurduğunu da anlatır. Plütön ülkesini ıssız ve sessiz görmeye katlanamaz. Savaş tanrısını yollar, o da Ölüm'ü kendisini yenenin elinden kurtarır. (Camus A. , 2013, s. 123). Camus kendi ölümü için **Sisifos söylene**'nde yazgıdan da ötesi olduğunu belirtmiştir. Delilikle ölüm, bunlar Uyumsuz için onarılmaz durumlardır. İnsan seçmez. Öyleyse Uyumsuz ve taşıdığı yaşam fazlalığı *insanın istemine bağlı değil, karıştına*, yani ölüme bağlıdır. Bu durumda Uyumsuzun dünyasında yarık açan ölümden üç sonuç çıkmaktadır: Uyumsuzun diliyle; "*başkaldırım, özgürlüğüm ve tutkum*" (Camus A. , 2013, s. 67).

Camus için Yabancı hayatın sıradan bir parçasıdır. Hiç de şaşırılacak bir şeyi olmayan basitliktedir. Somut dünyanın en çıplak görüntüsüdür ve tüm değerlerin süslü evreninden sıyrılmış, ne ise o olan şeydir. O halde Yabancı, iyi ile kötüyü, izin verilen ile yasak olanı öğreten papazın gelişinden önceki ilkel insanlar gibi suçsuzdur. Her şeyi yapmasına izin vardır. "*Gülüşler ve kayıtsızlıklarla dolu, sürekli bir şimdiki zaman 'yaşayan prens miskin gibi suçsuzdur.*" (Sartre, 1965, s. 92). O, yabancılar arasında yaşamaktadır ama onlara göre de o bir yabancıdır. Şimdide yaşamaktadır. Fakat, sınırlı özgürlüğünden, geleceksiz başkaldırısından, ölümlü bilincinden kuşkusu olmayınca, serüvenini yaşamı süresince sürdürür. Alanı burasıdır, kendisinininkinden başka her yargıdan uzak tuttuğu eylemi buradadır. (Camus A. , 2013, s. 71).

Bir yaşamdan kopuş, doğrulanmamış, doğrulanmaz olan, kuru, anlak, yazarı tarafından çoktan bırakılmış, başka şimdiki zamanlar uğruna terk edilmiş olan Yabancı oradadır. Ve biz de onu böylece kabullenmeliyiz: Yani, iki insanın, yazar ile okurun, nedenler ötesinde, saçma içinde, apansızın birleşmesi gibi. (Camus A. , 2013, s. 95). Bu, uyumsuzun içindeki uyumluluktur. Saçma içinde isyanı taşır ve düşünülenin aksine başkaldırı bir isyandan öte bir uyumdur. Çünkü saçmanın yıktığı dünyada umut edilecek hiçbir şey yoktur ama başkaldırı hiçliğe sürüklenmeden umut etmemiz gerektiğini bize bildirir. Yani dağılan düzensiz anlam dünyamıza; anlamlı bir düzenlilik atfeder.

2.4.2.1. Başkasının Ölümü ve Kendisinin Ölümü

Burada Camus'nün Yabancı romanındaki Mersault karakteri üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır.

"Bugün annem öldü. Belki de dün, bilmiyorum. Şimdilik annem ölmemiş gibi, gömüldükten sonra ise, tersine bu iş resmi bir hal almış olacak." (Camus A. , 2011, s. 5). "Ölüm" ün kavramsal değeri ve duygulanımını hissettiren bir giriştir bu; öte yandan ölüme karşı olan tutumuyla bu tuhaf adam tüm dekorları yıkarak sahneye giriş yapmıştır bile. İnsanoğlunun yaşamına nüfuz eden bu değer yüklü yok oluşun gerçekliği karşısında Mersault 'un tutumu ürkütücüdür. Sanki bu ölüm haberi bize gelmiştir de Mersault buna seyirci gibidir. Bu umursamaz duruş okuyucuyu olayın içine dahil etmeye başlar. Ama bir süre sonra okuyucu "tuhaf"laşır, Mersault 'un empatik duruşuna umursamaz olduğunun farkına varmaz ve çoğu yerde onun eylemlerinin ardındaki saf dürüstlüğü hiç hesaba katmadan onu saçmanın başkahramanı olarak seçmiştir.

Bakım evi müdürü annesinin üç yıl önce geldiğini ve tek dayanağının Mersault olduğunu söylediğinde; Mersault hiç de olaya ilgisizlik göstermeden, serzenişte bulunduğunu düşünüp hemen açıklama yapma gereği duymuştur, ardından da duyguların verdiği alışkanlıkları neden olarak göstermiştir. Duyarlı olduğu iç konuşmalarından bellidir. Fakat biz sadece dış sesleri duyabiliriz. Kapıcının annesinin tabutunun yanındayken "*Annenizi görmek ister misiniz?*" sorusuna karşı;

Mearsault verdiği olumsuz cevabın ardından "*Huzursuz oldum çünkü böyle bir şey söylemenin hiç doğru olmadığını anlıyordum*" demiştir. (Camus A. , 2011, s. 8). Mearsault, doğru olmadığını biliyorum dememiştir, anlıyorum demiştir. O, başkasını anlamaktadır ama başkası onu anlayamaz, zaten anlaşılacak gibi bir derdi de yoktur. İş disiplinini yıkacak durumları hesaba katarak, patronunun kaygılarını da anlamaktadır, sorumlu ve ideal bir memurdur. Mearsault toplumun ahlaki normlarını, gündelik hayatın kurallarını bilir fakat bunları bilmek onların doğru olduğunu kanıtlamaz, zaten değişen hiçbir şey yoktur. Mearsault'a göre, ne yaparsak yapalım, günler nasıl geçerse geçsin değişen bir şey olmayacaktır.

Yaşam asla değiştirilemez ve "tüm yaşamların birbirinin eşi olduğu" gayet açıktır. (Gündoğan, 2011, s. 36). Tüm yaşamlar birbirinin eşi ise aslında her şey sıradandır. O halde ölmek de yaşamak kadar sıradan olacaktır. Bu sıradanlığı kabul etmek gerçekten çok zordur. Sıradanlık hali bizi huzursuz eder fakat akış halinde olan zaman trajik bir şekilde ölümü olağanlaştırmamız için her donanımı ruhumuza eklemiştir. Ölüm ve yaşam arasındaki diyalektik ilişkide, doğa her iki gerçekliği de içinde barındırarak aynı zamanda dilsiz bir tanık olarak insan bilincine arka fonluk etmektedir. "*Annemin tabutu üzerine dökülen kızıl kan rengi toprak, ona karışan köklerin beyaz rengi, yine kalabalık, sesler, köy, bir kahvenin önündeki bekleyiş, motorun bitmek bilmeyen homurtusu ve benim, otobüsün Cezayir 'in ışıkları içine girdiği, yatıp on iki saat uyuyacağımı düşündüğüm zaman duyduğum sevinç.*" (Camus A. , 2011, s. 23). "*Bu Pazar da geçti, işe yeniden başlayacağım, sonuçta değişmiş hiçbir şey yok*" (Camus A. , 2011, s. 29). Mearsault için ölüm ile yaşam arası geçiş bu kadar açıktır ve bir o kadar sıradan. O halde, romanın kendisi düşünen, değer üretmek bu doğrultuda sınırlar çizen "Aklın" gereksizliğinin bir kanıtıdır. Aynı durumu Don Juan'da da görürüz. Bedensel ölümün sınırına kadar Don Juan kederi bilmez. Keder ondan hep uzaktır. Fakat ölümü bildiği andan sonra da kahkahası çınlar ve her şeyi bağışlatır. Umut ettiği zamanlarda kederlidir. (Camus A. , 2013, s. 75).

Yabancı, dilsizlerin dilini çok iyi bilir ve onları çok sever. Doğayı dillendirir, Salamano'un köpeğini dillendirdiği gibi. Mearsault, Rönesans dünyasından çıkıp gelmiş bir insan gibidir hayranlık içinde tasvir ettiği doğaya ruh verir. Ölümüne bir gün kala bile bakabildiği gökyüzü hayal ettiği o kırlar ona yaşam sevinci aşlamaktadır.

