



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

HEIDEGGER VE BADIOU'DA HAKİKAT

Özgün BULUT

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2015

HEIDEGGER VE BADIOU'DA HAKİKAT

Özgün BULUT

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

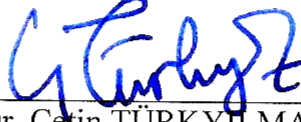
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

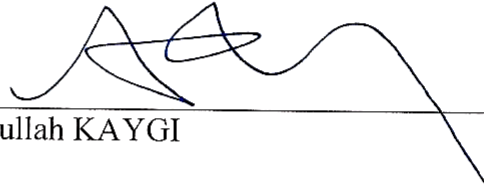
Ankara, 2015

KABUL VE ONAY

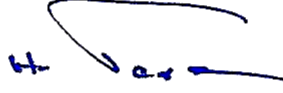
Özgün BULUT tarafından hazırlanan “Heidegger ve Badiou’da Hakikat” başlıklı bu çalışma, 11.06.2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



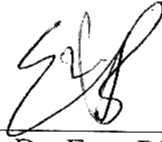
Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Başkan-Danışman)



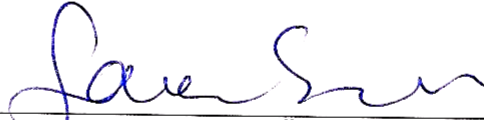
Prof. Dr. Abdullah KAYGI



Prof. Dr. Harun TEPE



Yrd. Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU



Öğr. Gör. Dr. Savaş ERGÜL

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf ÇELİK

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

11.06.2015



Özgün BULUT

TEŞEKKÜR

Bana yüksek lisans eğitimi imkânı sunan ve eğitimim süresince hep destek olan Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümüne, hem eğitim sürecinde hem de bu tez çalışmasında, bilgisinin yanı sıra tavır ve tarzından kaynaklanan katkılarından dolayı hocam Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a, yüksek lisans eğitimi için beni teşvik eden ve her daim yardımcı olan sevgili eşim Ahu Demirgüç Bulut'a, fikir ve tavsiyeleri için Olgun Yalçın'a, varlık ve hakikate dair herşeyi gülen gözlerinin ışığıyla aydınlatan tatlı kızım Rüya Bulut'a teşekkür ederim.

ÖZET

BULUT, Özgün. *Heidegger ve Badiou'da Hakikat*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2015.

Bu çalışmanın genel amacı Heidegger ve Badiou'nun hakikat görüşlerini Platon ile bağlantısında göstermektir. Heidegger ve Badiou'nun öne çıkarılmasının sebebi ise her iki filozofun hakikat düşüncesinin, insan ruhundaki derin sarsıntılara, kişisel ve toplumsal dönüşümlere, yeni başlangıç ve karar alma anlarına işaret eden yapısıdır. Ayrıca bu tez çalışması, Heidegger ve Badiou'da böylesi bir hakikat anlayışına eşlik eden bir karşılaşma temasının varlığını ortaya koymayı da hedeflemiştir. Heidegger'de dünya-içindeki karşılaşmalarla, hiçlikle ve ölümlle karşılaşmanın ördüğü bütünsel bir yapı hakikatlere eşlik etmektedir. Badiou'da ise karşılaşılan “olay”dır. Olayla karşılaşma sonrası, özneleşme süreçleri içerisinde olaya sadakat gösterilerek yeni hakikatler inşa edilebilir.

Heidegger ve Badiou'nun hakikat anlayışlarının gösterilmesi, kaçınılmaz olarak Platon bağlantısının da ele alınmasını gerektirir. Her iki filozofta da Platon, olumlu ya da olumsuz merkezi bir figürdür ve hakikatle olan bağlantısındaki ortak anlayışlarının temellerini barındırmaktadır.

Heidegger ve Badiou'da hakikat, geleneksel hakikat anlayışından farklı olarak, varlıkla bağlantısında ele alınır ve varlık sorununa eşlik eden temel kategoridir. Heidegger, Badiou ve Platon'da karşılaşma temasının yer aldığı ontolojik hakikat anlayışındaki ortaklığın yanı sıra, bu üç filozofun hakikate dair felsefi temellendirmelerinin arka planında, belli bir “kriz” düşüncesi de bulunmaktadır. Tüm bu ortak zemine rağmen Heidegger ve Badiou, hakikate yüklenen anlam, matematiğin, tarihsellik düşüncesinin ve sanatın konumu açısından farklı felsefi anlayışlara sahiptirler. Ayrıca, Heidegger'de Dasein'nın hakikatlerle karşılaşmasından sonraki yönelimi ile Badiou'da olay sonrasında, hakikatlerin inşası ve özneleşme süreçleri arasında da farklılıklar bulunmaktadır.

Çalışmanın giriş bölümünde, tezin temel sorunu ve bu bağlamda incelenecek olan Heidegger, Badiou ve Platon arasındaki bağlantıların genel hatları gösterilmiştir. Birinci bölümde Heidegger’de, ikinci bölümde ise Badiou’da hakikat, kriz düşüncesi, karşılaşma teması, sanat ve tarihsellikle olan bağlantısı içinde ele alındı. Üçüncü bölümde Platon’un hakikat görüşü, Heidegger ve Badiou’nun yorumları bakımından ele alındı. Sonuç kısmında ise Heidegger ve Badiou’nun hakikat görüşleri arasındaki ortaklıklar ve farklılıklar ortaya konarak, bu iki filozof üzerinden felsefede hakikatin ve hakikatlerden hareket edilmesinin anlamı değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler

Platon, Heidegger, Badiou, Varlık, Hakikat, Karşılaşma, Olay, Kriz, Dasein, Özne

ABSTRACT

BULUT, Özgün. *Truth in Heidegger and Badiou*, Master Thesis, Ankara, 2015.

The overall objective of this study is to show the truth ideas of Heidegger and Badiou in the correlation with Plato. The reason of putting forward Heidegger and Badiou is to show the attitude of their truth ideas which signifies the deep effects on human soul, individual and social transformations, new starting and decision moments. Also this thesis aim to merge the existence of an encountering theme which accompanies with these kind of truth idea in Heidegger and Badiou. In Heidegger, a whole structure which is woven by encounterings in-the-world, encountering with nothingness and death, accompanies with truths. However in Badiou, the thing encountered is “event”. After encountering with the event, new truths can be produced in the subjectivization processes by fidelity to event.

To be shown the truth ideas of Heidegger and Badiou indispensably requires to consider the correlation with Plato. Plato is, positively or negatively, the central figure and includes fundamentals of common ideas regarding to the truth for both philosophers.

In Heidegger and Badiou, apart from the traditional truth concept, truth is considered with the relation to being and truth is the fundemantal category which accompanies with being. In addition to the common idea that includes encountering theme of ontological truth concept, there is a “crisis” idea on the background of philosophical grounding regarding to truth of these three philosophers. In spite of this common basis, Heidegger and Badiou have different philosophical understandings about the meaning of truth, the position of mathematics, historicality and art. Furthermore, there are diffirences between Dasein’s intentions after encountering with truth in Heidegger and the truth producing and subjectivization processes after the event in Badiou.

In the introduction part of the study, the main problem of the thesis and in this context, the general lines of the relations between Heidegger, Badiou and Plato were shown. In the first part in Heidegger, in the second part in Badiou, truth has been handled with its relations regarding crisis idea, encountering theme, art and historicality. In the third part, Plato’s

truth concept has been examined with regard to Heidegger and Badiou's interpretations. Finally in the conclusion part, the meaning of truth and moving with regarding to truths in philosophy has been evaluated by revealing the differences and commonalities of Heidegger and Badiou's truth ideas.

Key Words

Plato, Heidegger, Badiou, Being, Truth, Encountering, Event, Crisis, Dasein, Subject

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: HEIDEGGER'DE HAKİKAT	9
1.1 HEIDEGGER VE KRİZ.....	9
1.2 DASEIN VE HAKİKAT	13
1.2.1 Varlık ve Dasein	13
1.2.2 Açıklanmışlık ve Dasein.....	17
1.2.3 Hakikatin Varlığı	19
1.3 HAKİKATİN ÖZÜ.....	21
1.3.1 Özün Özü ve Hakikat.....	21
1.3.1.1 Herakleitos ve Hakikat	22
1.3.1.2 Dil ve Hakikat	26
1.3.2 Geleneksel Hakikat Anlayışı	30
1.4 KARŞILAŞMA TEMASI BAĞLAMINDA HAKİKAT VE TARİHSELLİK	
.....	33
1.4.1 Dünya-içinde Karşılaşmalar	34
1.4.1.1 Varolanlarla Karşılaşma.....	35
1.4.1.2 Dasein ile Karşılaşma.....	36
1.4.1.3 Kendimiz ile Karşılaşma	38
1.4.2 Hiçlik ile Karşılaşma	39
1.4.3 Ölüm ile Karşılaşma	43
1.4.4 Bir Süreç Olarak Hakikat ile Karşılaşma.....	47
1.4.5 Zamansallık ve Tarihsellik.....	49

1.5 SANAT VE HAKİKAT.....	53
1.5.1 Şey ve Eser.....	53
1.5.2 Eser ve Hakikat.....	54
1.5.3 Hakikat ve Sanat.....	57
1.5.4 Sanat ve Şiir.....	59
1.6 HAKİKAT KARŞISINDA DASEIN	61
1.6.1 Hergünlük ve Saklılık.....	62
1.6.2 Vicdan ve Kararlılık.....	64
1.6.3 Sanat ve Şiirsellik.....	67
2. BÖLÜM: BADIOU'DA HAKİKAT	69
2.1 FELSEFE, KRİZ VE HAKİKAT	69
2.2 VARLIKTAN OLAYA	75
2.2.1 Ontoloji Olarak Matematik.....	76
2.2.2 Küme Teorisi Ontolojisi	81
2.2.2.1 Bir ve Çok.....	81
2.2.2.2 Kümeler.....	83
2.2.2.3 Boşluk	84
2.2.2.4 Ait Olma ve Kapsama	86
2.2.2.5 Normallik, Tekillik, Aşırılık	87
2.2.3 Olaysal Bölgeler ve Olayın Matematiği	88
2.3 OLAY VE HAKİKAT.....	90
2.3.1 Türeyimsellik.....	90
2.3.2 Siyaset ve Hakikat	92
2.3.2.1 Komünizm.....	96
2.3.3 Bilim ve Hakikat.....	97
2.3.4 Sanat ve Hakikat	98
2.3.5 Aşk ve Hakikat.....	100
2.4 TARİHSELLİK VE HAKİKAT	102
2.5 KARŞILAŞMA, HAKİKAT VE ÖZNE.....	103
2.5.1 Özneleşme ve Zorlama	104
2.5.2 Etik ve Hakikat	106

3.BÖLÜM: PLATON'UN HAKİKAT GÖRÜŞÜNÜN HEIDEGGER VE BADIOU'NUN YORUMLARI BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	109
3.1 KRİZ VE HAKİKAT	109
3.2 BİLGİ, VARLIK VE HAKİKAT	113
3.3 KARŞILAŞMA VE HAKİKAT	116
3.4 HEIDEGGER'İN PLATON YORUMU	118
3.5 BADIOU'NUN PLATON YORUMU	127
SONUÇ.....	132
KAYNAKÇA	140
EK 1: TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYET FORMU	145
EK 2: TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU	146

GİRİŞ

Felsefenin “büyük anlatılarının” sonu çoktan geldi, “Tanrı öldü”, insan zaten bir “icat”tı. Teknik çağın nimetleriyle döşeli dünya, “tarihin sonunda”, ehvenişerin vazgeçilmezliği ile tamahkâr bir kayıtsızlık içinde. Felsefenin yüzlerce yıldır aradığı hakikatten bahsetmek yersiz ve beyhude bir çaba olarak görülür oldu. Nietzsche, “nihilizmin kapıya dayandığını” söylediğinde haklıydı belki, ama o da hakikati bir “hata” olarak görmekten geri durmadı. Peki, hakikat neden önemli? “Hakikat nedir?” sorusu yerine “hakikat var mıdır?” sorusunun öncelikli olduğu çağımızda, hakikatten bahsetmek neden gerekli olsun? Çünkü insan ister farkında olsun ister olmasın, hakikatler her zaman radikal dönüşümlerin başlangıcı olur. Hakikatlerin sebebiyet verdiği süreç, insanın kararlar almasına, bir başlangıca, geri dönüşü olmayan bir dönüm noktasına işaret eder. Bazen, her şeyin “raydan çıktığı” bir anda, bir uçurumun kenarında, insanı kendi kendisiyle yüz yüze bırakır, başka insanları da “gözetmesi” gereken bir kararın zorlayıcı çağrısını duymasına neden olabilir ya da bir “mağarada” zincirlenmiş insanların olduğunu hatırlatır. Hiç kimse bir aşk karşılaşmasından sonra eskisi gibi olmaz. Elbette insan hakikatin yol açtığı bu dönüşüme zorlayış karşısında kayıtsız kalabilir ya da görmezden gelmeyi tercih edebilir. Fakat bu durum, hakikatlerin sahip olduğu bu değişim olanağının önemini ortadan kaldırmaz.