Mearsault dışarıdan durmadan dünya sahnesini izleyen biridir, dünyaya ait olmayan ve dünyanın içine fırlatılmış biridir. Fakat gözlemediği dünyanın içinde kendisi gibi dilsiz olan her şeyin neyi anlattığını duyabilmektedir. *"Köpeğin çışı geldi mi, ihtiyar hayvana vakit bırakmaz, onu ipinden çeker; köpek de peşi sıra küçük damlacıklardan bir iz bırakır dururdu. Kazara, odayı pisleyecek olsa, yine dayak yerd. Bu, sekiz yıldır hep böyle sürüp gider. Celeste hep 'felaket bu, doğrusu,' der. Ama işin aslını kimse bilmez."* (Camus A. , 2011, s. 25). Mearsault, etrafındaki her şeyi gözlemektedir ve olup bitenin daima bilinçli tanıdığıdır. İnsanların hiçbir zaman bilemeyecekleri, belki de her zaman görmezlikten geldiği gerçekleri tüm saydamlığıyla görmektedir. Köpeğin düştüğü sıkıntılı durumu kimse bilmez ama Mearsault bilir. Saçma adam, yaşadığı mekanda duyularına hitap eden her şey hakimdir. Fakat aynı adam duyularına hitap eden bu dünyadaki varlıklarla duygudaşlık kurma yeteneğine de, belki çoğu insanın kendinde bulunmayacağı kadar sahiptir. Şimdi ve Burada yaşayan, kesitsel zamanlılık içinde, uyumsuz adam ile duyulur dünya arasındaki bağ; aslında insanın akılsal istekleri ile dünyanın akılsızlığı arasındaki ilişkiden doğar. Bu ilişkinin özüne erişen okuyucu aslında Albert Camus 'un isteğinin gerçekleşmesinin kanıtıdır. Çünkü Camus **Sisifos Söyleni**' ne yazdığı kısa ön notta kendisinin bir "Saçma Felsefesi" geliştirmedeğini, ancak "Saçma Duygusu"nu tanımladığını söyler. **Yabancı** romanındaki, çoğuna göre tanımlayamadığı bu duyguyu "Saçma Duygusu"nu, bu adam okuyucuya çoktan aşmıştır. Çünkü anlam verilemeyecek belki öfke belki acıma duygusu uyandıracak bu roman karakteri, insanda düşünceden öte ilk etapta bir duygulanıma sebep olur.

Mearsault ölmek istememektedir. Hep yaşama ihtimalini düşünür ve umut eder fakat idam gününe yaklaştıkça "ölme" düşüncesine de alışır. Bu durum bir son değildir, annesi için de bir son olmadığı gibi. Başkasının ölümü ve kendisinin ölümü hakkındaki tüm duygulanımı burada açığa çıkar.

"Ölüm o kadar yakinken annem, orada kendini her şeyden azade ve her şeyi yeniden yaşamaya hazır hissetmiş olmalıydı. Hiç kimsenin onun arkasından ağlamaya hakkı yoktu. Ve ben de, kendimi her şeye yeniden yaşamaya hazır hissettim... İçimi ilk defa olarak dünyanın tatlı kayıtsızlığına açıyordum. Onun bana bu kadar benzediğini, adeta kardeş gibi olduğunu hissedince, eskiden mutlu

olduğumu, hatta şimdi de mutlu olmaya devam ettiğimi anladım." (Camus A. , 2011, s. 110).

Yabancı, hayatın monotonluğunda dünyadan ayrı ona seyirci gibiydi, ta ki onun(dünyanın) da kendisi gibi her şeyden azade olan kayıtsızlığını hissedinceye kadar... İşte bu asıl mutluluktur. Mearsault yeniden yaşama başlamaktadır; artık dünyaya karşı değil onla beraber. Ölümün artık pek de ehemmiyeti yoktur çünkü bu mutluluk onu yabancılığından arındırmıştır, bu birlikteliğe dahil olmayanların yabancılar olduğu kesindir. Dünyanın kayıtsızlığında onun uyumsuzluğunda uyumsuz olmak hiç de saçma bir durum değildir. Çünkü bu saçmalık olağandır. Asıl yabancı olan, kayıtsız olan dünyaya kendi kriterlerini yükleyen akıldır.

Bronner Yabancı'yı, "*Okurları duygusal olarak etkilerken bile araya mesafe koyan*" olarak yorumlar. (Erçel, 2013, s. 150). Bu mesafe sayesinde ki bizi de romanın içine alır, bizi de yabancı kılar. Camus, **Sisifos Söyleni** 'nde bir örnek verir:

"Bir adam telefonda konuşmaktadır, camlı bir bölmenin ötesindedir, konuştukları duyulmamakta, ama anlamsız yüz hareketleri görülmektedir: İnsan onun neden yaşadığını sorar kendi kendine" (Camus A. , 2013, s. 25). "*Saçmalık kopuk bir devreden ileri gelmektedir. Kapıyı açın, kulağınızı telefonun dinleyicisine yaklaştırın: Devre kapanmıştır, insan davranışı anlamına kavuşmuştur yeniden. Görünüşe göre cam her şeyi geçiriyormuş gibi durur, tek bir şeyi tutar; bu insanların davranışlarının anlamını. Yabancı'nın bilinci de bu olacaktır işte. Gerçekten de, bir saydamlıktır bu bilinç: onun gördüğü her şeyi biz de görürüz. Yalnız bu bilinç öylesine yapılmıştır ki, nesnelere geçiş, anlamlara tutucudur."* (Sartre, 1965, s. 105).

Anlamlara tutucu olmasından dolayı onun yarattığı duyguya rağmen ona mesafeli bir tutum gerçekleşir. Fakat bu mesafeleri eritecek iki ölüm olgusu arasındaki gelişen süreç, okuyucuyu sorgulamaya itecektir. Başkasının ölümü ve kendisinin ölümü arasında "sevgi, arkadaşlık, inanç, adalet, evlilik, modern dünyanın standartları, yargı sistemi, törel kurallar, yasal kurallar, memurluk yaşamı ve yoksulluk" gibi birçok konunun içinden geçerek aslında bir uyanış çağrısı niteliğinde sessizliğiyle okuyucuya seslenir, Yabancı. Bu uyanış, uyumsuz olmanın olağanlığının bilincidir. Fakat bu nihilizmin içinde hapsetmek adına değil, başkaldırabilmek adınadır. Bu

uyanişın ilk devinimi aklın parçalanın anlam dünyasında olacaktır. "Akıl, umutlarının kımlıtsız dünyasında sustuğu sürece, her şey özleminin birliğinde yansıyarak düzenlenir. Ama ilk deviniminde bu dünya çatlar ve yıkılır; sayısız, ışıltılı parçalar sunulur bilgisine. Bize gönül esenliğı verecek bildik ve durgun yüzeyini bir daha kurabilmekten umudu kesmek gerekir." (Camus A. , 2013, s. 36).

Camus'a göre insan coşkun; dünya sessizdir, yaşamak kendi başına bir değer yargısıdır. Başka bir öznenin onun yaşamını elinden alabileceğı bir karar "idam" değer yüklü bu yargının yıkılışı demektir. Mearsault bir Arap'ı öldürmüş ve ardından idam cezasına mahkûm edilmiştir. Öldürülen isimsiz bu beden, yargı sisteminde silikleştirilmiştir. Yapılan eylemden ötürü değil de, eylemi yapanın karakteri ve kişiliğı üzerine alınan kararlar, adalet sisteminden çok, avukat-hâkim kimliğinden sıyrılıp psikologa dönüşen kişiler tarafından verilmektedir. Bu kişiler "*ruhu mercek altına alırlar*", suçü değil. (Camus A. , 2011, s. 92). Eylemin mahiyeti değildir mühim olan ve öldürülen kişiyi hesaba katmadan sistem dışına atan zihniyet kendini apaçık göstermektedir. Camus, Cezayir'deki adalet sistemini eleştirmektedir. Öte yandan bu sistem de modern dünyanın zihniyetini göstermekte ve ötekileştirdiklerini açığa vurmaktadır. Böylesi bir sistem de saçmayı tetiklemektedir. Mearsault'un avukatı annesinin öldüğü gün keder duyup duymadığını sorar ve bu soru karşısında Mearsault şaşkınlık içindedir. Annesini elbette sevmektedir. Fakat bunun bir önemi yoktur çünkü "sevmek" bir şey ifade etmez. Bundan dolayı annesinin ölümünün bu davayla ilgili olmadığını avukatına söyler. Avukatın cevabı nettir "*Senin adaletle işinin olmadığını açıkça görüyorum*". Peki, adalet nedir? Adalet: Annesinin yaşını bilmeyen, annesinin ölümünden sonra ağlamayan ve üzerine tabutunun yanında sigara içen, bu ölümün ardından denize girip eskiden tanışık olduğı bir kadınla (Marie) ilişkiye başlayan ve komedi filmine giden bir adamın bu tavırlarından ötürü idama mahkûm edilmesidir. Mahkeme boyunca öldürme eylemi değil de, annesinin ölümünün ardından yaptıkları sorgulanır. Bu, yargı sisteminin verdiğı yasal bir karar değildir. Psikanaliz yapan yargı görevlilerinin teşhisidir. Yabancı, bir hastalıklı gibi öteki olmaya mahkûm edilmiştir. Çünkü toplumun genel kabul buyurduğı değer sistemine aykırı eylemde bulunmuştur. Oysa Mearsault için tek değer var olduğı savunulabilir şimdi ve burada " Yaşamak". Bu değer başkası tarafından yok edilişi gerçekten saçma'dır. Onlara göre Mearsault, bir "Bay deccal"dir. (Camus A. , 2011,

s. 67). Mearsault'a göre ise onlar, sadece onlardır çünkü onun saydam penceresi bilinçli bir paravan koymayı kabul buyurmayacaktır.

Neyi umabilirdik bu dünyada? Herkes imtiyazlıydı, hele ki Mearsault 'un tek değerini elinden alanlar daha fazla imtiyazlıdır.

"Geçirmiş olduğum bu saçma, boş hayat boyunca geleceğimin derinliklerinden ve henüz gelmemiş yılların arasından karanlık bir soluk bana doğru yükseliyor; bu soluk, geçtiği yerde, yaşadığım yollardan daha gerçek olmayan o gelecek yıllar için vaat edilen bütün şeyleri aynı hizaya getiriyordu. Başkalarının ölümünün bir annenin sevgisinin, onun Tanrısı'nın, seçilen yaşamların, kaderlerin ne önemi vardı. Herkes imtiyazlıydı. Bu dünyada imtiyazlılardan başka kimse yoktu."
(Camus A. , 2011, s. 109).

Öyle ki otomat kılıklı kadın bile imtiyazlıydı. Bu kadın, bir gizli tanık gibidir, sahneye son anda dahil olan ve mahkemede de varolan kişidir. Çağının gizli simgesi olan bu mekanik yüz kimsede hayret uyandırmaz ama Mearsault'a göre tuhaf biridir. O, sıradan mekanik dünyasının içine gömülü modern insandır ve hep gizli tanıktır. Oysa paravansız haliyle Yabancı, bu kadından daha masumdur. *"Camus, 20. yüzyıl Avrupa'sını polisçi olmakla da suçlar ve Avrupa'nın hayaletlerle, makinelerle dolduğunu; yaşamın ve yaratmanın kaynaklarının kurumuş bulunduğunu belirtir. Avrupa'daki başkaldırmanın tamamen insan öldürmeye yöneldiğini, adaletin ise güdük kaldığını belirtir."* (Gündoğan, 2011, s. 82). Bu adalet sisteminin içinde ne vardır? İmanı ve değerleri sorgulanan ahlak mahkemesi. Sorulabilir ki bu kimin ahlakı, cevap açıktır verili düzeni sunan Mearsault'un diliyle; imtiyazlıların.

Camus için Hıristiyanlık, gerçek bir huzurdan çok, trajik bir umuttur. Hıristiyan için ölüm hiç de her şeyin sonu değildir, bizim için yaşamda, hatta sağlıkla, güçle dolup taşan yaşamda bulunan umuttan çok daha fazlası var onda. ölüm denen karşıtımdan umut çıkarmayı sağlar. (Camus A. , 2013, s. 46). Bunu, Yabancı'nın ilk sorgulanmasında ve son yaşam sahnesinde net görürüz. Mearsault'un sorgusunda, sorgu yargıcı elinde haçıyla Mearsault'a hayatını anlamının iman olduğunu söyler, ardından onun suçunun affedilmesi için pişman olması gerektiğini belirtir ve pişman olup olmadığını tekrar tekrar dini söylevlerle sorgulamaktadır. Suçlu olmakla günahkâr olmak arasındaki bağı anlamak güçtür. Mearsault, bu muhakemeyi

kavrayamaz. Bunun üzerine Sorgu Yargıcı Tanrıya inanıp inanmadığını sorar. Cevap nettir: "Hayır". Sorgu Yargıcının bunun üzerine sözleri suçluluk ve günahkârlık arasındaki araçsal bağı gözler önüne serer. "*Sizin kadar katı ruhlu adam görmedim, karşıma çıkan caniler bu ıstırap sembolü karşısında hep ağlamışlardır.*" (Camus A. , 2011, s. 66). Cani oldukları içindir demek gelir içinden Meursault ama susar. Din, bir ıstırap sembolüdür, bir suçluları sorgulama objesidir, bu denli araçsallaşır ve bu bağı kavrayamayan Meursault en saf haliyle oradadır. Meursault, Papaz'ın gelmesini birçok kere reddetmesine rağmen idamından bir önceki gün papaz gelmiştir. Onun söylediği tüm sözler idamına bir gün kalan Meursault için vakit kaybıdır. Çünkü durmadan günahı bahsetmektedir. "*Ona göre insanların adaleti bir hiç, Tanrı'nınki ise her şeydi. Beni mahkûm edenin insanların adaleti olduğunu belirttim. O da bana bunun günahımı temizlemediğini söyledi. Günahın ne olduğunu bilmediğim karşılığını verdim. Bana sadece suçlu olduğum söylenmişti. Suçluydum, bedelini ödüyordum, benden de fazla bir şey istenemezdi artık.*" (Camus A. , 2011, s. 106). Yarınsız yaşamın son şimdiki zamanını yaşarken, suçunun bedeli olarak yarınından olurken, hiç onda varolmayan bir kavramı nasıl zorla sokabilirlerdi, ondan artık başka bir şey istenemezdi. İnsansal her şeyin tümüyle insana işaret ettiğinin en salt göstergesi Sisifos'dur. Tanrıların mahkûm ettiği cezası, yarınsız ve umutsuz olan bir şeyi eylemek zorunluluğudur. Fakat Sisifos'un trajikliği gerçekten bilinçli olmasından kaynaklanır. "*Düşkün durumunun bütün enginliğini bilir.*" Tanrıları yadsıyan sisifos için bu dünya ne anlamsız ne de değersiz görünür. Yuvarladığı "*Taşın ufacık parçalarının her biri, bu karanlık dağın her madensel parıltısı, tek başına, bir dünya oluşturur. Tepelere doğru tek başına didinmek bile bir insan yüreğini doldurmaya yeter.*" (Camus A. , 2013, s. 126). Sisifos yaşamın tüm korkunçluğuna rağmen, yaşamı seçmiş bir kahramandır tıpkı yaşama umudunu yitirmeyen Meursault gibi. Meursault, "*Şunu anladım ki, bir tek gün dışarıda yaşamış olan bir kimse, hiç zahmetsiz yüz sene hapiste kalabilir. Çünkü canının sıkılmaması için yeter derecede anıya sahip olmuştur artık*" (Camus A. , 2011, s. 82). Yaşamın kendisi tek başına bir değerdir ve başkaldırı olduğuna göre yaşamın nasıl yaşanmış olduğundan çok, yaşamın sürdürülmesi önem kazanmaktadır. Böylesi yaşamı yüceltebilen bir dünyada, intihar olgusu açıkça, neden istensin ki? sorusunu sordurur; hakikaten bu mühim bir sorudur. Sisifos'un yazgısı, yaşamını sürdürmek

için çabalayan, tekdüze bir yaşamı sürdürmek zorunda olan günümüz insanından hiç de farklı değildir. "*Sisifos'un bütün sessiz sevinci buradadır. Yazgısı kendisininindir.*" (Camus A. , 2013, s. 134). Fakat onu trajik bir kahraman yapan, kendi yazgısının bilincinde olması gene de tutku ve umudunu koruyabilmiş olmasıdır. Bu yüzden "*Sisifos'u mutlu olarak tasarlamak gerek*" diyor Camus. (Özçınar, 2002, s. 80).