İşte bu çalışma, temelde böylesi bir hakikat düşüncesine sahip iki filozofu, Martin Heidegger ve Alain Badiou’yu öne çıkararak, felsefelerinde “karşılaşmalarla örülü” bir hakikat anlayışının varlığını göstermeyi ve bir şekilde hakikat ideasının önemine vurgu yapmayı amaçlamaktadır. Heidegger ve Badiou’nun hakikat anlayışları bu bağlamda bir ortaklık gösterse de, hakikat kavramını temellendirmeleri ve hakikate yükledikleri anlam açısından sahip oldukları aykırılığın gösterilmesi ise tezin diğer bir amacı olacaktır.

Heidegger ve Badiou’nun hakikat görüşlerinin ele alınması, kaçınılmaz olarak bu filozofların Platon’la olan bağlantısının incelenmesini zorunlu kılar. Heidegger ve Badiou, Platon konusunda birbirlerine tamamen karşıt iki konuma sahiptirler fakat

hakikat anlayışlarının temellendirilmesi açısından Platon felsefesi her ikisinde de merkezi konumdadır. Heidegger için Platon, hakikat meselesi açısından olumsuz bir konuma sahiptir. Çünkü hakikatin Yunan köklerinde sahip olduğu, “aletheia” kavramının vurguladığı “saklı-olmamaklık” anlamı, Platon ile birlikte dönüşüme uğramıştır. Bu bağlamıyla Platon’un felsefesi, aynı zamanda “varlık unutulmuşluğu” olan felsefe tarihi açısından da bir kırılma noktasıdır. Heidegger’in anti-Platoncu çizgisinin aksine, Badiou kendi felsefesini bir “çokluk Platonculuğu” olarak tanımlamaktan çekinmez (Badiou, 2005a, s. 95). Badiou’ya göre Platon, kendisinin felsefe koşulları olarak saydığı siyaset, bilim, sanat ve aşk alanları içerisinde, bu alanların birlikte-mümkün-olabilirliği çizgisinde felsefe yapmıştır. Ayrıca Badiou’ya göre Platon, hakikatin varlığını sofistliğe karşı ilan eder ve felsefeyi hakikatleri “kapıp-kavrayan” (Badiou, 2005a, s. 125) bir konuma yerleştirir. Böylece Badiou, hakikatlerin varlığını ilan eden, felsefeyi belli koşullar altında mümkün kılan kendi felsefesinin Platoncu bir temelden hareket ettiğini iddia eder. Heidegger ve Badiou’nun hakikate dair Platon yorumlarının incelenmesi ve Platon’un hakikat anlayışı tezin bir diğer amacı olacaktır.

Heidegger ve Badiou’nun hakikat anlayışlarındaki ortaklığın temeli, hakikati doğruluktan ayrı olarak ele almalarına dayanır. Genel olarak felsefe tarihine bakıldığında hakikat, Sokrates öncesi dönemden beri genel olarak “doğruluk” kavramıyla iç içe geçmiş, hatta içerikleri göz ardı edilerek, bu iki kavram birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Sokrates öncesi felsefe, genel olarak doğayı konu edindiğinden bu sorunu doğrudan ele almamıştır. Yine de özellikle Sofistler, hakikat ya da doğruluk sorununu bilgi ekseninde, doğruluk ya da doğruluğun göreceliği temelinde konu edinmişlerdir.

Platon ile birlikte doğruluk ya da hakikat, doğrudan ele alınan bir sorun halini almıştır. Platon’un temelde Sofistlerin görüşlerini çürütmeye dayanan felsefesi ise hakikat sorunu ile bağlantısında, neredeyse birbirlerinin tamamen karşıtı yorumlamaların yapılmasına imkân vermiştir ki Heidegger ve Badiou’nun yorumlamaları tezin üçüncü bölümünde incelenmiştir.

Platon'dan sonra, doğruluk ya da hakikate dair düşüncelerinin etkisi, neredeyse tüm Ortaçağ boyunca devam etmiş olan filozof ise Aristoteles'tir. Aristoteles'in "*homoiosis*" kavramının temelde durduğu düşüncesinde, doğruluk ya da yanlışlık yargının bir özelliği olarak, bir "uygunluk" ya da "tekabüliyet" olarak ele alınır. *Yorum Üzerine*'de, "aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır" (Aristoteles, 2002, s. 7) şeklinde ifadesini bulan düşünce uzun süre belirleyici olmuştur. Ortaçağda ise, özellikle Thomas Aquinas tarafından "*veritas est adequatio rei et intellectus*" şeklinde formüle edilen hakikat, "şey ile zihin arasındaki uygunluk" olarak anlaşılmıştır. Thomas Aquinas'ın hakikat düşüncesi, varolanın hakikatinin yanında, Tanrı'nın hakikatin kendisi, en yüksek ve ilk hakikat olmasını dile getirmesi, hakikate dair ilk ontolojik yaklaşım olması açısından ilgi çekicidir (Tepe, 2003, s. 53) ve bu anlayış genel hatlarıyla tüm Ortaçağ boyunca belirleyici olmuştur.

Sorunu, doğruluktan ayrı olarak, bir hakikat meselesi olarak ele alan filozoflar içinde en dikkat çekici olanlardan biri de kuşkusuz Hegel'dir. Hegel'de hakikat, "spekülatif" bir anlam kazanmış, "idea"nın kendini gerçekleştirme sürecinde bütünsel bir anlama bürünmüştür. Hegel'de momentlerin tek tek hakikatinden söz edilemez, kendi dizgesi içinde bakıldığında "hakikat bütündür". Bu anlamda Hegel'in sorunu bir doğruluk sorunundan çok hakikat sorunu olarak gördüğü, meseleye dair ontolojik bir yaklaşım sergilediği açıktır. Fakat bu yaklaşım tezimizin konusunu oluşturan Heidegger ve Badiou'nun hakikati ele alışlarının çok uzağındadır.

Yine de yirminci yüzyıla kadar felsefe, hakikat ile doğruluk arasında kesin bir ayrım ortaya koymamıştır. Bu farkı açık bir şekilde ortaya koyan ve doğruluğun, bilginin, yargının ve önermelerin konusu olduğunu, hakikatin ise varlığın, ontolojinin ya da metafiziğin ana konularından biri olduğunu ilk kez dile getiren filozof Martin Heidegger'dir. Heidegger felsefesinin varlıktan sonraki en temel meselesi hakikattir. Heidegger'de varlığın anlamının (Sinn des Seins) hakikatle doğrudan bir ilişkisi vardır ve Heidegger'e göre bu, felsefenin en temel meselesidir.

Alain Badiou da Heidegger gibi doğruluk ve hakikat arasında açık bir ayrım yapar ve o

da hakikati felsefesinin ana konularından biri olarak görür. Badiou için, günümüzde felsefenin sırtını döndüğü hakikatin, merkezi konumda yer alacağı yeni bir felsefi düşüncenin inşa edilmesi zorunludur. Hatta Badiou'ya göre felsefenin tek sorunu hakikat sorunudur. Bir felsefe daima bir hakikat kategorisinin geliştirilmesidir. Felsefe kendi başına herhangi bir hakikat üretmese de hakikatleri kavrar, gösterir, sergiler ve bu bağlamda “hakikat” diye bir şeyin olduğunu dile getirir (Badiou, 2013a, s. 26).

Heidegger ve Badiou, hakikati açık bir biçimde “doğruluk”tan ayırmaları, hakikati ontolojik açıdan, varlığa dair bir mesele olarak ele alışları ve hakikatin, felsefelerinin ana konularından birini oluşturması noktasında ortak bir anlayışa sahiptirler. Yine, her iki filozofun hakikate dair felsefelerinde diğer bir ortak nokta, “karşılaşma”nın belirleyici olması, hakikat söz konusu edildiğinde hep bir tür karşılaşma temasının arka planında yer alıyor olmasıdır. Her iki filozof için de hakikate giden süreç sıra dışı bir karşılaşmadan sonra başlar. Heidegger’de hakikat, Dasein’in kendisi gibi, hep üstü örtük, gizli, saklı bir haldedir. Hergünkü düşmüşlüğüne içine adeta emilmiş vaziyetteki Dasein, kendi açımlayıcı karakteri sayesinde, Dünya-içinde-varlık olarak, varolanlarla, diğer Dasein’lerle ve kendisi ile karşılaşır. Bu dünya-içindeki karşılaşmalar ile varolanların, diğer Dasein’lerin ve kendisinin üzerindeki örtüyü kaldırır ve böylece onların saklı-olmamaklıklarıyla yani hakikatiyle yüz yüze gelir. Bu dünya-içi karşılaşmaların yanında, Dasein’in varlığı sorgulayan karakteri, sıra dışı bir ruh halinin, endişenin (Angst) etkisiyle, varolanların bütünlüğüyle, bunun yanında “hiçlik” ile karşı karşıya kalır. Endişe hiçi açığa çıkardığı gibi, Dasein’in sonluluğu ile yüz yüze gelmesini ve “ölüm” ile karşılaşmasını da sağlar. Bu iki radikal karşılaşma, hem varlığın temelsiz yapısına dair hem de Dasein’in kendi varlık-olanaklarına ve kendi tamamlanmamışlığına dair hakikatleri açığa çıkaran süreçlerin başlangıcı olur. Heidegger’de saklı-olmamaklık olarak hakikat, birbirinin içinde ve birbiri boyunca bu üç karşılaşma (dünya-içindeki karşılaşmalar, hiçlik ile karşılaşma ve ölüm ile karşılaşma) ile açığa çıkar.

Badiou’da ise hakikatin kurulmasına ancak bir karşılaşmadan sonra başlanabilir. Bu karşılaşılana, durumun üzerine eklenmiş bir tür fazlalıktır. Durumun dili içinde, duruma ait olup olmadığı ayırt-edilemeyen bu istisna, “olay”dır. Olay ile siyaset, bilim, sanat ve

aşk alanları içinde karşılaşılır ve bundan sonraki durumların karşılaşılan olaya göre düşünülmesi, yani olaya sadakat gösterilmesiyle yeni hakikatler yaratılır.

Heidegger'in ve Badiou'nun hakikati geleneksel çizginin dışında, açık bir şekilde doğruluktan ayrı bir yerde konumlandırmaları, meseleye ontoloji ekseninden yaklaşımları ve hakikate her zaman bir karşılaşma temasının eşlik etmesi noktasında bir ortaklık mevcuttur. Fakat hakikat anlayışlarında, felsefelerinde hakikate yükledikleri anlam ve temellendirmelerinde, önemli farklar söz konusudur. En temelde Heidegger'de hakikat, bir açıklık, saklı-olmamalıdır (Unverborgenheit). Hakikat genelde örtük ya da gizli kalsa da hakikat, örtünün kaldırılmasıdır. Oysaki Badiou için hakikat, açığa çıkarılan bir şey değil, kurulan, inşa edilen bir kavramdır, bu kurmanın sürecine işaret eden bir usuldür.

Her iki filozofun hakikat anlayışlarındaki farklılığın temelinde, Heidegger'in tüm felsefi meseleleri ele alışında varlığın unutulmuşluğundan hareket etmesi yer alır. Heidegger'e göre bu unutulmuşluk hakikati konu edinecek olan felsefeyi ya da metafiziği krize sokmuştur. Metafizik Yunan köklerinden koparılarak bir tür duyular-üstünün bilgisine dönüştürülmüş, felsefi düşünceyi belirleyen ortak zemin matematik olmuştur. Öyle ki matematik, "tüm bilimselliğin prototipi ve felsefenin kavrayıcı karakteri" halini almıştır (Heidegger, 2010, s. 25).

Hâlbuki Badiou için, hakikat kategorisinin merkezi konumda olduğu bir felsefeyi kurmak ya da "felsefenin arzusunu" ayakta tutmak, bu tür bir kriz düşüncesinden, "sona gelmiş", "aşılması gereken" bir felsefe anlayışından vazgeçmeyi gerektirir. Badiou'ya göre varlıktan, varlığın unutulmuşluğundan hareket edilmesi gerekir, fakat "varlık olarak varlık" sorusu felsefenin alanına ait değildir. Bu bilimsel bir sorudur, ontolojiye aittir ve bu ontoloji ancak, varlık olarak varlık sorusunu konu edinen yegâne bilim olan matematik ile olanaklıdır.

Heidegger ve Badiou'nun hakikat görüşleri ortak bir zemine sahip olmasına rağmen kriz ve matematiğe dair yaklaşımlarında görülen ayrılığın dışında, hakikatin tarihsellikte olan bağlantısı açısından da ciddi bir farklılığa sahiptir. Heidegger'de hakikat,

karşılaşmalarla örölü bir sürecin sonunda açığa çıkar. Bu süreçlerin ortaya koyduğu anlam ise zamansallığa işaret eder. Dasein'in sonluluğu hakikati ile temellenen ve doğum ile ölüm arasındaki uzanımının belirlediği bir "olup-bitme"/"tarihleşme" (Geschehen) söz konusudur. Bu tarihleşmenin yapısının analizi ontolojik olarak tarihselliği (Geschichtlichkeit) de ortaya çıkarır. Heidegger açısından açımlayan Dasein'in zamansallığı ve dolayısıyla tarihselliği, Dasein'in en belirleyici karakterlerinden biridir. Bu bağlamda Heidegger'de hakikatin tarihsellik ile doğrudan bir ilişkisi söz konusudur.