Albert Camus ille de yaşayacağım demiştir. Mersault'da öyle "*Dünyayı kendime böylesi kardeş bulunca, anladım ki, eskiden mutluluğa erişmiştim hatta hala daha mutluyum.*" (Camus A. , 2011, s. 119). Mutluluk insan yaşamının özünü açığa çıkarır. Yaşanılabilir denilen mutluluğu içeren değil midir? Ölüme bir gün kala hala mutluyum diyebilmek ölümün sert duvarlarını yıkmak, başkaldırmaktır. Ölüm hemen şuracıktadır ama ben hala yaşama arzusunun son demini doyasıya yaşayabilen bir birey olarak her şeyi aşan varlığımı kendi mutluluğumla kanıtlamışım. **Mutlu Ölüm**'de iki çeşit ölüm kavramı vardır. Bunlar doğal ölüm ve bilinçli ölümdür. Doğal ölüm, zamanın kesintisi olan bedenin sonlandığı içinde öldürülmeyi, hastalığı ya da çat kapı gelen yazgıyı kapsayan ölümdür. Bilinçli ölüm ise mutlulukla ölümü kucaklamaktır. Aslında başkaldırının yaşamdan aldığı gücün simgesi olmaktır. Dünyanın karşısındaki Ev tüm gerçekliğiyle ölümle bütünleşen Uyumsuz'un uğrak yeri olmuştur. Mersault bir hasta gibi ölmek istemez. Hiç olmazsa kendisi için hastalık çok zaman olduğu gibi, bir düşüş, ölüme varan bir geçiş olmasını istemektedir. Bilinçsizce istediği hala, kan ve sağlık dolu yaşamının ölümle karşılaşmasıdır. Ölüm ile şimdiden neredeyse ölümün kendisi olmuş birinin yüz yüze gelişi değildir. (Camus, Mutlu Ölüm, 1991, s. 142).

Sartre'a göre Yabancı kısa moralist bir romandır ve saçma üzerine - saçma'ya karşı yazılmış klasik, düzenli bir yapıttır. Kuru, kesin ve yalancı düzensizliğin altında bunca düzenli, bunca "insansal" böylesine açık, hareketsiz şimdiki zaman'lar sıralamasıdır.

2.4.3. Başkaldıran İnsan, Mutlu Ölüm ve Veba'da Ölüm Kavramı

Ölüm, insansal sınırlara bağımlıdır. Ölüm ve saçma, akılsal sınırlılıkta direnişi ortaya çıkarmaktadır. Ölüm olayı ve saltıklar yoksunluğu masumluk ve özgürlük ile

birleşerek yaşama yoksunluğunu *saçma insan*'ın onaylayabileceği bağdaşımli bir duruma sokar. Mühim olan, bu insanın olabildiği kadar mertçe yaşaması değil, olabildiği kadar dolu olarak yaşamasıdır. (Chruickshank, 1965, s. 104). Ölüm ile değişen yani ölüm yönünde bir varlık oluşumuz, varlığımızın kararsız, geçici niteliğini açığa vurur. Bu geçicilik, hayata temel bakışı değiştirecektir. Bu durumda hayattan yana olmak, Nietzsche gibi, *Amor fati*, kaderini sev diyebilmekten geçer. Ölüm, hayatın değerini arttırır. Ölmek zorunda olduğunu bilen insanın en doğal arzusu Camus'de yaşama deneyimlerini çoğaltmak olabilir. Her anın değeri, anın sürüp gitmesini sağlayacak nitelikle ilgilidir. Öyleyse ölüm hayatı değiştirir. (Gündoğan, 2011, s. 119).

Başkaldıran İnsan, yaşamı değil, yaşamın nedenlerini ister, ölümün getirdiği sonucu yadsır. Hiçbir şey sürekli değilse, hiçbir şey doğrulanmamışsa, ölen anlamdan yoksundur, ölüme karşı savaşmak, yaşamın anlamını istemek, kural ve birlik için çarpışmak anlamına gelir. (Camus, 1985, s. 96). Ölüme karşı savaş en büyük başkaldırıdır. Bu savaş, yaşama bağlılığı ve varoluşsal mücadeleyi ifade etmektedir. Bu nedenle intihar, ölüm cezası ve cinayetler böylesi varoluşsal mücadeleyi kesintiye uğratmaktadır. Camus, intiharın gerçekten önemli bir felsefe sorunu olduğunu düşünmektedir. Yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir. (Camus A. , 2013, s. 15). O halde Camus, intiharın sebeplerini daha detaylı incelemek gerektiğini belirtmiştir. Neden insan kendi ölümünü arzu etmektedir? Ve bu arzu ediş eylemselliğe neden geçer? Bundan da öte neden bir insan başkasının ölümünü arzu etmektedir? Ve bu arzu ediş neden eylemselliğe geçirir? Savaşlar, cinayetler, intiharlar, idamlar işte bunlar, üzerinde insanlığın düşünmesi gereken konulardır. Tanrı, neden masumların ölümüne izin vermektedir? Vebalar, savaşlar en masum ve savunmasızları ilk öldürür. Tüm bunlar ölüme karşı ve onun nedenlerine karşı başkaldırıyla sonuçlanır. Her şeyi yıktığını, her şeyi kendisiyle birlikte götürdüğünü sanır insan, ama bu ölümden bile, belki de yaşamaya degecek bir değer doğar. Salt yadsıma intiharla tükenmez. (Camus, 1985, s. 5). İntihar etmekle kişi uyumsuz değil, kendini ortadan kaldırmaktadır. Uyumsuz insan, uyumsuzla sonuna kadar savaşarak her şeyi, en sonunda da kendi kendini bile tüketecektir. Uyumsuz, ölüme karşı başkaldırmayı yani yaşamayı seçmelidir. Bu nedenle intihar, ölüme karşı bir başkaldırma değil,

onun kabulü olur. Ölüme mahkûm olduğunu bilmek, bu bilinçten dolayı başkaldırmak, intihar düşüncesiyle bağdaşmaz. İntihar edenle, ölüme mahkûm olduğunu bilen insanların durumunu Camus, birbirine karşıt durumlar olarak gösterir. İntihar eden intihar etmekle uyumsuzu ortadan kaldıracağını düşünür, oysa yanılır. Çünkü intihar bir yanılığın ortaya çıkarır. (Gündoğan, 2011, s. 144). Camus'a göre ölüme seçmek yaşamayı seçmekten daha kolaydır. İnsan olması, gerektiği yerde olmak ister. Ama kimi kez yaşamak için, intihar etmekten daha çok cesaret gerekir. (Camus, 1991, s. 68). Kendini öldürmek, bir anlamda, melodramlarda olduğu gibi içindekini söylemektir. Yaşamın bizi aştığını ya da yaşamı anlamadığımızı söylemektir. (Camus A. , 2013, s. 16). İntihar, uyumsuzu kendince çözer. Onu da aynı ölüme sürükler. Bu nedenle Camus, yalnız bilinç yoluyla ölüme çağrı olan şeyi yaşam kuralı biçimine sokar ve intiharı yadsımaktadır.

Camus'a göre ölüm bir haksızlıktır. Ölüm haksız bir kesinliktir. Buna her an daha şiddetli şekilde toplu ölümlerde tanık olabiliriz. Dünyada savaşlar kadar vebalar da meydana gelmiştir. Vebalar da savaşlar da insanı hazırlıksız yakalar. (Camus, 2009, s. 40). Ölüm, hep hazırlıksız ve haksız bir gelişir. Bireysel olarak da başkaldırılmış kişinin evreninde, ölüm, adaletsizliği aşka getirir. O, son haksızlıktır. (Camus A. , 2013, s. 92). Ölüm, "sonu olmayan yıkım"dır. (Camus, 2009, s. 116). Camus ölümü sonu olmayan bir yıkım olarak nitelendirmektedir. Çünkü yıkımlar, süreklilik gösterir ve bitmez. Sürekli birileri ölmektedir. Bazı anlar savaşlar gibi büyük hastalık zamanlarında ölü ve diri kavramı bireyde bütünleşir. Yaşamsal yanlar büyük umutsuzluklarla ölümcül bir hastalığa yakalanabilir. Camus ölümle, yaşayarak savaşmaktadır. Bu nedenle Camus Diego'nun seslenişiyile "*Yaşam kadar ölüme de değer verenlerin soyundanım. Ölümle uzlaştım, bu da benim gücüm*" demektedir. (Camus, Sıkı Yönetim, 1971).

Camus, başkaldırma tarihinde Promethee'nin ölüme karşı savaştığını belirtir. İnsan ayaklanmış, yüce ve trajik biçimiyle ölüme karşı uzun bir başkaldırıştır. Bir ölmek isteyen başkaldırılmışlar vardır, bir de öldürmek isteyen başkaldırılmışlar. Ama aynı şeylerdir bunlar, bir gerçek yaşam isteğiyle yanıp tutuşurlar, varlıktan yoksun kalmışlardır. (Camus, 1985, s. 96). İntihar ya da cinayet eylemlerini seçmiyorsa, işte orada gerçek başkaldırı olan ölüme karşı yaşamak başkaldırısı vardır. O halde Camus yaşama bağlılığı en değerli eylem kılmaktadır: "*Dünyada en saygı duyduğum değer*

olan yaşamın, hiçbir şeyini yadsımayan bir yaşama isteğidir bu.” demektir. (Camus, 2015, s. 127). İnsanın içindeki en büyük çatışmaya karşı başkaldırması gerekir. Bu başkaldırıda en büyük güç kaynağı ise yaşama sevgisidir. Camus, Caligula'nın gözleriyle yaşam sevinci-bağlılığı ve ölüm bilinci arasındaki mücadelede sonucu uyumsuzluk duygusuyla yüzleşen Roma İmparatorunun, ölümsüzlük arayışındaki çaresizliği göstermektedir. Asıl güç sadece şimdi ve burada olan yaşama sevgisidir. Ölüm herkesin başında gelmektedir, ama herkesin ölümü kendine göre olacaktır. Camus bu nedenle ölüm üzerine düşüncesini hayattan yana kullanır. *“Herkes ölecektir, herkes kendince ölecektir. Olsun, güneş gene de ısıtıyor kemiklerimizi.”* (Camus, 2012, s. 38).

SONUÇ

“Ölüm” kavramının teorik olarak felsefe tarihi içinde değerlendirmesini ilk olarak gördüğümüz metin, Platon’un *Phaidon* diyalogudur. Stoacı felsefenin oluştuğu dönemde Epiküros ölüm korkusu üzerine kavramsal yorumlamalar yapmıştır. Epiktetos’un *Sohbetler*’inde ölüm üzerine düşünceleri, ölümün insan varoluşundaki yerinin sorgulanması ve ölümü yaşamsal temelde nasıl bir yere koymamız gerektiğini tartışan düşünceler vardır. Marcus Aurelius’un Ölüm üzerine düşüncelerini yaşamla bağlantısı üzerinden okuruz. Aurelius’ta ölüm ve onunla yüzleşen insanın çok boyutlu tasvirini görürüz. İnsan, kendi varoluşsal kaygılarını yok sayarak düşünce üretemez. “Ölüm”, yaşam kadar gerçek ve üzerinde düşünmememizin imkânsız olduğu bir kavramdır. Düşünce Tarihi, Dinler Tarihi, Bilimsel Gelişmeler yani tüm insani olan alanlarda ölüm, hep mihenk taşı haline gelmiştir. “Ölüm” kavramını en geniş biçimde, insan temelli, sorgulayan varoluşçu filozoflar olmuştur.

Aries’in de vurguladığı gibi modernitenin başlangıcıyla birlikte ölüm evcilleştirilmeye başlanmıştır. (Aries, 1991). Ölümden sonraki ritüeller zaman içerisinde değişmiş, din ve siyaset temelinde dönüşüme uğramıştır. Dünya savaşlarının boy gösterdiği dönemde ölüm artık sıradan hale gelmiştir. Ölüm, 20.Yüzyıl insanı için vefat anlamından daha çok ceset anlamıyla bütünleşen bir kavram halini almıştır. İnsan, yaşamıyla eser bırakabildiği kadar insandır. Çünkü geriye bir eser bırakamayan her birey, toprakla buluşan bir ceset olmaktan öteye gidemez. Kendi varoluş yolculuğunda bilincin ulaştığı her alan insanın kendini keşfetmesini sağlar. Ölüm, bir keşif konusu olmaktan çok varış noktası halini almıştır.

Teist insan için de ateist insan içinde ölüm, kendine ait anlam alanını oluşturmuştur. Ölümsüzlük kavramı, inanç temelindeki düşüncelerle birlikte doğmuştur. Ateist düşünce ölümün doğallığını, canlı olmaklığımızdan yana temellendirmiştir. İman temelli düşünce ise ruhun ölümsüzlüğü ve beden sonluluğu üzerine biçimlenmiştir. Her iki temellendirme de kaygı, endişe, korku üzerine yorumlar getirmiştir. Korku ve kaygı yöneldiği duruma göre anlam kazanır. Ölüm korkusu insanın kimi zaman engel

olamadığı bir gerçekliktir. Korkuyu örtmek ya da kaçmak insanın kendi seçimidir. Bu seçim onu derin iç sıkıntısına da itebilir. Bulantı, iç daralması bu hakikati açığa çıkarır. Tam da bu nokta da iki düşünce biçimi farklı sözcükler vaaz eder. Biri imanın umutla buluştuğu ruhun ölümsüzlüğü, bu nedenle korkunun yersizliğini; diğeri ise her şeyin ölümlü ve sonlu olduğu, o nedenle yaşamın yaşanmaya daha değer olduğunu, varoluş serüvenine kapılmanın, özgürlüğün içinden geçmenin bilinciyle yaşama tutunmak gerektiğini söyler.

Stoacı düşünürlerin ölüm hakkındaki düşünceleri, Varoluşçu Filozoflar arasında da benimsenmiştir. Beden ve ruh ayrımını iki farklı ölüm kavramı içinde inceleyen Kierkegaard'da ölümün, doğal olarak düalist bir yorumu vardır. Heidegger'de ölüme doğru varlık oluşumuz, hitamıyla tamamlanan bir varlık oluşumuz, ölüme kadar eksik ve ölümlle tamlık kazanıp sonluluğa erişeceğimiz gerçekliği çok önemlidir. Bu nedenle ölüm, Dasein'in en temel hakikatidir. Sartre, ölümü Heidegger gibi biricikleştirmekten öte özgürlükle bağında önemli bulmaktadır. İnsanlar doğal bir süreçten geçer; ölüm, bu anlamda tehdittir. Fakat insanın özgürlüğü için daha çok savaşması yönünde, önünde boylu boyunca duran bir gerçekliktir. Camus için ölüm, berbat bir şeydir. Yaşam, her haliyle dolu dolu yaşanması gerekirken, ölüm bu anlamda mücadeleyi örseler. Fakat bir yandan da ölüm, bu kadar kötüyken, nasıl olur da insan kendi kendine ölüm kararını alabilir? Belki de felsefenin asıl konusu bu olmalıdır. Camus bu nedenle intihar üzerine düşünülmesini ister. Platon'dan Camus'a gelince kadar incelediğimiz filozoflarımızın neredeyse hepsi intihar düşüncesine karşıdır. Ölümün "kendim"lik bir seçim olması taraftarı değildirler. Cinayetler ve intiharlar hatta infazlar bu anlamda çoğu düşünürün karşı çıktığı eylemlerdir. Camus, eserlerinin çoğunda istemli ve zorunlu ölümü inceler. O süreci tasvir eder. Bundaki amacı, tüm gerçekliğiyle ölümün uçlarını göstermek istemesidir.

Modern dünya iliştirilmiş hayatları, kompakt düşünceleri ve seri üretimleriyle insanı çıkmaza itmektedir. İnsan çaresizliği yaşam yönünden değil, ölüm yönünden seçimle aşmak ister. Bu nedenle modern dünyanın temel sorunu intihar düşüncesinin sıradanlığı olmuştur. Ölüm doğal süreçken, kaçınılan bir sonken ceset yığınları, ritüeller ve kültürel geçitler ve sıradanlaşan ölüm haline dönüşür. Evcilleşen ölüm, sıradanlaşan ölüme doğru evrilmiştir. Fakat bu sıradanlık, doğallığı taşımaz. Üstelik vefat eden insan kavramını da aşarak ceset yığınları ve değersizleşen beden algısı

oluşturmuştur. Savaş dönemlerinde ölüm, yaşamın görünen yüzüdür. Modern savaşlar, varoluşçu felsefenin neden bu denli ölüm üzerine düşündüğünü de bize kanıtıyor gibidir. Dünya savaşları ölümü doğallaştırmadı. Onun üzerine daha çok düşünmeye sebep oldu. Varoluşçu düşünürlerin, ölüm üzerine az ya da çok söyleyecek her zaman sözcükleri oldu. 20. Yüzyıl dünyası ölümü tekdüze ve sıradan konuma getirdi. Camus'nün ifadesiyle asıl şimdi intiharlar üzerine düşünme dönemi başlamıştır.