Badiou'da ise tarihsel olan, doğanın, doğal olanın karşısında yer alır. "Tarihsel" ifadesi Badiou'nun kendi özgün matematiksel ontolojisi içerisinde en az bir olaysal bölgenin açığa çıktığı durumu anlatır. Tarihsel olan, olayın vuku bulmasına imkân vermesi açısından önemlidir. Badiou'ya göre, Heidegger'in varlığın unutulmuşu ile temellendirdiği ve Dasein'in sonluluğu üzerinden yükselen tarihsellik düşüncesi, düşünceyi tahakküm altına alan, düşünce aksiyomları ortaya koymayı ve hakikatler inşa eden bir olay felsefesinin kurulmasını engelleyen bir "yazgı" halini aldığı için terk edilmelidir. Bu anlamda Badiou'nun tarihselliği ele alışı ve tarihselliğin hakikat ile olan bağlantısı, Heidegger'in düşüncesinin çok uzağındadır.

Heidegger ve Badiou'nun hakikat anlayışlarındaki ayrışmalardan biri de hakikatler karşısında Dasein'in ya da "özne"nin tavrı konusundadır. Dasein ve öznenin karşılaşma sonrası süreçlerde, hakikate dair hareket tarzları da birbirinden çok farklı çizgilerde ilerler. Bu bağlamda ortak olan nokta, her iki filozofta da hakikatlere götüren karşılaşmaların radikal sonuçlar doğurmasıdır. Heidegger'de, dünya-içinde-varlık olarak kendisiyle karşılaşan, kendi hakikati ile baş başa kalan Dasein, endişenin her şeyi raydan çıkardığı, kendini temelsizliğin uçurumlarında bulduğu bu ruh hali içerisinde bir karar almaya zorlanır. Dasein ya kararlılıkla (Entschlossenheit) adım atarak vicdanın çağrısına kulak verebilir ve böylece kendi özgün varoluşunu tasarlayabilir ya da kararsızlık içinde herkesin tahakkümüne boyun eğerek hergünlüğü içinde özgün olmayan bir tarzı seçebilir. Heidegger'de hakikat ile bağlantısında, Dasein'in özgünlüğünün (Eigentlichkeit) sanat ile ilişkisi de incelenmeyi zorunlu kılar. Çünkü Heidegger için sanat, hakikatlerin açığa çıkarıldığı ve hakikatin kendini sanat eserinde

kurduğu bir alandır.

Badiou açısından ise olaydan önce bir özne zaten söz konusu değildir. Özne, olay ile karşılaşmasından sonra, olayın vuku bulduğuna dair vereceği aksiyomatik kararın ardından, olaya sadakati ile yeni bir hakikatin kurucusu olur. Olay öncesinde, durum içinde bir öznenin değil ancak bir “insan-hayvan”dan söz edilebilir. Olay ile karşılaşmanın radikal sonucu bir özneleşme sürecinin başlamış olmasıdır. Bu karşılaşmanın yarattığı hakikat, özneyi daima olaya göre hareket etmesi için “zorlar”. Hakikat karşısında öznenin tavrı ya sadakat olacak, böylece bir “militan”, bir “bilgin”, bir “sanatçı” veya bir “âşık” yaratacaktır ya da olaya ihanet ederek bir tür “kötülüğe” yol açacaktır. Badiou için öznenin önündeki tek seçenek sanat değildir. Bu tür bir düşünce felsefeyi tek bir alana eklemek (suture), felsefenin birlikte-mümkün-olabilirliğini (composable) ortadan kaldırmak demektir ki bu felsefenin dağılması anlamına gelecektir. Bu bağlamda Badiou’da öznenin hakikat karşısındaki tavrı da Heidegger’deki yaklaşımdan farklı bir konumdadır.

Yukarıda genel hatları verilen bu çalışmanın öncelikli amacı, hakikati doğruluktan ayrı olarak, ontolojik bir çerçevede içerisinde ele alışlarıyla, felsefe tarihi içerisinde özgün bir konuma sahip iki filozofun, Heidegger ve Badiou’nun hakikat anlayışlarını ve hakikate dair felsefelerinde ortak belirleyici nokta olarak karşılaşma temasının mevcudiyetini göstermek olacaktır. Her iki filozofun da hakikat kavramını temellendirmelerinde etkili olan kriz düşüncesi ve matematik anlayışlarındaki aykırılık ve hakikatin tarihsellik ile olan bağlantısı açısından felsefelerindeki farklılık ortaya konulacaktır. Hakikate dair karşılaşmalar sonrasında Heidegger’de Dasein’in, Badiou’da ise öznenin hareket tarzları arasında ne tür benzerliklerden ya da farklılıklardan söz edilebileceği incelenecektir. Bu bağlamda birinci bölümde Heidegger’de hakikat, ikinci bölümde ise Heidegger ile bağlantısında Badiou’da hakikat ele alınacaktır. Üçüncü bölümde ise her iki filozofun hakikate dair felsefelerinde etkili ve belirleyici olan Platon’un hakikat anlayışı ile Heidegger ve Badiou’nun bu bağlamda Platon’u yorumlayışları konu edinilecektir.

Sonuç bölümünde ise bu çalışma kapsamında ele alınan Platon, Heidegger ve Badiou'nun hakikat anlayışlarının genel bir değerlendirilmesi yapılarak, öne çıkarılan Heidegger ve Badiou'nun, hakikat düşüncelerindeki ortak noktalar ve farklılıklar serimlenecek, Platon'un bu iki filozof açısından konumu ortaya konacaktır. Ayrıca Badiou'nun Heidegger eleştirisi esas alınarak, her üç filozof üzerinden felsefede hakikatlerin anlamı yorumlanacaktır.

1. BÖLÜM: HEIDEGGER'DE HAKİKAT

1.1 HEIDEGGER VE KRİZ

Heidegger'in hakikat anlayışını ele almak ya da felsefesinde hakikatin yerinin ne olduğunu gösterebilmek için, onun ele aldığı tüm konularda olduğu gibi, kriz temasıyla bağlantısını kurmak gerekir. Çünkü kriz, Heidegger'in tüm metinlerinde arka planda yer alan ve felsefi temellendirmelerinin dayanağı olan kavramdır. Bu bağlamda eğer hakikat kavramı ele alınacaksa, hakikat anlayışımızı belirleyen felsefenin, dolayısıyla da metafiziğin neden krizde olduğunu göstermek, hakikate giden yolda cevaplanması gereken “soru”nun ne olduğu ve bu sorunun Heidegger tarafından hangi yöntem ya da yöntemler kullanılarak incelendiğinin de açıklanması gerekir. Dolayısıyla öncelikli olarak yapılması gereken felsefenin neden krizde olduğunun açıklanmasıdır.

Heidegger'in neredeyse tüm metinlerinin arka planında “kriz” teması kendini hissettirir. Heidegger felsefesiyle ilgili hangi konu ele alınırsa alınsın konunun temellendiği noktanın ya da felsefi problemin çıkış noktasının bu kriz teması ile kaçınılmaz bağlantısı ve Sokrates öncesi felsefeye yapılan referans kendini gösterir. Heidegger felsefesinin hareket noktası içinde olduğumuz krizin ön kabulüdür. Heidegger bir kriz ortamında yaşamıştır. Hem savaş sonrası Almanya ekonomik/siyasal bir krizin içindedir hem de felsefe uzun zamandan beri özünden koparılmış olduğundan krizdedir. Yunan köklerinden koparılan felsefenin (ya da metafiziğin) ilk kırılma noktası Platon felsefesi olmuş, Kant felsefesiyle “ilk ve son kez” krize girmiş (Heidegger, 2010, s. 20) ve kriz batı metafiziğinin zirvesi olan Hegel felsefesini de içine alarak günümüze kadar süregelmiştir (Heidegger, 2010, s. 10). Nietzsche'nin “Tanrı öldü” paradigması ise bu krizin ilanı olmuştur.

Felsefe ya da metafizik krizdedir. “Meta ta Physika” daki “meta” sonradan gelen, takip eden anlamındadır. Hâlbuki bu anlam Heidegger'e göre Hıristiyan geleneği içerisinde değiştirilmiş, kelimenin anlamı bir tür aşkınlığa işaret eden “trans” anlamında, doğanın üstünde ve ötesinde anlamına bürünmüştür. Bu anlayış sadece Ortaçağda hüküm sürmemiş, aynı zamanda Hegel'i de içererek günümüze kadar devam etmiştir.

Heidegger'in Kant için verdiği bir örnekte, Kant'ın ölümünden sonra yayınlanmış bir eserinde metafizik için “duyulur olanın bilgisinden duyular-üstünün bilgisine giden sürecin bilimi” olarak bahsedilir. “Metafizik” kelimesinin bu dönüşümünü, Hıristiyan düşüncesi içinde kaldığını iddia ettiği bu anlayışı, Heidegger “Grek-olmayan” (un-Greek) olarak adlandırır ve bu anlayışın Nietzsche'ye kadar devam ettiğini söyler (Heidegger, 2010, s. 20).

Metafiziğe dair bu Hıristiyan anlayışı çerçevesinde kalan düşüncenin içinin nasıl doldurulduğunu anlamak için Heidegger'in sürekli vurguladığı, Batı-Hıristiyan metafiziğinin ilk ve son olarak krize girdiği noktaya yani Kant felsefesine bakmak gerekir (Heidegger, 2010, s. 20).

Heidegger Hıristiyanlığın “kader” anlayışını belirleyen üç temel husus ile Kant'ın metafiziği ele alışındaki üç temel düşünce arasında bir bağ olduğunu ileri sürer. Hıristiyan kader düşüncesinde: (1) “Dünya” olarak bildiğimiz varolan Tanrı tarafından yaratılmıştır; (2) biz varolanlar, birey olarak insanlar, ruhlarının kurtuluşu, ölümsüzlük bakımından dikkate alınırlar; (3) hakiki ve en yüksek varolan, dünyanın ve insanoğlunun üzerinde olan yaratıcı ve kurtarıcı olan Tanrıdır. Diğer yandan Kant, metafiziği ele alırken Hıristiyanlığın kader anlayışındaki bu üç hususa paralel şekilde üç alan içerisinde metafiziği inceler: (1) Bireysel olarak insan ruhu; (2) doğanın tümü; (3) Tanrı. Bu alanları belirleyen üç disiplin ise şöyledir: Psikoloji, kozmoloji ve teoloji. Dolayısıyla Kant, metafiziği Batı-Hıristiyan geleneğine paralel şekilde ele almış, onu Yunan kökenlerinden koparmıştır. Heidegger'e göre Kant'ın temel eseri *Saf Akılın Kritiği* başlığının anlamı da şudur: Saf akıl demek rasyonel psikoloji, kozmoloji, teoloji demektir. Kritik ise ayırım yapma, karşılaştırma, sınırlar koyma ve olanağını belirlemedir (Heidegger, 2010, s. 22). Bunun anlamı Kant'ın “duyular-üstünün gözlenmesi ya da göz önüne alınması” olarak anlaşılan bir metafizik düşüncenin içinde kalması böylelikle de felsefesinin krize girmesidir.

Heidegger metafiziğin, dolayısıyla da felsefenin krize girdiği ilk nokta olarak Kant felsefesinin zeminini oluşturan filozofların (Wolff, Crusius, Baumgarten, Meier) düşüncelerindeki ortak belirleyici noktanın matematik anlayışları olduğunu ileri sürer.

“Baumgarten ve Meier felsefenin doktrinal içeriğini disiplinlere bölmeyi sağlamanın yanında bunları temel disiplinlerin altının çizilmesiyle türetilmiş ve kendi içinde özenli, metodik bir şekilde yapılandırılmış olarak ele aldılar. Bunun ideali ve standardı matematik idi. *Mathesis* en geniş anlamda: Temel kavramlar, prensipler ve özenli dedüksiyon” (Heidegger, 2010, s. 24).

Matematik Spinoza ve Descartes’da olduğu gibi tüm bilimselliğin prototipi ve böylece felsefenin kavrayıcı karakteri halini almıştır. Heidegger’e göre bu bugün dahi devam eden anlayıştır ve büyük bir hatadır. Matematik modern Batı felsefesinin gelişim ve tamamlanış yarasını belirleyen temel zemin olmuştur (Heidegger, 2010, s. 25).