Filozoflar, her şeyden önce varlık-dünya ve kendisine ait olanın üzerinde düşüncelerini inşa etmiştir. Filozof, varlığa ait olan anlam sorunundan kaçamaz. Anlam sorunu, onu ölüm kavramıyla karşı karşıya getirmektedir. Bu nedenle ölüm kavramı her filozof tarafından az ya da çok ele almak durumundadır. Varoluşçu filozoflarda ölüm, bireyin içinden geçememezlik edemediği bir anlam sorununu da açığa çıkartmıştır. Varoluşçu filozoflarda en dikkat çeken ölümü iki şekilde yorumlamalarıdır. Kendi ölümüm ve başkasının ölümü arasındaki fark ya da bağlantı önemlidir. Ölümü başkasının ölümüyle deneyimlemek ile kendi ölümüm için duyulan kaygı arasındaki fark aslında ölüm ile bilinç arasındaki bağı da açığa çıkarır. Ölüm bilinci ya da farkındalığı başkasının ölümü üzerine şekillenir. Heidegger'in ifadesiyle gelecek olan ölüm henüz gelmemiştir ve bu anlamda ölüm ile mesafe korunmuş olur. Bu mesafe yaşam ile ölüm arasındaki mesafedir. Camus'da başkaldırı ile ölümün kaygı duyulmayacak bir durum olduğu benimsetir. Sartre da bu durum özgürlük kavramı altında toplanır. Kierkegaard'da iman kavramı ile ölüme duyulan korku durumu bertaraf edilir. Heidegger'e göre ise ölüm zaten varoluş biçimi asla atlatamayacağı bir uğraktır. Bu nedenle ölüme karşı korku duymak, kendi varoluş serüvenini inkar etmek olacaktır. Ölüm, Dasein'in tamamlanışı ve hitamıdır. Ölüm kavramına her varoluşçu filozof farklı bakış açısıyla yaklaşmıştır.

Sartre için bireyin kendi ölümü esnasında ve ölümünden sonra başkasının onun üzerinde hükmettiği alan gerçek manada özgürlük ihlalidir. Başkaları bana dair olanı, bensiz olarak kendilerince yorumlarken, bu yoruma karşı benim muhataplığım söz konusu olmayacaktır. Başkasının benim ölümüne dair fikri, benim ölüme karşı aidiyetliğimi engeller. O halde Heidegger'in ifade ettiği gibi hiçte ölüm kendi ölümüm halini almayacaktır. Bu anlamda ölüm, varlığımı, tamlığa götüren değil tam tersi eksiltlen bir unsur haline dönüşecektir. Sartre için ölümün bu konumu önemli bir tehdit olduğunu da gösterir. Ölüm, başkasının benim hakkımda ben olmadan hüküm

vermesini sağlayan dehşet verici bir şeydir. Sartre ölümü dışarıda bırakır. Yaşam içinde ölümün yeri paranteze alınmış bir ayrıntıdır. Ölümü beklemek, ölüme hazırlanmak ya da yaşamın anlamının ölüm olduğunu düşünmek saçmadır. Yaşama fırlatıldığı gibi ölüme fırlatılmış olmam benim dışımda olan bir durumdur. Heidegger için ölüm Dasein'in noksanlığının, tamlığını sağlayan bir varış noktasıdır. Bu anlamda Sartre'ın düşüncesindeki gibi ölüm, dışarıda bırakılamaz. Çünkü benim eksikliğimi sona erdiren tamlık hali ve en kesin olarak bana ait olandır.

Camus, başkasının ölümü ve kendi ölümüm arasında ayırım olduğunu belirtmiştir. Sartre'ın ve Heidegger'in başkasının ölümüne dair dışarıdan gözlemi konusunda iki farklı ve karşıt görüşleri vardır. Heidegger için başkasının ölümüne dair tanıklık ölüme dair gerçek bilinçlenmeyi sağlarken, Sartre için bu durum bir başkasının bakışı olarak bir bilinç unsuru olmaktan çok bir ihlaldir. Camus, farklı bir bakış açısıyla başkasının ölümünde ölümün bir can veriş olarak doğallığını vurgulamıştır. Bu anlamda başkasının ölüme dair duygu durumu, kendi ölümüne dair bir veri vermez. Kendi ölümüm dehşet vericidir. Çünkü yaşamak tüm duyularıyla dolu dolu yaşamak mutluluktur. Camus için yaşamı tehdit eden kişinin iradesi dışında ölümler yani cinayetler, savaşlar, idamlar kabul edilemez. Yaşam her koşulda yaşama değer şeylerle doludur. Ölümün bu anlamda her an düşünülmesi gereksizdir. Kimse yaşamın zorluğuna karşı bile olsa yaşama zevkinden kendini mahrum etmek istemez. Ama asıl çelişki ve en keskin kopuş şuradadır: Nasıl olurda insanlar intihar edebiliyorlar? Nasıl oluyor da yaşamın yaşanmaya değer olmadığını düşünüyorlar? Camus için bu sorulara verilecek cevaplar felsefenin asıl ilgilenmesi gereken konulardır. Camus, "kendi ölümüm" üzerine düşüncelerini geliştirmiştir. Sartre ve Camus'da kendi ölümüm daha önemlidir. Başkasının ölümü, kendi ölümüne dair bilinç oluşturmaz. Bilinç değil, tüm duyularla yaşamak önceliklidir. Heidegger, Camus ve Sartre'dan ayrı olarak başkasının ölümüne dair tanıklığı, Hergünlüğün içinden sıyrılarak kişinin kendine dönmesini sağlayan bir dış deneyim olarak açıklamıştır. Yani tanık oluş, Dasein'in hitama-yönelik-varlık oluşuna dair farkındalığının ortaya çıkmasıdır. Hergünlük, Dasein'ı tamamlanmamış bir varlık oluşunu hissetmeden yaşamasını sağlamaktadır. Oysa ölüm bir tamlık ve yokluk hali olarak orada öylece durmaktadır. Bu nedenle başkasının varlığı hatta ölümü bile

önemlidir. Bu nedenle Heidegger vefat etmek ile can vermek arasında ayrım olduğunu belirtmiştir.

Kierkegaard'a göre insan bir sentezdir. Bu nedenle ölüm üzerine de iki farklı yorum getirmiştir. Camus, Sartre ve Heidegger'de ölümün kimin için olduğuna bakılarak yorum ayrımı varken, ölümün sadece birey üzerinde iki farklı kavram üzerinden yorumu yoktur. Kierkegaard, Tanrı inancıyla varoluşçu düşünceleri sentezlerken diğer filozoflardan çok daha farklı konuları ve kavramları incelemiştir. Kierkegaard için ölüme dair bilinç, Tanrının varlığına dair bilinçten geçmektedir. Bu nedenle bireyi aşan ama aynı zamanda ona içkin olan bir ölüm düşüncesi vardır.

Ölüm, tıpkı doğum gibi sancılıdır. Cioran'ın ifadesiyle: “*Ölüme doğru koşmuyoruz, doğum felaketinden kaçıyoruz. Onu unutmaya çalışan felaketzedeleriz.*” Bu nedenle insan, başlangıçtaki sonu fark ettiğinde zamandan daha hızlı yol alır. (Cioran, 2017, s. 10 s.12). Montaigne ise yaşamın ölümü inşa ettiğini belirtir. Dünyaya geldiğimiz gün bir yandan yaşamaya, bir yandan ölmeye başlarız. “*Doğumla ölüm başlar son günümüz ilkinin sonucudur: Yaşadığımız her an, hayattan eksilmiş, harcanmış bir andır.*” (Montaigne, 2006, s. 68). Ölüm, yaşam sürecinin sonunda tamamlanan bir inşadır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Aries, P. (1991). *Batılının Ölüm Karşısında Tavırları*. (M. A. Kılıçbay, Çev.) İstanbul: Gece Yayınları.
- Aristoteles. (2007). *Metafizik*. (A. Arslan, Çev.) İstanbul: Sosyal yayınları.
- Aristoteles. (2014). *Ruh Üzerine*. (Z. Özcan, Çev.) İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2008a). *İlkçağ Felsefe tarihi 1*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2008c). *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aurelius, M. (2014). *Düşünceler*. (Ş. Karadeniz, Çev.) İstanbul: YKY.
- Barret, W. (2003). *İrrasyonel İnsan*. (S. Özer, Çev.) Ankara: Hece Yayınları.
- Bauman. (1992). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Biemel, W. (1984). *Jean Paul Sartre*. (V. Atayman, Çev.) İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Blackham, H. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*. (E. Uşaklı, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Bochenski, J. (1997). *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. (S. R. Kırkoğlu, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Bollnow, O. (2004). *Varoluş Felsefesi*. (M. Beyaztaş, Çev.) İstanbul: Efkar Yayınları.
- Bollnow, O. (2013, Ocak). Ölüm Sorunu. *ETHOS*, 163-170.
- Bozkurt, N. (2003). *20.Yüzyıl Düşünce Akımları, Yorumlar ve Eleştiriler*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Brehier, E. (1966). *Bugünkü Felsefe Konuları*. (M. Toprak, Çev.) Ankara: Remzi Kitabevi.
- Camus. (1971). *Sıkı Yönetim*. (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Yankı Yayınları.