Heidegger bu noktada Yunanlıların tüm varolanlar alanının içinde şu veya bu yolla nesne haline gelebilen varolanlara dair kullandıkları bazı kavramlara geri dönüp bakar. *Ta physika*: Kendinden yükselen, büyüyen, göçüp giden. *Ta poioumena*: İmalat ile üretilen şey. *Ta khremata*: Belli bir anlamda kullanımda olanlar olarak şeyler. *Ta pragmata*: Onlarla bir şey yaptığımız şeyler (praksis). Bu dört alan da kendi alanlarına dâhil olan nesnelere, her bir durumda belli bir deneyim ve ilişkiyle ve sadece bu yolla erişilebilir olmalarıyla ayrımlandırılır. Buna karşılık “ta mathemata”nın “matematiksel” olarak anlaşılması Yunan kavramının yanlış bir yorumlanmasıdır. “Matematiksel” dendiğinde sayılar, nokta, düzlem, doğru vs. ile olan sayısal ilişkiler akla gelir. Oysaki bu türetilmiş bir anlamdır. “Mathemata”nın özü matematiksel olarak açıklanamaz ama tam tersi doğrudur. Heidegger’e göre yukarıda bahsedilen kavramlar el-altında-olanların kullanımını için, üretim içindir. “Mathemata” ise öğretilmiş olanı, öğretilen ve öğrenilebileni öğretmedir. Sahip olma ve iletişim içindir. Bir tür alma ve vermedir. Bu kelime üstün/seçkin bir anlamda neyin alınabileceği ve iletilebileceği ile ilgilidir. Bilinenlerin ve kavrananların, hakikatlerin alınması ve iletilmesi, öğrenilmesi ve öğretilmesidir (Heidegger, 2010, s. 25-26).

Heidegger bazı bilgi ve kavramların şeylerle ilgilenilerek ya da onları kullanarak kazanılamayacağını, deneyim ve ilgilenmenin dışında bir tür alma ve verme ile kazanılabileceğini söyler. Yani sayısal ve uzamsal ilişkilerin bilgisi. Heidegger bu bağlamda Platon ile paralel olarak, bu tür bir bilgiyi kendimizin zaten bildiğini “anımsayarak” elde ettiğimizi söyler. Platon’un *Menon* diyalogundaki geometri

probleminin sorular sorarak çözdürülmesi örneğinde olduğu gibi zaten sahip olduğumuz bilginin hatırlanması ya da Platon'un kelimeleriyle, "bilgiyi kendi kendine elde etmesi" (Platon, Menon, 85d4).

"Bir alma ki, benim zaten temel olarak sahip olduğumu kendime iletmem, bir iletişim ki, benim *diğerinin* sadece kendisinin kendisine verdiğini almasına izin vermemdir." (Heidegger, 2010, s. 26)

Bu bağlamda ele alındığında "matematikselsel olan" özel bir anlamda öğrenilebilen ve öğretililebilendir. Herkesin kendi kendine elde edebileceği prensiplerle başlar, çıkarımlara ilerler. Matematikselsel olan, başlangıcı, gelişimi ve amacını kendi içinde taşıyan bir aktiviteye dayanır, kendi içinde bir "yol", bir "yöntem"dir. Fakat Descartes ile bu matematikselsel yöntem "temel bilim" (*mathesis universalis*) haline getirilmiş, Leibniz ise "*scientia generalis*" (genel bilim) ve "*characteristica universalis*" (evrensel karakteristik) olarak adlandırmıştır (Heidegger, 2010, s. 28).

Heidegger'e göre matematikselsel olanın, içeriğinde matematikselliğin olmadığı ifadenin, önermelerin, kavramların düzeninin dışsal bir formu olduğuna inanmak bir hatadır. Oysaki felsefenin içeriği matematiksellikten bütün yönleriyle etkilenir, matematiksellik ve onun önceliği/üstünlüğü genel olarak felsefi olarak neyin bilinebileceği ve nasıl bilinebileceğini belirler. Hâlbuki bilginin matematikselsel formu, Hegel'e kadarki modern felsefe için, sistemin gösteriminin dışsal çerçevesi değil, felsefenin zeminsel başlangıç noktası aynı zamanda hakikat ideasını belirleyen içsel yasa olmuştur (Heidegger, 2010, s. 30).

İşte bu gelenek içerisinde, metafiziğin Yunan köklerindeki koparılması ve felsefenin temeline yine Yunan anlayışından farklı bir anlamda "matematik"ın yerleştirilmesiyle felsefe, krize sürüklenmiştir. Descartes'ın şüphe yöntemiyle vardığı "cogito ergo sum" noktasında dahi Batı felsefesi yeni bir başlangıç yapmamıştır, aksine Descartes felsefenin daha da düşmesinin başlangıcı olmuştur. Heidegger'e göre Descartes felsefeyi kendine ve kendi kökenine geri götürmemiş, onu temel soruyu sormaktan daha da uzağa götürmüştür (Heidegger, 2010, s. 32).

Heidegger'in bu kriz karşısındaki tepkisi nostaljiktir. "Nostalji" kelimesini "sıla özlemi" olarak anlarsak eğer (*nostos*: eve dönüş, *algos*: acı) yapılması gereken bu acıya son vermek üzere eve geri dönmektir. Tıpkı hiçlik ile karşılaşan Dasein'in kendini "evsiz/yurtsuz" (*unheimlich*) hissetmesi gibi felsefe de evinden, yurdundan uzak düşürülmüştür ve bu yüzden de krizdedir. Nasıl ki Dasein'in bu yurtsuzluğu "herkes"le (*Das Man*) birlikteyken örtük kalıyorsa, felsefenin krizi de onun köklerinden koparılmışlığını örtük bırakmaktadır. Böylece yurda dönmek asli olana, özgün olana dönmek olacaktır.

Yine de dönülmesi gereken Yunan köklerin neden bugünden daha üstün olduğu karanlıkta kalır. Heidegger tüm felsefesini Yunan köklerine yaptığı referanslarla inşa etse de bu kökenlerin neden daha üstün bir temel olduğu muğlâklığını korur. Aslında Heidegger bundan rahatsız gözükmez, hatta bu bilinçli bir tercih sayılabilir. Çünkü o, felsefenin bile bilimselleştirilmeye çalışıldığı, matematiğin kaçınılmaz bir temel olarak anlaşıldığı bu dönemde, bu krize tepki olarak "logos" karşısında "mitos"u öne çıkarır. Tıpkı Platon'un çok çarpıcı/yoğun özsel bir şeyleri anlatacağı zaman "mitos" ile anlatması gibi (Heidegger, 2010, s. 97-98) Heidegger de Yunan kökleri adeta mitleştirir. Sonuçta Heidegger'in sürekli olarak vurguladığı gibi önemli olan bu karanlık içinde, bu orman karanlığı içindeki kayrana (*Lichtung*) götüren "patikada", bu orman yolunda (*Holzwege*) yürümektir.

1.2 DASEIN VE HAKİKAT

1.2.1 Varlık ve Dasein

Kriz temasına Heidegger felsefesinin ana konusu olan varlık ele alındığında da vurgu yapılır. Heidegger'in "magnum opusu" *Varlık ve Zaman*'ın daha başında çağın felsefi anlayışı içinde sorunlu nokta belirtilir: "Günümüzde varlık sorusu artık unutulmuştur" (Heidegger, 2001a, s. 21). Hâlbuki varlık sorusu ya da varlığın anlamı sorunu belli bir zorunluluğa ve yapısı gereği belli bir önceliğe/üstünlüğe sahiptir.

Heidegger'e göre, Yunan felsefesinin varlık sorusu üzerindeki yorumlamaları soruyu lüzumsuz bir hale getirmiştir. Öyle ki varlık, kavramların en tümeli ve boş olanıdır. En tümel olduğundan tanımlanamaz. Zaten tanımlanmaya ihtiyacı da yoktur çünkü herkes bu kavramı kullanır ve bununla ne demek istendiğini de bilir. Heidegger, varlık sorusunu bu tür bir dogmaya çeviren üç temel ön yargı olduğunu söyler: Birincisi, “varlık kavramların en tümelidir” düşüncesidir. Hâlbuki varlığın tümelliği bir sınıf ya da cins tümelliği değildir. Varlık, tür ve cins olmak bakımından birbirlerine kavramsal olarak eklemlenmiş, varolanlar alanın en üstünde yer alan olarak tanımlanamaz (Heidegger, 2001a, s. 22). İkincisi, “varlık kavramı tanımlanamaz” düşüncesidir ki bu en üst tümel olmasından ve “*definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*” anlayışından çıkarsanmaktaydı. Bu düşüncenin sebebi ise varlığın bir varolanmış gibi ele alınmasıdır. Üçüncüsü ise “varlık, kavramların en kendiliğinden anlaşılabilir” anlayışıdır. Bir şeyi kavradığımızda ya da bir değerlendirme yaptığımızda, varolanlara ya da kendimize yöneldiğimizde hatta “gökyüzü mavidir” veya “mutluyum” dediğimizde “varlık” ifadesini kullanırız ve bu herkesçe anlaşılabilir. Fakat bu ortalama anlaşılabilirlik, aslında onun anlaşılmazlığını göstermektedir. Varolanlara varolanlar olarak yöneldiğimizde a priori bir muamma ile karşılaşırız ve analitik açıdan kendinden-anlaşılabilirlik yöntemine başvurmak felsefenin temel kavramları söz konusu olduğunda, özellikle de “varlık” kavramı açısından kuşku bir yöntem olacaktır. Dolayısıyla yapılması gereken varlığın anlamına dair soruyu yeniden ele almak ve onu formüle etmektir (Heidegger, 2001a, s. 23-24).

Heidegger'e göre her soru sorma bir aramadır. Aranılan, aramaya önceden yol göstermektedir. Sorgulama, varolanın hem o-şeyliğine (thatness) hem de o olmak olarak varlığına (nelik) (whatness) dair kavrayışsal bir aramadır. Tüm soru sormalar, bir şeye dair soru sorma olarak, sorulana dair bir şeye sahiptir. Fakat tüm bir şeye dair soru sormalar bir şekilde, bir şeyi sorgulamaktır. Bu yüzden soru sormaya sorgulananın yanı sıra sorgulayan da dâhildir. Ayrıca, soru soranın gösterdiği davranış, bir varolan olarak, yani bizatihi soru sorma, kendine özgü bir varlık karakterine sahiptir (Heidegger, 2001a, s. 24).

Bu bağlamda soru sorma sorgulayanın da dâhil olduğu bir aramadır. Heidegger'in aradığı ise varlıktır. Yani formüle edilecek olan varlığın anlamına dair sorudur. Soru sorma bir arama olduğundan ve aranılan ona önceden yol gösterecek olduğundan, varlığın anlamı bir şekilde kullanılabilir olmalıdır. Varlığın anlamını bilmiyoruz ama “varlık nedir?” diye sorduğumuzda söz konusu “dir”e ait bir anlayışın içindeyiz. Bu soruda “sorulan” görevi gören varlıktır, varolanı varolan olarak belirleyendir. Ama varolanın varlığı bir varolan değildir. Dolayısıyla Heidegger'e göre varlığın serimlenmesi varolanlarınkinden farklı olarak kendine özgü olmalıdır. Ama varlık (varolanın varlığı anlamında) sorulan olarak ortaya konduğunda, varlık sorusunun sorgulananı varolanlar olarak ortaya çıkacaktır. Varolanın varlığının karakterinin hatasız olarak serimlenebilmesi için, nasılsa öyle olarak ona erişilebilir olmalıdır.

Heidegger'e göre bir şeye bakmak, anlamak, kavramak, seçmek, erişmek gibi davranışlarımız, sorunun yapısını oluşturur ve bu davranışlar, sorgulayıcılar olarak bizlerin varlık tarzlarıdır. Dolayısıyla varlık sorusunun çalışılması için bir varolanın - sorgulayanın- kendi varlığına şeffaf hale getirilmesi gerekir. İşte bu varolan, her birimiz olan, kendimiz olan, varlığın olanaklarından biri olan sorgulamayı barındıran Dasein'dir (Heidegger, 2001a, s. 26-27).

Dolayısıyla “soru”nun aranacağı yer hep bizler olan Dasein'dir. Yapılması gereken Dasein'in çözümlemesidir. Heidegger'e göre varlık sorusu hem ontolojik hem de ontik önceliğe sahiptir. Ontolojik olarak önceliklidir çünkü felsefe tarihi varlık ve varolan arasındaki farkı ortaya koymamış ve varlık unutulup gitmiştir. Varlık sorusu, varolanları varolanlar olarak araştıran ve bu sırada da belirli bir varlık anlayışının içinde hareket eden bilimlerin olanaklı olmasının a priori koşullarını amaçlar. Aynı zamanda da ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin imkân koşullarını amaç edinir.

“Bütün ontolojiler, öncelikle varlığın anlamını yeterli ölçüde aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev (fundamental task) olarak kavramadıkça esasen kör ve öz amacından sapmış kalırlar” (Heidegger, 2001a, s. 31).

Bu yüzden varlık sorusu ontolojik olarak önceliğe/üstünlüğe sahiptir. Soru aynı zamanda ontik önceliğe de sahiptir. Çünkü çözümlenmesi gereken Dasein'dir ve Dasein kendi varoluşunda varlığını mesele etmesi ile diğer varolanlardan ayrılır. Varlığın kendisini anlama, Dasein'in varoluşunun belirli bir karakteridir. Dasein ontolojik olduğundan ontik olarak farklıdır (Heidegger, 2001a, s. 32). Dolayısıyla diğer tüm ontolojilerin hareket noktası olan fundemantal ontoloji, Dasein'in eksistensiye analitiğinde aranmalıdır (Heidegger, 2001a, s. 34).

Bu bağlamda bakıldığında Dasein'in diğer varolanlar içindeki önceliği üç temele dayanır. Birincisi onun ontik önceliğidir, yani Dasein'in varlığı belirli varoluş karakterine sahiptir. İkincisi ontolojiktir, bu varoluş karakterini belirleyen zemin üzerinde kendi içinde ontolojik olmasıdır. Üçüncü olarak ise o, her türlü ontolojinin olanağının ontik-ontolojik koşuludur.

Böylece Heidegger varlık sorusunun çalışılması için gerekli varolanı tespit etmiş olur. Fakat bu noktada bir başka sorun ortaya çıkar. Tespit edilen bu varolan dolaysız olarak verili bir varolan değildir. Her ne kadar Dasein her zaman hep bizimki olsa da, ontik olarak bu yakınlık, ontolojik açıdan Dasein'ı bize en uzak yapar. Çünkü Dasein'in sahip olduğu ön-ontolojik (pre-ontological) varlık anlayışı, kendi öz varlık yapısı üzerine ontolojik bir yaklaşımla elde edilmemiştir. Dasein, kendi varlığını anlamak için bir başka varolana yönelir. Bu noktada Heidegger "dünya" kavramını tanıtır.

"Dasein, özsel olarak sürekli ve öncelikli bir ilişki içinde bulunduğu bir varolandan, yani "dünya" dan hareketle kendi varlığını anlama eğilimindedir" (Heidegger, 2001a, s. 36).

Heidegger'e göre ontoloji sadece fenomenoloji olarak mümkündür (Heidegger, 2001a, s. 60). Fenomenoloji "fenomen" bilimidir. Fenomen ise kendini kendinde gösteren, ortaya koyan anlamındadır (Heidegger, 2001a, s. 51). Öyleyse Dasein'a fenomenolojik olarak yaklaşmak, kendini kendi içinde ve kendinden hareketle gösterdiği şekliyle ona erişmek gerekir. Heidegger'e göre bunun olanağı Dasein'ın kendini yaklaşık olarak ve çoğunlukla gösterdiği haliyle, yani ortalama "hergünlüğü" içinde incelemektir.

Dolayısıyla Heidegger, varlığın anlamını sorgular ve bunun için kullandığı yöntem de Dasein'in dünya-içindeki (In-der-Welt) hergünüğünün fenomenolojisidir.

Heidegger'e göre fenomenolojisi yapılacak olan Dasein hakikatin içindedir ("in the truth") (Heidegger, 2001a, s. 263). Hakiki-varlık'ın (Warhsein) (hakikatin) anlamı açığa-çıkaran-varlık (Being-uncovering) demektir (Heidegger, 2001a, s. 262) ve Heidegger bu tanımlamanın keyfi bir tanımlama değil Eskiçağ felsefesinin en eski geleneklerinden biri olduğunu ileri sürer. Ona göre "logos" kavramının "hakiki-varlığı" "*apophainesthai*" (appearing, bringing to light) anlamı içinde "*aletheuein*"dir. Yani varolanları saklılıklarının (hiddenness) dışına çıkarmak ve saklı-olmamaklıkları (unhiddenness), açığa-çıkarmışlıkları (uncoveredness) içinde görünür kılmaktır. Örneğin Aristoteles "pragma" ve "phainomena" kelimelerini "aletheia" ile aynı anlamda kullanır: Şeylerin kendisi, kendini gösterdikleri, yani saklı-olmamaklıkları içinde nasılsa öyle olarak kendini gösterdikleri.

Geleneksel hakikat anlayışına, yani hakikatin "uygunluk" olarak anlaşılmasına aykırı olarak Heidegger, hakikati "aletheia" olarak yani saklı-olmamaklık olarak kullanır. Ayrıca bu anlamda açığa-çıkaran-varlık olarak hakiki-varlık Dasein'in bir varlık tarzıdır. Dolayısıyla bu açığa-çıkarmayı mümkün kılana daha asli olarak "hakiki" denmelidir. Açığa-çıkarma, dünya-içinde-varlık olmanın bir varlık tarzıdır. Bir-şey-için-bakışsal ilgilenme ile dünya-içindeki varolanlar açığa-çıkartılır. Bu varolanlar açığa-çıkarmış olurlar. İkincil bir anlamda hakikidirler. Birincil anlamda hakiki olan (açığa-çıkarma anlamında) Dasein'dir. İkincil anlamda hakikat açığa-çıkaran varlık değil açığa-çıkarmış varlıktır (Heidegger, 2001a, s. 263).

1.2.2 Açılanmışlık ve Dasein

Açığa-çıkarmışlığın ne olduğunu anlamak için açılanmışlık kavramının anlaşılması gerekir. Çünkü dünya-içinde varolanların açığa-çıkarmışlığı dünyanın açılanmışlığı içinde temellenir. Açılanmışlık, Dasein'in "orada"lığı bakımından temel karakteridir. Açılanmışlığı zihin-durumu (state-of-mind), anlama ve söylem (discourse) oluşturur ve aynı derecede asli olarak dünyaya, içinde-varlığa (Being-in) ve kendine daıdır.

Dünya-içindeki varolanlarla yan yana varlık olarak kaygı (Sorge) kendinin önündedir (zaten dünyada olan varlık) ve bu yapıda Dasein'in açılanmışlığı gizli kalır. Açığa çıkarılmışlık onunla ve onun sayesinde vardır, bu yüzden de sadece Dasein'in açılanmışlığı sayesinde hakikatin en asli fenomenine ulaşılır. Dasein özü gereği kendi açılanmışlığı olarak var olduğu, açılanmış olan olarak açımlayıp açığa-çıkardığı sürece, özü gereği hakiki olarak vardır. Dasein bu yüzden hakikatin içindedir.

Dasein hakikattedir prensibini açıklamak için Heidegger şunları göz önünde bulundurur: Dasein'in varlık yapısına; özsel olarak genelde açılanmışlık, fırlatılmışlık, tasarı (Entwurf) ve düşmüşlük aittir.

Genelde açılanmışlık Dasein'in varlık yapısına ait kavramlardan biridir. Kaygı fenomeninin açığa çıkardığı tüm varlık-yapısını (structure-of-Being) kapsar. Kaygı sadece dünya-içinde-varlığa dair değildir, aynı zamanda dünya-içinde varolanlarla yan yana olan varlığa da dairdir. Heidegger'e göre varolanların açığa-çıkartılmışlığı da Dasein'in varlığı ve açılanmışlığı kadar aslidir.

Fırlatılmışlık da Dasein'in varlık yapısına aittir ve hatta fırlatılmışlık Dasein'in açılanmışlığının yapısını oluşturur. Fırlatılmışlık sayesinde her durumda Dasein'in, benim Dasein'im ve buradaki Dasein olarak, belli bir dünyada ve dünya-içindeki belli bir alandaki belli varolanlarla yan yana olarak var olduğu ortaya çıkar. Bu yüzden de Heidegger açılanmışlığın özsel olarak olgusal olduğunu söyler (Heidegger, 2001a, s. 264).

Tasarı varlık-olanağına (potentiality-for-Being) yönelen açımlayıcı varolmadır. Bu yüzden tasarı da Dasein'in varlık yapısına aittir. Dasein kendini dünyadan ve ötekilerden hareketle veya kendi bizatihi varlık-olanağından hareketle anlar. Olanığın anlamı Dasein'in kendini kendine bizatihi varlık-olanağının içinde ve bizatihi varlık-olanağı olarak açıklamasıdır. Bu özgün (authentic) açılanmışlık en asli hakikat fenomenini özgünlük tarzında gösterir. Heidegger en asli ve en özgün açılanmışlık olarak tanımladığı Dasein'in varlık-olanağı içindeki bu açılanmışlığını "varoluşun hakikati" (truth of existence) olarak tanımlar (Heidegger, 2001a, s. 264).

Heidegger'e göre Dasein çoğunlukla kendi dünyasının içinde kaybolmuştur. Varlık-olanağının tasarımı olarak anlama kaybolmuştur. Herkes'in (Das Man) içinde emilip kaybolmuş, kamusal yorumlamaların hâkimiyeti altında kalmıştır. Açılanmış ve açığa-çıkarılmış olanlar gevezelik, boş merak ve müphemlik yüzünden tebdil halinde ve kapalı kalmışlardır. Varolanlar tamamen saklı değildir fakat açığa çıktıkları anda gizlenirler. Kendilerini görünüş modunda gösterirler. Aynı şekilde önceden açığa-çıkarılmış olanlar tekrar saklılığın ve gizliliğin içine batarlar. Çünkü Dasein özsel olarak düşmüştür. Dasein kendi varlık yapısı bakımından "hakikat-olmayan"ın içindedir. (Heidegger, 2001a, s. 264) Dolayısıyla "Dasein hakikatin içindedir" ifadesi ve "Dasein hakikat-olmayanın içindedir" ifadesi eşit derecede aslidir. Bu yüzden Dasein hâlihazırda açığa-çıkarılmış olanları açıkça sahiplenmeli, "görünüş" ve "tebdil"e (disguise) karşı savunmalı, açığa-çıkarılmışlığını tekrar ve tekrar garanti altına almalıdır. Her türlü yeni açığa-çıkarma hiçbir zaman tamamen örtüklük zemininden yapılmaz tersine görünüş modundaki açığa-çıkarılmışlıktan hareketle yapılır.

Hakikat (açığa-çıkarılmışlık) her zaman varolanlardan çekip çıkarılması gereken bir şeydir. Varolanlar örtüklüklerinden sökülüp çıkarılır. Herhangi bir şeyin olgusal açığa-çıkmışlığı her zaman bir tür "soygun" dur. Heidegger'e göre Yunanlıların hakikatin özüne dair kullandıkları ifadenin (a-letheia) olumsuzlayan bir ifade olması tesadüf değildir. Dasein'in kendini bu şekilde ifade etmesi, kendini bilinir kılması da olumsuzlayan bir ifade oluşturur. Bu yüzden hakikat-olmayan-içinde-varlık (Being-in-untruth), dünya-içinde-varlığın özsel karakterini oluşturur (Heidegger, 2001a, s. 265).

Sonuç olarak en asli anlamda hakikat, Dasein'in açılanmışlığıdır ki ona, dünya-içindeki varolanın açığa-çıkarılmışlığı da dâhildir. Dasein, eşit derecede asli olarak hem hakikatte, hem de hakikat-olmayanda bulunur (Heidegger, 2001a, s. 265).

1.2.3 Hakikatin Varlığı

Açılanmışlıkta yapılanan bir varolan olarak Dasein, özsel olarak hakikatin içindedir. Açılanmışlık Dasein'a özsel olan bir tür var olmadır. Hakikat sadece Dasein var

olduğu sürece vardır. Varolanlar sadece Dasein var olduğunda ve var olduğu sürece açığa-çıkarılmış ve açıklanmışlardır. Heidegger bu noktada şu örneği verir: Newton yasaları, çelişmezlik ilkesi ya da her türlü hakikat, Dasein var olduğu sürece hakikidir. Newton yasaları açığa-çıkarılmadan önce onlar hakiki değildi. Yasalar Newton sayesinde hakiki hale geldi, onlar sayesinde varolanlar kendiliklerinde Dasein'a erişilebilir hale geldiler. Varolanların açığa-çıkarılmasıyla onlar, önceleri zaten nasıllarsa öyle görünür kılındılar. Bu tür bir açığa-çıkarma hakikate ait olan bir varlık türüdür (Heidegger, 2001a, s.269).

Heidegger'e göre sonsuz hakikatlerin olup olmadığına ancak biri Dasein'ın sonsuz olduğunu ya da olacağını kanıtladığında karar verilebilir. Böyle bir kanıt dışarıda durduğu sürece bu iddia hayali olarak kalacaktır ve filozofların ortak "inançları" da bunu meşru kılmaz. Çünkü her türlü hakikat, hakikate özsel olan Dasein'ın varlık karakteri olduğundan Dasein'ın varlığına izafidir. Heidegger'e göre hakikatin Dasein'a izafi olmasının anlamı, öznenin takdirine bırakılmış bir öznellik demek değildir. Çünkü açığa-çıkarma, kendi en zati anlamından dolayı, beyanı, öznel takdir alanından çıkarır ve açığa-çıkararak Dasein'ı varolanların kendileriyle yüz yüze getirir. Ayrıca sadece hakikat, açığa-çıkarma olarak, Dasein'a ait bir varlık tarzı olduğundan, Dasein'ın takdir alanından çıkarılabilir. Hakikatin "evrensel geçerliliği" sadece Dasein'ın varolanları kendiliklerinde açığa-çıkarması ve onları özgür bırakması olgusunda köklenebilir. Sadece bu şekilde bu varolanlar kendi içlerinde her türlü mümkün beyan ile ilişkilendirilebilir (Heidegger, 2001a, s. 270).

Heidegger'e göre biz hakikati varsaymak zorundayız. Hakikati varsayıyoruz çünkü "biz", Dasein'ın varlığında var olarak, hakikatin içindeyiz. Hakikati varsayan biz değiliz fakat hakikat bizim bir şeyler varsayabilmemizi ontolojik olarak mümkün kılandır. Heidegger'e göre varsaymak demek bir şeyi, başka bir varolanın varlık zemini olarak anlamak demektir. Bir varolanı onun varlık bağlantıları içinde bu şekilde anlamak, açıklanmışlık zemini üzerinde, yani Dasein'ın açığa-çıkarması içinde mümkün olabilmektedir. Hakikati varsaymak demek onu Dasein'ın bir şey uğruna var olduğu şey olarak anlamak demektir. Fakat Dasein varlık yapısındaki "kaygı"dan dolayı her durumda kendinden önce gelir. O varlığında kendi varlık-olanağını mesele edendir.