- Camus. (1985). *Başkaldıran İnsan*. (T. Yücel, Çev.) Ankara: Kuzey Yayınları.
- Camus. (1991). *Mutlu Ölüm*. (R. Dara, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Camus. (2009). *Veba*. (N. T. Öztokat, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Camus. (2012). *Terzi ve Yüzü*. (T. Yücel, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Camus. (2015). *Düğün Bir Alman Dosta Mektuplar*. (T. Yücel, Çev.) İstanbul: Can yayınları.
- Camus, A. (2011). *Yabancı*. (V. Günyol, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2013). *Sisifos Söyleni*. (T. Yücel, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Canette. (2007). *Ölüm Üzerine*. (G. Aytaç, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Cassier. (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. (N.Arat, Çev.) 1980: Remzi Kitabevi.
- Cevizci, A. (2012). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Chruickshank, J. (1965). *Albert Camus ve Başkaldırı Edebiyatı*. (R. Güren, Çev.) İstanbul: De Yayınevi.
- Cioran. (2013). *Çürümenin Kitabı*. (H. Bayrı, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Cioran. (2017). *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üstüne*. (K. Sarıalioğlu, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Collette, J. (2006). *Varoluşçuluk*. (I. Ergüden, Çev.) Ankara: Dost Yayınları.
- Çüçen, A. (2012). *M.Heidegger: Varlık ve Zaman*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Çüçen, K. (2015). *Varoluş Filozofları*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Descartes. (2016). *Meditasyonlar*. (E. Suner, Çev.) İstanbul: Say yayınları.
- Epiktetos. (1967). *Düşünceler ve Sohbetler*. (B. Toprak, Çev.) İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi.
- Epiküros. (2014). *Özdeyişler Mektuplar Aforizmalar*. (G. Renas, Çev.) İstanbul: Arya Yayıncılık.
- Erçel, G. (2013). *Albert Camus Özgürlük ve Devrim*. Kafe Kültür Yayıncılık.
- Foulquie, P. (1967). *Varoluşçuluk Nedir?* (N. Topçu, Çev.) İstanbul: Hareket Yayınları.
- Foulquie, P. (1998). *Varoluşçunun Varoluşu*. (Y. Şahan, Çev.) İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

- Gökberk, M. (2013). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gray, J. (1951). Yakın Dönem Batı Felsefesinde Ölüm Fikri. *The Journal of Philosophy* c48, 113-127.
- Günay, M. (2010). *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Gündoğan, A. O. (2011). *Albert Camus Hayatı, Yapıtları, Felsefesi*. Bursa: MKM Yayınevi.
- Gündoğdu, H. (2007). Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2-4.
- Hegel. (2011). *Tinin Görüngü Bilimi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Heidegger, M. (2003). *Metafizik Nedir?* (M. Ş. İpşiroğlu, & S. K. Yetkin, Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Öktem, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hühnerfeld, P. (2006). *Heidegger Bir Filozof Bir Alman*. (D. Özlem, Çev.) İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Jaspers, K. (1981). *Felsefeye Giriş*. (M. Akalın, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Jones, W. (2006). *Batı Felsefesi Tarihi Birinci Cilt* (Cilt Birinci). (H. Hüner, Çev.) İstanbul: Paradigma yayınevi.
- Kaufmann, W. (1965). *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*. (A. Göktürk, Çev.) İstanbul: De Yayınları.
- Kierkegaard. (1990). *Korku ve Titreme*. (E. Düzen, Çev.) İstanbul: Ara yayınları.
- Kierkegaard. (2002). *Kaygı Kavramı*. (T. A. Er, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard. (2004). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (M. Yakupoğlu, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kierkegaard. (2013). *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. (D. Şahiner, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Kierkegaard. (2013). *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*. (D. Şahiner, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kierkegaard. (2016). *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*. (Z. Yeter, Çev.) İstanbul: Fabula Yayıncılık.

- Kılıçarslan, E. A. (2016). Anti-Kojeve ya da Hegel'in Tinin Görüngü Bilimi'ni " Ölümün Ölümü" olarak Okumaya Bir Katkı. *Biblioatech* 21(21), 23-29.
- Kojeve, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*. (S. Hilav, Çev.) İstanbul: YKY.
- Leibniz. (1935). *Monadoloji*. (S. K. Yetkin, Çev.) İstanbul: İstanbul Devlet Basımevi.
- Leibniz. (1999). *Metafizik Üzerine Konuşma*. (A. Timuçin, Çev.) Ankara: Cumhuriyet Dünya Klasikleri Çağdaş Matbaacılık Yayıncılık.
- Levinas, E. (2014). *Ölüm ve Zaman*. (N. Başer, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MacIntyre, A. (2001). *Varoluşçuluk*. (H. Hüner, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Magill, F. (1992). *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasik*. (V. Mutal, Çev.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Malpas, Jeff, & C.Solomon, R. (2006). *Ölüm ve Felsefe*. (N. Küçük, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Manav, F., & Gürdal, G. (2013). *Kierkegaard: Birey ve Varoluş Üzerine*. Ankara: Sentez Yayınları.
- Margot, F. (2004). *20. Yüzyıl Filozofları*. (A. Kanat, Çev.) İzmir: İlya Yayınevi.
- Montaigne. (2006). *Denemeler*. (S. Eyüpoğlu, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Mounier, E. (1986). *Varoluş Felsefelerine Giriş*. (S. R. Kırkoğlu, Çev.) İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Özçınar, Ş. (2002). Albert Camus'nun Başkaldırı Felsefesindeki Varoluşçuluk ve Nihilizm. *Felsefe Logos*, 79-98.
- Pascal. (2011). *Düşünceler*. (İ.Z.Eyüpoğlu, Çev.) İstanbul: Say yayınları.
- Platon. (2014a). *Phaidros*. (B. Akar, Çev.) Ankara: Bilgesu yayınevi.
- Platon. (2014b). *Sokrates'in Savunması*. (A. Çokona, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2015). *Phaidon*. (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Pyper, H. (1998). Cities of The Dead: The Relation of Person and Polis in Kierkegaard's Works of Love. G. Pattison, & S. Shakespeare içinde, *Kierkegaard The Self in Society* (s. 125-138). UK: Palgrave Macmillan UK.
- Ritter, J. (1954). *Varoluş Felsefesi Üzerine Konferans*. (H. Batuhan, Çev.) İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

- Sartre. (1959). *Duvar*. (V. G. Üretürk, Çev.) İstanbul: Ataç Kitabevi.
- Sartre. (1965). *Yabancı'nın Açıklaması*. (B. Onaran, Çev.) İstanbul: De Yayınevi.
- Sartre. (2003). *İş İşten Geçti*. (Z. Bensan, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınları.
- Sartre. (2008). *Yıkılış/Özgürlük Yolları 3*. (G. Devrim, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre. (2013). *Varlık ve Hiçlik*. (T. Ilgaz, & G. Ç. Eksen, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre. (2014). *Sözcükler*. (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre. (2015). *Bulantı*. (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre. (2015). *Varoluşçuluk*. (A. Bezirci, Çev.) İstanbul: Say yayınları.
- Sartre, J. (1960). *Çağımızın Gerçekleri*. (V. Günyol, & S.Eyüboğlu, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Schopenhauer. (2012). *Ölümün Anlamı*. (A. Aydoğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer. (2014). *Hayatın Anlamı*. (A. Aydoğan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Seneca. (1999). *Ahlaki Mektuplar*. (T. Uzel, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Spinoza. (2009). *Etika*. (H. Z. Ülken, Çev.) Ankara: Dost Yayınevi.
- Strathern, P. (1997). *90 Dakikada Sokrates*. (M. Ukşul, Çev.) İstanbul: Gendaş yayınları.
- Thilly. (2010). *Bir Felsefe Tarihi*. (N. Küçük, & Y. Çevik, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Thilly, F. (2007). *Çağdaş Felsefe Felsefenin Öyküsü III*. (İ. Şener, Çev.) İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Timuçin, A. (2011). *Düşünce Tarihi 2*. İstanbul: Bulut Yayınları.
- Tolstoy. (2015). *İvan İlyiç'in Ölümü*. (N. Y. Taluy, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Veneaux, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. (M. Korlaçeli, Çev.) Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Wahl, J. (1999). *Varoluşçuluğun Tarihçesi*. (B. Onaran, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. (H. Eralp, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınevi.