Açımlanmışlık ve açığa-çıkarma özsel olarak, Dasein'ın varlığına ve onun dünya-içinde-varlık olarak varlık-olanağına aittir. Dasein dünya-içinde-varlık-olanağını mesele eder ki bu dünya-içindeki varolanlarla kendisiyle ilgilenmeyi ve onları bir-şey-için bakışla açığa-çıkarmayı da içerir. Dasein'ın kaygı olarak varlık yapısında, kendinden-önce-varlığında, en asli “varsayma” yatmaktadır. Çünkü Dasein'ın varlığında bu kendini baştan varsayma olduğundan, biz de kendimizi açımlanmışlık niteliğine sahip olanlar olarak varsaymak zorundayız. Hakikatin varsayımını yapmak zorundayız çünkü o bizim varlığımız ile zaten yapılmış durumdadır. Nasıl ki, Dasein'ın kendisi hep benim ve şunun Dasein'ı olarak var olmak mecburiyetinde ise, hakikati varsaymak mecburiyetindeyiz. Hakikat Dasein'ın açımlanmışlığı olarak var olmak mecburiyetindedir. Bu özü gereği Dasein'ın dünyaya fırlatılmışlığına ait olan bir şeydir (Heidegger, 2001a, s. 270-271).

Hakikatin varlığı asli olarak Dasein ile bağlantılıdır ve sadece Dasein açımlanmışlıkla (anlamayla) yapılandırılmış olduğundan varlık gibi bir şey anlaşılabilir ve bu yüzden varlığı anlamak mümkündür. Varlık (varolanlar değil), sadece hakikat var olduğunda “vardır” (Es gibt) ve hakikat, Dasein var olduğunda ve var olduğu sürece vardır. Varlık ve hakikat eşit derece asli“dir” (Heidegger, 2001a, s. 272).

1.3 HAKİKATİN ÖZÜ

1.3.1 Özün Özü ve Hakikat

Heidegger neredeyse tüm temel felsefi meseleleri ele alışında onların “özü”ne dair bir soru ortaya koyar (teknolojinin özü, özgürlüğün özü, dilin özü vs.). Hakikat meselesini ele alışında da “hakikatin özü nedir?” sorusu temel soru olarak ortaya konur. Bu sorunun çalışılması ve felsefi temellendirmenin yapılması için de yine Sokrates öncesi Yunan felsefesine, felsefenin krize girmeden önceki köklerine geri döner. Öne çıkardığı filozof ise Herakleitos'tur. Özellikle Herakleitos'un iki ayrı fragmanının (53. fragman ve dil bağlantısında 2. fragman) yorumlamasıyla geleneksel hakikat anlayışından ayrılır ve hakikatin özüne dair yeni bir yorum ortaya koyar. Daha sonra da Platon'un mağara

alegorisinin incelenmesiyle Platon felsefesinde Yunan köklerindeki anlamından farklı olarak hakikat kavramına dair bir dönüşümün başlangıcını, bir kırılmayı tespit eder.

Heidegger hakikatin özünü anlayabilmek için önce özün hakikatini arar. Herakleitos'un fragmanının yorumlanmasıyla özün özüne (varlığa) dair bir bakış yakalar. Fakat özün hakikatine dair soru hakikatin özüne dair sorudan ayrı ele alınamaz ve Heidegger bu noktada içine girdiği dairede yol alır.

1.3.1.1 Herakleitos ve Hakikat

Heidegger özün neliğine dair sorunun ortaya koyulabilmesi için yine Sokrates öncesi Yunan felsefesine geri döner. Özellikle Herakleitos'un iki fragmanının yorumlanmasıyla varolanların özünün neliğini ortaya koyar. Fragmanlardan ilki Herakleitos'un 53. fragmanıdır ve Heidegger bu fragmanı şu şekilde çevirir:

“Savaş her şeyin hem babası hem de kralıdır ve bir yandan tanrıları açığa çıkarır bir yandan da insanları; bir yandan köleler yapar bir yandan da özgür yapar.”

Burada Heidegger'in özellikle üzerinde durduğu kelime “πόλεμος”tur. Savaş (mücadele) anlamındaki “πόλεμος” askeri anlamda bir savaş değildir. Karşılaşılan düşmandır fakat “πόλεμος”un anlamı bu düşmanın karşısında durmaktır. Bu “ἄγων” anlamında iki kişinin birbirlerinin mukavemetini ölçtükleri dostça bir yarışma da değildir. Bu bir mücadele, bir kavgadır (Kampf). Karşılaşılan bir partner değil düşmandır. Bu yüzleşme/karşı karşıya gelme durumunda pes etmemektir. Karşıda duran düşman, insan Dasein'ına ve onun bireysel üyelerine özsel bir tehdit ortaya koyan her bir kimsedir. Düşman dışsal bir düşman olmak zorunda da değildir. Hatta Heidegger'e göre dışsal düşman her zaman daha tehlikeli de değildir (Heidegger, 2010, s. 73).

Πόλεμος, mücadele (düşmana karşı duruş) her şeyi (πάντα), bir bütün olarak her şeyi, kolektif olarak varolanları (πάντων) kuşatır ve onlara nüfuz eder. Sadece insani bir aktivite olarak değil bütün varolanlarla ilgilidir. Πόλεμος varolanları bir bütün olarak belirleyendir ve fragmanın gösterdiği gibi bunu iki farklı şekilde yapar. Her şeyin “babası” olarak ve her şeyin “kralı” olarak (πατήρ-βασιλεύς). “Baba” olmak sadece

atası olmak anlamında değildir. Aynı zamanda hükmedendir de. Mücadele/savaş varolanın sürekliliğini sağlamanın yanında ona hükmedendir de aynı zamanda. Mücadele/savaş varolanların tümünü iki güç ile egemenliği altına alır: Soyun/neslin (generation) gücü olarak ve korumanın (preservation) gücü olarak (Heidegger, 2010, s. 73). Heidegger, bu iki gücü, Nietzsche'nin Apollonik ve Dionizik olarak karakterize ettiği birbirleriyle mücadele içerisinde olan karşıt güçlere benzetmektedir (Heidegger, 2010, s. 74).

Fragmanın ikinci kısmında Heidegger'in dikkat çektiği nokta ise “ἔδειξε-ἔποίησε” kelimeleridir. Bu kelimeler πόλεμος'a dair kullanılır. Heidegger bu kelimeleri şöyle çevirir: Gösterir, ortaya çıkarır. Geleneksel ve “doğru” olduğu iddia edilen çeviriler ise şöyledir: Meydana çıkarır, yapar. Fakat Heidegger bu çevirinin kelimenin Yunancadaki asıl anlamına uygun olmadığını iddia eder. Yunanca aslına uygun anlam ise şöyledir: Mücadele/savaş aracılığıyla varolanların varlığa gelmesidir. Varlığın anlamı ise görülebilirliğin, daha doğrusu algılanabilirliğin içine yerleştirmedir (Heidegger, 2010, s. 74).

Heidegger, Yunanlıların bir varolanı sınırlar içinde sabit/mühürlü ve böylece mevcut ve bu mevcudiyetinden dolayı da sabit olarak tanımladıklarını söyler. Bu bağlamda mücadelenin şeyleri varlığa getirme ve orada tutma olduğunu, bu sabitliklerini korurken şeyleri gün ışığına çıkararak kanıtlar (Heidegger, 2010, s. 75).

Heidegger'e göre, fragmanın ikinci kısmında tanrılardan, insanlardan, hizmetçilerden ve efendilerden bahsedilmiş olması ve tüm varolanlar içinde bunların seçilmiş olmasının keyfi olmadığı açıktır. Burada bahsedilen alanlar varlığın temel tarzlarıdır: Tanrı olma, insan olma, hizmetçi/köle olma, efendi olma. Heidegger'e göre bunun anlamı şudur: Varlığın özü savaş/mücadeledir. Her varlık karar vermeden, zaferden ve mağlubiyetten geçer. Hiç kimse basitçe sadece tanrı ya da insan değildir. Her durumda mücadelede bir karar verme yer alır, böylece de mücadele varlığa dönüşür. “Birisi sadece köleler var olduğu için köle değildir” der Heidegger. Çünkü bu varlık kendi içinde bir mağlubiyeti, bir inkârı/reddedilmeyi, bir eksikliği, bir korkaklığı da içerir. Hatta şöyle söyler: “Aslında, belki de düşük ve alçak olmaya dair bir istenç içerir” (Heidegger, 2010, s. 75).

Mücadele şeyleri varlığa getirir ve orada tutar. Varlığın özünün yapısını oluşturur ve bu şekilde tüm varolanlara karar vermenin karakteri ile ya-yahut'un (Entweder-Oder) keskin sabitliği ile nüfuz eder. Öyle bir keskin karakterdir ki ya onlar ya ben; ya ayakta kalmak ya da düşmektir (Heidegger, 2010, s. 75).

Bu mücadele içindeki karar verme tüm varlığı karakterize eden varolanların temel tarzıdır:

“Zaferden duyulan coşkulu bir sevinç ve istenç ve aynı zamanda ölçüsüz baskının (direncin) korkunçluğu olarak, görkemli ve hiddetin birleşimi, tek kelime ile ifade etmeye aciz olduğumuz şeyi Yunanlılar tragedyaların büyük şiirselliği ile: τὸ δεινόν olarak ifade ederler. [Genellikle “korkunç olan” ya da “harikulade” olarak çevrilir.]” (Heidegger, 2010, s. 76)

Böylece Heidegger özün özünü yani varlığın neliğini ortaya koyar: Özün özü mücadeledir. Hakikatin özü aranırken öz hakkında bir hakikate ulaşılmış olunur. Artık hakikatin özü dendiğinde neyin kastedildiği ortadadır. Diğer taraftan biri olmadan diğeri (hakikatin özü ve özün hakikati) elde edilemez. Heidegger'e göre sorgulananın hem ilk ve hem de son olması her zaman sorgulamadaki böyle bir uçurumun (abyss) göstergesidir (Heidegger, 2010, s. 77). Aslında özün özünden bahsedildiğinde aynı zamanda hakikatin özünden de bahsedilmiş olur. Heidegger sadece Yunancadaki hakikat kelimesinin hatırlanmasının bunun gösterilmesi için yeterli olduğunu söyler. Daha önce de ifade edildiği gibi, Yunanca “ἄ-λήθεια” gizli-olmamaklık olarak çevrilir. Kelimenin anlamı açıktır: Gizli-olmamak, örtük-olmamak, saklı-olmamak. Fakat dilde hakikat kelimesiyle kastedilen bu değildir. Heidegger örnekler verir: “Dünya güneşin etrafında dönüyor”, “sonbahardan sonra kış gelir”, “Kant en büyük Alman filozofudur”, “bu sınıf sıcak”. Bunlar Heidegger'e göre tek tek hakikatlerdir. Bunlar önermeler, savlardır. Fakat doğru/hakiki bir şey içerirler. Heidegger'e göre bu önermelerin doğruluğu bize zaten aşikâr olan bir şeyi söylemesinden gelir. Önerme zaten öyle olan şeyi söylüyordur. Önerme önümüzde bulduğumuz şeyi yeniden üretir. Yani önerme şeylerin nasıl durduğu ile ilişkilerin durumu arasında mutabık kalıyor. İşte bu mutabakat onun hakiki-oluşu, önermedeki doğru olandır. Sav kendini gerçekliğe yönlendirme

anlamında gerçeklikle mutabıktır. Cümlenin hakiki-oluşu onun doğruluğuna bağlıdır. Hakikatin buradaki anlamı doğrudur (Heidegger, 2010, s. 78).

Fakat Heidegger Yunan hakikat kavramının kendi anlaşılır yapısını tamamen farklı alanlardan ve ilişkilerden aldığı iddia eder. Ἀ-λήθεια, gizli-olmamaklık, gizlemenin, örtmenin ya da gizlememenin ve örtmemenin olgusal durumundan gelir. Doğruluk ise bir şeyin bir şeye doğru yönlendirilmişliğinin olgusal durumundan, ölçmenin olgusal durumundan gelir. Örtüsünü-kaldırma ve ölçme tamamen farklı olgusal durumlardır (Heidegger, 2010, s. 78).

Heidegger'in Herakleitos'un bu fragmanından çıkardığı sonuç şudur: Özün özü (varlığın özü) mücadeledir. Hem neslin başlatıcısı, üreticisi olarak hem de kural koyucu olarak. Fragmanın ikinci kısmında kullanılan iki kelimenin yorumlanması ise mücadelenin egemen olduğu alanın anlamını verir: ἔδειξε - ἐποίησε. Heidegger bu iki kelimenin Yunanca aslına uygun olarak şu şekilde çevrilmesi gerektiğini savunur: ἔδειξε, göstermek/sergilemek/gün ışığına çıkartmak; ἐποίησε, gizlendiği yerden çıkmasına izin verme. Bunun anlamı şudur: Bir varolan kendini gösterdiğinde/sergilediğinde mücadelenin içinde ve mücadele boyunca varlığa katılır. Bu kendini gösterme/sergileme genel olarak görülebilirlik ve algılanabilirlik demektir. Yani kendini açıklıkta, gizlenmemişlikte, hakikatte göstermesidir. ἐποίησε kelimesinin kökü olan “ποιεῖν”in anlamı da sadece “yapmak” değildir Heidegger'e göre. Bunun yerine öne çıkmasına/ileri gitmesine izin vermedir. Bu ileri/öne çıkma önceki yokluktan ve gizlilikten çıkmadır, yani açıklıkta duran varolanlar vardır (Heidegger, 2010, s. 92).

Mücadele varolanları varlığa getirir. Bunun anlamı aynı zamanda şudur: Mücadele varolanları gizlenmemişliğinde, hakikatinde gösterir/sergiler (ἔδειξε). Mücadele hem açıklığa (hakikate) çıkarma hem de öne çıkmasına izin verme anlamlarını beraber taşır (Heidegger, 2010, s. 92).

Sonuç olarak varlığın özü (özün özü), hakikatin özü ile içsel bir bağlantıda durur. Ya da tersi şekilde hakikatin özü varlığın özü ile içsel bir bağlantıda durur. Böylece hakikatin

özüne dair soru kendi içinde ve zorunlu olarak varlığın özü sorusudur. Çünkü “hakikatin özü özsel olarak varlığın kendisinin özü ile birdir” (Heidegger, 2010, s. 93).

1.3.1.2 Dil ve Hakikat

Dünya-içinde-varlık olarak Dasein varolanlarla yan yanadır. Kendini varolanların çokluğunun ortasında tutar ve buraya kendi Dasein’ini uyarlar. Her bir durumda bireysel ve çoğul olarak olan varolana fırlatılmıştır ve bu varolanın ne ve nasıl var olduğu onun varlığıdır. İşte bu var olmanın (varlığın) Heidegger’e göre sahip olduğu bizim üzerimizdeki gücü olmasaydı, bilgimizde, tüm varolanlar güçsüz kalırdı. Heidegger bu gücü, varlığın üstün gücü olarak tanımlar ve sadece insanlar varlığın üstün gücüne dönüştüğünden ve bu güç üstüne bazı anlamlarda ustalaştığından, sadece insanlar kendilerini bu varolanların ortasında tutmaya kabildir. Heidegger’e göre varlığın üstün gücüne fırlatılma, insanın en derin özüdür (Heidegger, 2010, s. 80).

İşte bu özden dolayı ve sadece bu yüzden insanlar dil içinde vardır. Heidegger’e göre insan dili gibi bir şey olmak zorundadır, çünkü bu bir zorunlu ihtiyaçtır. Örneğin hayvan konuşmaz çünkü konuşamaz. Konuşamaz çünkü konuşmaya ihtiyaç duymaz. İhtiyaç duymaz çünkü zorunda değildir. Zorunda değildir çünkü kendini konuşmanın acil ihtiyacı içinde bulmaz. Böyle bir ihtiyacın içinde değildir çünkü ihtiyaçlarca mecbur edilmiş değildir. Böyle bir mecbur edilmişliği yoktur çünkü dilsel saldırılarda bulunan güçlerden (assailing power) uzaktır. Yani varlığın üstün gücünden uzaktır. Heidegger insanların dile duydukları zorunluluğun, varlığın sahip olduğu güçle adeta saldırısına karşı koymak için gerekli bir ihtiyaçtan kaynaklandığını anlatır. İnsan dile mecburdur. Dil insanın özsel yapısında bir yere sahiptir. Çünkü insanlar sadece varlığın üstün gücüne fırlatılmış olduklarından var olabilirler (can exist) (Heidegger, 2010, s. 80).

Heidegger’in dile yaklaşımı gramer ve söylem üzerindedir. Gramer (γράμμα) Heidegger’e göre bir dilin elemanlarının, yapısının, kurallarının teorisidir. Heidegger yine antik Yunan felsefesine geri döner. Çünkü dilin gramatik yapısının asıl kaynağı Yunanlılardan türemiştir. Özellikle de sofistlik ve retorik Yunan çağından türemiştir ve otoriter şeklini bulması Platon ve Aristoteles ile olmuştur. Söylem ise bir başkası ile

konuşma olarak, toplumsal işlem olarak, tavsiye verme, insanları bir araya getirme, yargısal süreçler olarak toplumsal fikir ve istişareye, tasarlama ve düşünmeye sahiptir. Heidegger'e göre söylemin temel yapısı Aristoteles'te ortaya çıkar. Örneğin “taş serttir” gibi basit bir cümle söylemin karakterine sahiptir. Sav/önerme: ὄνομα, ῥῆμα: κατηγορεῖν [isim, fiil: yüklem] Böylece kategorik, basit cümle söylemin temel yapısı sayılır. Yani λέγειν-λόγος (Heidegger, 2010, s. 81-82).

Λόγος'la ilgili olan ve λόγος'un bilgisine dair olan (ἐπίστασθαι) ἐπιστήμη λογική'dir. Yani λόγος'un bilgisi veya bilimidir, “mantık”tır (Logik). Söylemde düşünme ve tefekkür iş başındadır. Fakat söylem ile meşgul olma basitçe sesli düşünme olduğundan, toplumsal olarak yapılan ve genel olarak ulaşılabilir olduğundan, söylem üzerine refleksiyon düşünmenin teorisinin formu haline gelir, yani “mantık” olur. Bunun sonucu olarak dilin teorisi olarak λόγος, gramer, düşünmenin teorisi olarak mantık tarafından baskılanır. Dilin bu şekilde ele alınması Heidegger'e göre canavarca bir saldırıdır. Örneğin bir şiir ya da iki kişi arasındaki bir konuşmada sesin tonu, ahengi, cümlelerin melodisi, ritm göz önüne alınmamış olur (Heidegger, 2010, s. 82).

Heidegger'e göre söylem düşünmeyi toplumsal yapar ve böylece söylem düşünmenin ifadesi ve işaretidir. Dil işaretler vermenin bir yoludur. Sesler ve harfler ya da bunların bir grubundan oluşan kelimeler, kelimelerin anlamının işaretidir. Ama bunun anlamı dilin sadece ifade ve işaret olması değildir. İnsanlar bir şey hakkından bilgi vermek ve işaret etmek için konuşmazlar. Dil bir bütün olarak varolanların bir imitasyonu değildir. Bütün olarak varolanlar sadece dilde ve dil boyunca güçlü ve göz önüne serilmiş olurlar (Heidegger, 2010, s. 84).

Heidegger'e göre dilin başlangıcı ve temeli sessiz kalma kabiliyetidir. Sessiz kalma, konuşmamak, gürültüsüzlüğün ve sessizliğin dışsal görüntüsü gibi negatif bir şey değil, tüm konuşmalardan daha derin pozitif bir şeydir. Sessiz kalma hakkında konuşma da yine bizi bir dairenin içine sokar. Sessiz kalma hakkında konuşulmamalıdır. Ama sessiz kalma, karanlık ve mistik bir şeye de dönüştürülmemelidir. Yine de der Heidegger, sessiz kalmayı idrak edebileceğimiz bir tanıma da inanmamalıyız (Heidegger, 2010, s. 85).

Heidegger'in, hayvanların konuşamaması, konuşmaması, insanların ise konuşmak zorunda olmasından kaynaklanan, insanlar ile hayvanlar arasında yaptığı ayrım, hayvanların sessiz kalıyor olmaları ve bu yüzden de dil kapasitesi açısından insanlardan üstün olmaları anlamına gelmez. Örneğin bir pencere bir şekilde sessiz kalamaz. Ama konuşamaz da. Aynı şekilde sessiz de kalamaz. Bu yüzden sadece konuşabilen varolanlar sessiz kalma kabiliyetine sahiptir. Sessiz kalma konuşma kabiliyetinin bir tarzıdır. Pencere sessiz değildir. Seslendirme kabiliyetinden yoksundur. Hayvanlar sessiz olamazlar, seslendirme kapasitesine sahiptirler. Bizim için ise seslendirme, söylevin seslendirilmesidir. Sessiz olma sessiz kalma değildir. Sessiz kalma söyleme ve konuşma kabiliyetinin de kesin bir olanağıdır. Her kim ki sessiz kalabiliyorsa, konuşabilir ve konuşabilmeye zorunludur. Konuşabilme kabiliyeti önkoşulsuzdur, sessiz kalabilme kabiliyetinin temelidir, fakat tersi doğru değildir (Heidegger, 2010, s. 85-86).

Her kim ki sessiz kalıyor ve sessiz kalmayı istiyorsa, söyleyecek bir şeyi olmak zorundadır. Sessiz kalan ona sahiptir ve onu (söyleyecek şeyi) korur. Fakat bu basitçe bir şey hakkındaki bir enformasyon ya da diğerlerinin sahip olmadığı bir şey değildir. Doğru (hakiki) şeyleri kendinde tutma varlığın bir tarzıdır. Öyle ki, bu tarzda kendimizi topluma kapatır hiçbir şeyin dışarı çıkmasına izin vermeyiz. Heidegger'e göre özgün (eigentlich) bir tarzda şeyleri kendinde tutma pozitif bir şeydir. Dasein'in bu tarzı insanı suskunluğa itmez, bunun yerine varolanlara ve varlığın üstün gücüne açar. Bu açılma kişinin her rastgele çekimin ve olayın peşinden gitmesi ve kendini çeşitliliğin içinde dağıtması anlamında değildir. Tersine kendi içinde toplanmış varolanların açıklığıdır. Sessiz kalma, bir bütün olarak varolanların aşırı gücünden kaynaklanan toplu bir şekilde açıklanmışlıktır. Heidegger'e göre özgün anlamını koruduğu sürece sessiz kalma, kişinin kendini kapatması değil, bunun tam tersidir. Sessiz kalma insan Dasein'inin başlangıçsal suskunluğunun vuku bulmasıdır. Bu öyle bir suskunluktur ki Dasein kendini –varolanların bütünlüğünün ortasında- kelimelerin içinde bulur (Heidegger, 2010, s. 87).

Kelimeler şeylerin bir replikası değildir. Kelime, o toplanmış açıklıkla bir bağ kurar. Kelime sessizliği bozar ama öyle bir yolla ki o suskunluğun bir şahidi olur ve hakiki bir

kelime olarak kaldığı sürece suskunluğun şahidi olarak kalır, ya da kelime solup saf kelimeler haline gelebilir, söylem solup gevezeliğe dönüşebilir. Bu dilin öz-olmayanıdır (non-essense). Heidegger şöyle söyler: “Dilin sinsiliği mucizesi kadar büyüktür” (Heidegger, 2010, s. 88).

Bu bağlamda sessiz kalma, açıklığın toplanmasının sınırını koyması yoluyla üstün bir güce dönüşür. Bu varlığın üstün gücüdür. Bu güç seslendirmeyi güçlendirerek sözcükleri oluşturur ve bizi güçlendirerek kendimizi varlığın üstün gücünün karşısına çıkarır ve bizim pozisyonumuzu orada tutar. Bunun anlamı konuşma ve dil içinde değildir (Heidegger, 2010, s. 88).

Heidegger bu noktada yine Herakleitos’un bir fragmanına başvurur: “[Öyleyse ortak olana uymalıdır...] Logos her şeye ortak olmasına karşın, çoğunluk sanki kendilerine özel düşünceleri varmış gibi yaşar” (Herakleitos, 2009, s. 33). Geleneksel çevirinin yerine Heidegger bu fragmanı şöyle çevirir: “Öyleyse birlikte mevcut olmayı takip etmek gerekir... Söylem (bir araya getirme [gathering] olarak) birlikte mevcut olmaya (birinin diğeri ile) ait olmasına rağmen, insan kalabalığı her bir durumda her birinin kendine ait anlayışı varmış gibi davranır.” Heidegger’in burada üzerinde durduğu kavram birlikte mevcut oluştur (co-presence). Yunanlılar için varlık οὐσία’dır. Yani bir şeyin sabit, sınırlı mevcudiyetidir (stamped, subsistent presence). Varlık-olmayan (non-Being) ise basitçe οὐσία’nın yokluğudur. Bu mevcudiyetin kapsamlı anlamı şudur: Eğer varolanlar bir çokluksa o zaman bu varolan ile şu varolan eş-mevcudiyete sahiptir. Yani hiçbir varolan tek olamaz. öv her zaman ζυών’dur (ortak, birlikte varolan), οὐσία (varlık) her zaman παρουσία’dır (Heidegger, 2010, s. 90).

Heidegger bu fragmandan şunları çıkarır: Λόγος’un özü bir araya toplamadır ve varolanların “ile”sine ve “hepberaber”ine (together) aittir. Varlığın özü ise ζυουσία’dır, birinin ve ötekinin birlikte mevcut olmalarıdır. Λόγος, bir araya toplayan olarak, varolanlar dışında bir şeyle ilgili değildir ve tam da bu yüzden (çünkü kendinde varolanların yapısını ya da katılımını bir araya toplar) varolanlara buyurur, kuralları içerir, böylece de kendisi ölçü ve kanun haline gelir. Dil kanun koyucu bir araya toplama ve böylece varolanların yapısının açıklığıdır (Heidegger, 2010, s. 91).