West, D. (1998). *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*. (A. Cevizci, Çev.) İstanbul:
Paradigma Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ



KİŞİSEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı: Fatma Didem Altunay

Doğum Tarihi: 29.05.1990

Doğum Yeri: Muğla

İLETİŞİM BİLGİLERİ

Adres: Sarıana Mahallesi, Filiz Apartmanı, 6.Sokak, Kat:1, Daire:1 Muğla/Marmaris

Eposta Adresi: didem_altunay@hotmail.com

Cep Telefon: 05535464605

Ev Telefon: 02524131952

REFERANS BİLGİLERİ

Prof.Dr. Ali Osman Gündoğan: aliosmangundogan@hotmail.com

Rehberlik Koordinatörü Füsun Yardımcı: fusbayrak@gmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

EĞİTİM BİLGİLERİ					
OKULLAR	MEZUN OLDUĞU OKULUN ADI	BÖLÜMÜ	YERİ	MEZUNİYET YILI	SÜRE
İlkokul	Atatürk İlköğretim Okulu	----	<u>Marmaris</u>	2001	5 Yıl
Ortaokul	Atatürk Ortaokulu	----	<u>Marmaris</u>	2004	3 Yıl
Lise	Sabancı Yabancı Dil Ağırlıklı Anadolu Lisesi	Eşit Ağırlık	<u>Marmaris</u>	2008	4 Yıl
Önlisans	Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi	Sosyal Hizmetler	<u>Eskişehir</u>	2016	2 Yıl
Lisans	Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi	Felsefe	<u>İzmir</u>	2012	4 Yıl
Yüksek Lisans	Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi	Felsefe	<u>Muğla</u>	2017	2 Yıl

PROJE BİLGİLERİ VE YETKİNLİKLER

***2015-2016 Eğitim ve Öğretim yılı “ Başarım, Dünyam, Benim Aynam” Projesini 8.sınıf öğrencileri kapsamında yürütmüş ve Projenin Koordinatörlüğünü yapmıştır. Proje “Eğitimde En İyiler” Yarışmasında Finalist olarak seçilmiş ve ödül verilmiştir.**

***Edebiyat alanında yazıları dereceye girmiş, dergi ve kitaplarda yayınlanmıştır.**

***Müzik alanında Gitar ve şan dersleri almıştır.**

İŞ DENEYİMİ BİLGİSİ

İŞ DENEYİMİ			
KURUM	GÖREVİ	YERİ	YILI
Unielver	Satış-Pazarlama Stant Görevlisi Super visor	<u>Marmaris</u>	2008-2012
Karşıyaka Vali Erol Çakır Anadolu Lisesi	Staj (Felsefe Grubu Öğretmenliği)	<u>İzmir</u>	2011-2012
Köyceğiz MEB Beyobası İlkokulu	İngilizce Öğretmenliği (Ücretli Öğretmenlik)	<u>Köyceğiz</u>	2013-2014
Köyceğiz MEB Beyobası Ortaokulu	İngilizce Öğretmenliği (Ücretli Öğretmenlik)	<u>Köyceğiz</u>	2013-2014
Köyceğiz MEB Köyceğiz Köy İlköğretimokulu	İngilizce Öğretmenliği (Ücretli Öğretmenlik)	<u>Köyceğiz</u>	2013-2014
Köyceğiz MEB Pınar İlkokulu	İngilizce Öğretmenliği (Ücretli Öğretmenlik)	<u>Köyceğiz</u>	2013-2014
Yatağan Özel Egemen Rehabilitasyon Merkezi	Rehber Öğretmenlik	<u>Yatağan</u>	2014-2015
Marmaris Özel Profesyonel İlgim Koleji	Rehber Öğretmenlik	<u>Marmaris</u>	2015- Devam etmektedir.

SERTİFİKA-KURS-SEMİNER BİLGİLERİ			
VERİLDİĞİ KURUM	EĞİTİMİN ADI	YERİ	VERİLDİĞİ TARİH
Ege Üniversitesi Eğitim Fakültesi	Pedagojik Formasyon Sertifikası	<u>İzmir</u>	2012
Kensington Academy (David Game College)	General English Upper-İntermediate Level Certify	<u>Londra</u>	2013
Cambridge University	TKT(Teaching Knowledge Test) Band 2 Certify	(<u>Anadolu Üniversitesi</u>) <u>Eskişehir</u>	2014
MEB Hayat Boyu Öğrenme Merkezi	Bilgisayar İşletmeciliği-Operatörlük Temel Bilgisayar Bilgisi 160 saat	<u>Marmaris</u>	2014
Rodos grup	Iso 9001:2008 Quality Management Systems Iso 18001:2007-OHSAS Occupational Health and Safety Systems Iso 22000:2005-HACCP Food Safety Management Systems Iso 19011:2011 İnternal Auditor Iso 14001:2004 Environmental Management Systems Yönetim Sistemleri Sertifika Programı	<u>Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi</u> Muğla	2014
MEB	Rehberlik Öğretmenlik Sertifika Programı	<u>Ankara MEB</u>	2014-2015
ÖZDER	Engellilerde Cinsel Gelişim Cinsiyet Eğitimi ve Tacizden Korunma Semineri	<u>Ankara MEB</u>	2015

SERTİFİKA-KURS-SEMİNER BİLGİLERİ			
VERİLDİĞİ KURUM	EĞİTİMİN ADI	YERİ	VERİLDİĞİ TARİH
AKADEMİ GRUP PSİKOLOGLAR VE REFLEKSOLOGLAR DERNEĞİ	Etkili İletişim ve Diksiyon İkna Teknikleri Etkili İletişim ve Beden Dili Takım Çalışması ve Performans Yönetimi Proje Yönetimi Motivasyon ve Stres Yönetimi Yaratıcılık ve İnovasyon İnsan Kaynakları Yönetimi Öğrenci Koçluğu Sertifika Programı	<u>İzmir</u>	2015
YAŞAMARTI EĞİTİM MERKEZİ	Liderlik ve Motivasyon İletişimde Başarı Stratejileri Sosyal Medya Stratejileri ve Mülakat Uygulamaları Mikro Beden Dili Sertifika Programı	<u>Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Muğla</u>	2015
EBSAD	Geleceğin öğretmenleri ve Öğretmenlik Vizyon Programı Semineri	<u>Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Muğla</u>	2015
TÜRKİYE ZEKA VAKFI	III.Zeka ve Yetenek Kongresi	<u>ODTÜ Eğitim Fakültesi</u>	2015

SERTİFİKA-KURS-SEMİNER BİLGİLERİ			
VERİLDİĞİ KURUM	EĞİTİMİN ADI	YERİ	VERİLDİĞİ TARİH
İZGÖREN AKADEMİ	İnsan Tanıma Sanatı Takım Çalışması İletişimin 5 Anahtarı Temel Koçluk Becerileri	<u>Marmaris</u> Ticaret Odası	2015
APAMER	Projektif Çocuk Değerlendirme Testleri/ Psikolojik Testler Eğitimi	<u>İstanbul</u> Apamer	2016
APAMER	Psikolojik Testler Eğitimi Uygulayıcı Yeterlilik Sertifika Eğitimi	<u>İstanbul</u> Apamer	2016
ARTI AİLE DANIŞMANLIK MERKEZİ PDR DERNEĞİ	Kısa Süreli Çözüm Odaklı Danışmanlık Yaklaşımı Sertifika Eğitimi	<u>İzmir</u> Artı Danışmanlık	2016
MEB Hayat Boyu Öğrenme Merkezi	İşaret Dili Eğitimi ve Sertifika Programı 120 saat	<u>Marmaris</u>	2016
ARTI AİLE DANIŞMANLIK MERKEZİ PDR DERNEĞİ	Çocuk ve Ergenlerde Bilişsel Davranışçı Terapi Teknikleri Sertifika Eğitimi	<u>İzmir</u> Artı Danışmanlık	2017
GİRNE AMERİKAN ÜNİVERSİTESİ MUĞLA RAM	Çözüm Odaklı Eğitim	<u>Muğla</u> Özalp Koleji	2017