Böylece dil, λόγος ile hakikat, ἀλήθεια arasındaki bağlantı açığa çıkar. Sessiz kalma dilin başlangıcı ve temeli olarak dili belirler. Sessiz kalma söylenecek olanı saklı tutar, sessiz kalan söylenecek olan şeye sahiptir ve onu korur. Dil örtüyü kaldırır, göz önüne serer ve açığa çıkarır. Önceden erişilebilir olmayan, gizli olan, gizli-olmamaklıkta yani hakikatte erişilebilir olur.

1.3.2 Geleneksel Hakikat Anlayışı

Heidegger'e göre geleneksel düşünce içerisinde hakikatin özüne dair belirlenim üç teze dayanmaktadır. Birincisi, hakikatin yeri ifadedir (yargıdır). İkincisi, hakikatin özü yargının nesnesiyle “uygunluğu”nda (agreement) yatar. Üçüncüsü, mantığın babası olan Aristoteles hakikatin asli yerinin yargı olduğunu tayin etmekle kalmamış, hakikatin tanımının “uygunluk” olarak yerleşmesini de sağlamıştır (Heidegger, 2001a, s. 257).

Bu üç tezden hareketle felsefe tarihi içerisinde hakikatin özüne dair anlayış Aristoteles'in “uygunluk” tanımının çerçevesinde, ortaçağ düşüncesinde de sürdürüle gelmiştir. Heidegger'e göre her ne kadar Aristoteles hakikatin özüne dair bir tanımlama yapmak amacı taşımasa da onun “*pathemata tes psykhes ton pragmaton homoiomata*” (Aristoteles, 2002, 16a6) ifadesi daha sonraları hakikatin özünün “*adaequatio intellectus et rei*” olarak formüle edilmesine sebep olmuştur. Hatta Kant dahi bu tanımlamaya sadık kalmıştır (Heidegger, 2001a, s. 258).

Heidegger, hakikatin “*uygunluk*”, “*adaequatio*”, “*homoiosis*” olarak karakterize eden anlayışın varlığını korumasından dolayı bir haklılık payının olabileceğini düşünmesine rağmen ona göre hakikatin bu tür bir karakterizasyonu çok genel ve boştur (Heidegger, 2001a, s. 258).

Heidegger'e göre bir şeyin bir şeyle uygunluğu bir şeyin bir şeye olan ilişkisinin formal karakterine sahiptir. Her uygunluk, bir ilişkidir. Fakat her ilişki bir uygunluk değildir. Bir işaret gösterilene işaret eder. Bu tür bir gösterme bir ilişkidir fakat gösterilenle

işaretin bir uygunluğu değildir. “*Adaequatio*”da bir şey, uygunluk sağladığı şey ile bağlantılı olan bir ilişki kazanır.

Genel kaniya göre hakiki olan bilgidir. Fakat bilgi yargıda bulunmadır. Bir reel psişik süreç olarak yargıda bulunma ile ideal içeriğe sahip hakkında yargıda bulunulmanı ayırt etmek gerekir. “Hakiki” dendiğinde ikincisinden bahsedilmektedir. Uygunluk ilişkisini kuran ideal yargı içeriğidir. Bu ilişki, yargıda bulunmanın ideal içeriği ile hakkında yargıda bulunulan gerçek şey ile arasındaki bir bağlantıya uyar (Heidegger, 2001a, s. 259).

Heidegger şöyle bir örnek verir: Birinin sırtı duvara dönük olarak “duvardaki resim yamuk duruyor” diye hakiki bir ifadede bulunduğunu kabul edelim. Bu ifade kendini ifadede bulunan arkasını dönüp resmin duvarda yamuk durduğunu algılamasıyla tanıtlar. Bizim bilgimiz ya da bilinen ile duvardaki şey arasındaki bazı uygunluklar “bilinen” ifadesinin yorumlanışının fenomenal yaklaşıma uygunluğuna bağlı olarak ortaya çıkar. Heidegger’e göre ifade, bizatihi kendisi olan şeye yönelik varlığın bir tarzıdır. Birinin onu algılaması, o şeyin birinin aklında olan, birinin ifade ettiği tam da o olan varolan olarak var olduğudur başka bir şey değildir. Doğrulama, varlığın bu ifade içinde işaret ettiği varolanın tam da o olduğu şeye yönelerek varlık tarafından “açığa çıkarılması”/“örtüsünün-kaldırma”sidir. Tanıtlanan ifadenin açığa-çıkarcı varlığıdır (Heidegger, 2001a, s. 260).

Tanıtlanan şey bizatihi varolanın kendi açığa-çıkarılmış varlığıdır (açığa-çıkarılmışlığında nasılsa o olarak). Bu açığa-çıkarılmışlık, ifadede ortaya atılan (varolanın kendisi) tam da kendiyle aynı olarak kendini gösterdiğinde doğrulanır. Doğrulama varolanın kendini kendi-aynılığı içinde göstermesidir. Doğrulama varolanın kendini göstermesi temelinde başarılır. Bu ancak ifadede bulunan ve kendini doğrulayan bilmenin, kendi ontolojik anlamı bakımından reel varolanlara yönelik varlık ve açığa-çıkarcı varlık olması ile mümkündür (Heidegger, 2001a, s. 261).

Bir şeyin hakiki olduğunu söyleyen ifade varolanı kendi içinde ne ise o olarak açığa çıkarmak demektir. Böyle bir ifade, varolanı kendi açığa-çıkarılmışlığında görünür kılar

(*apophansis*). İfadenin hakiki-olması (hakikati) daima açığa-çıkarıcı varlık olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla hakikat bir varolanın (öznenin) başka bir varolana (nesneye) tekabül etmesi diye tarif edilemeyen bilme ve nesne arasındaki uygunluk anlamına gelmez (Heidegger, 2001a, s. 261).

Heidegger, hakikatin özünün ne olduğuna dair sorunun genel ortak akıl (common sense) tarafından lüzumsuz ve boş kabul edildiğini çünkü hakikatin neliğinin çok aşikâr olarak anlaşıldığını, bir şeyi sahtesinden ayırmak için hakikiliğinden bahsettiğimizi, örneğin “hakiki altın” dediğimizi söyler. Buradaki hakikiliğin anlamı açıktır. Sahte altın olması gerektiği gibi gerçekten (wirklich) altın değildir. Gerçek altın sahte-olmayan altındır. Fakat sahte-olmayan altına dair hakikilik onun gerçekliği ile tanıtılamaz. Sahte-olmayan altının gerçekliği altın dendiğinde anlaşılan ile uygunluk içinde olmasıdır [in der Übereinstimmung steht]. Bu uygunluk aynı zamanda beyan ya da ifadenin doğru/hakiki oluşudur. Doğru bir beyan (statement) beyanın maddesi (matter) ile uygunluk içinde olmalıdır. Heidegger’e göre bu anlayışın geleneksel hakikat tanımı şudur: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Bu ifade, maddenin bilgisine uygunluğu ya da bilginin maddesine uygunluğu veya anlığın şeye uygunluğu ya da şeyin anlığa uygunluğu olarak anlaşılabilir. Heidegger’e göre bunların hepsi hakikatin doğruluk (Richtigkeit) olarak anlaşılmasıdır (Heidegger, 2008a, s. 117-118).

Heidegger’e göre bu anlayış Hıristiyan teolojisi içerisinde kalan bir düşüncedir. Ne olursa olsun, bir madde, bir yaratılan (ens creatum) tanrının aklında (intellectus divinus) yerleşmiş bulunan idea ile uygunluk içinde olduğu müddetçe hakikidir. İnsan anlağı (intellectus humanus) da bir yaratılıştır (ens creatum), dolayısıyla da tanrı tarafından insana bahşedilmiş bir kapasite olarak idea’sını tatmin etmelidir (Heidegger, 2008a, s. 118).

İfadenin uygunluğu bahsinde Heidegger bir örnek verir. Masanın üzerinde duran birbiriyle aynı iki madeni para birbirleriyle bir uygunluk içindedir. Fakat “bu madeni para yuvarlaktır” diye doğru / hakiki bir ifadede bulunulduğunda, ifade ile madeni para arasındaki uygunluk nerededir? İfadenin metal ya da yuvarlak olması söz konusu olmadığından, Heidegger’e göre burada ifade, kendini şeyin kendini sunumu (vor-stellt)

ile ilişkilendirir ve ifade edilen, şeyin nasıl sunulduğudur. İfade edilen, şeyin o şey olarak sunumudur. Heidegger'in burada kullandığı sunumun anlamı, şeyin bir nesne olarak karşıda durmasına izin vermedir. Karşıda duran karşıtlığın (Entgegen) açık alanına bir geçiş açmalı, yine de bir şey olarak duruşunu muhafaza etmeli ve kendini duran (ein Ständiges) bir şey olarak göstermelidir. Bu açıklık bir ilişkililik alanında yer alır ve bundan dolayı da bu ilişki kökensel olarak uygunluk olarak hüküm sürer (Heidegger, 2008a, s. 121).

Bu verili yönelmişlik ancak bu açık alana bir şeyleri açmak ve bağıntılar kurmak için özgürce girilmesi ile oluşur. Birinin özgürlüğü bu açık alandaki açmaya dair özgürlüğüdür. Doğruluğun olanağının içsel koşulu olarak uygunluğun açıklığı özgürlükte temellenir. Bu anlamıyla hakikatin özü özgürlüktür (Heidegger, 2008a, s. 123). Açık bir alandaki açılma için özgürlük, varolanların oldukları gibi var olmalarına izin vermedir. Bu bağlamda özgürlük kendini “varolanların olmasına izin verme” olarak ortaya çıkarır. Burada olmasına izin verme, ilgisizlik, ihmal gibi bir anlamda değil tersine birinin kendini varolanlara angaje etmesidir. Olmaya izin verme, varolanların ne iseler o olarak olmalarına izin vermedir. Yani birinin kendini açık alanla ve onun açıklığı ile angaje etmesidir. Bu açıklıkta varolanlar ne iseler o olarak karşıda dururlar. Heidegger'e göre birinin kendini varolanların açılmışlığı ile angaje etmesi kendini onların içinde kaybetmesi değil, tersine geri çekilmesi ve böylece varolanların kendilerini ne ve nasıl iseler öyle ortaya çıkarmalarıdır. Böylelikle de sunumsal uygunluk kendi standardını buradan alır (Heidegger, 2008a, s. 125).

1.4 KARŞILAŞMA TEMASI BAĞLAMINDA HAKİKAT VE TARİHSELLİK

Heidegger'in hakikat anlayışında, hakikat kavramına varılincaya kadarki felsefi temellendirmelerinin başında, dikkati çeken bir tür karşılaşma temasının tekrarlanmasıdır. Karşılaşma tesadüfi bir rastlaşma anlamından çok her birimiz olan Dasein'in bir şeylerle karşılaşması, bir şeylerle yüz yüze gelmesidir. Bu karşılaşma Dasein'in kendini dönüştürme sürecinin başlangıcı olabilecek kadar etkileyici olabilir.

Fakat aynı zamanda hem hakikatin hem de hakikat-olmayanın içindeki varlık olarak Dasein'in, hakikat-olmayanın içinde kalmaya devam etmesiyle de sonuçlanabilir. Yine de bu karşılaşma Dasein'in olanaklarını ortaya çıkarabilmesi açısından son derece radikal bir yüzleşmedir. Heidegger'in metinlerinde hakikat açığa çıkıp kendini ne ise o olarak gösterdiğinde, bu tecrübeye eşlik eden bir karşılaşma da hep söz konusu olur.

Biz, kendini kendi varlığı içinde anlamaya çalışan varolanlar olarak, bir şeylerle karşılaşır ve onları saklı-olmamaklıkları içinde yani hakikatinde açımlayabiliriz. Heidegger'in metinlerinde karşılaşmalarla örülü bir sürecin sonunda varılan nokta da yine bizi bir hakikate götürmektedir. Heidegger felsefesinde "saklı-olmayan" olarak hakikatin örtüsünün kaldırılmasına vesile olan birbiri içinde ve birbirleri boyunca üç temel karşılaşmadan bahsetmek mümkündür. Bu üç karşılaşma, kendini kendi varlığı içinde anlayan Dasein'in öncelikle kendiyile karşılaşması temelinde beliren, ölüm ve hiçlik ile karşılaşmasıyla kendini ve varlığı sorgulamasına götüren, böylece de hakikati saklı-olmamaklık olarak tecrübe etmesini sağlayan karşılaşmalardır ve hakikatin belirleniminde asli bir öneme sahiptirler.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da çözümlemesinin sonunda ulaşılabilecek nokta olarak her türlü varlık anlayışının olası ufku olan zamanı gösterir. Bu karşılaşmalar da bir sürecin başlangıcına, dolayısıyla da bir zamansallık düşüncesine işaret eder. Dasein'in temel varlık yapısı olarak zamansal olması, ister istemez bu zamansallığından dolayı tarihsellik kavramının da gündeme gelmesine sebep olur.

1.4.1 Dünya-içinde Karşılaşmalar

Dasein'in kendisiyle karşılaşmasına giden süreç aslında onun genelde "dünya" ile karşılaşmasıdır. Dünya ile karşılaşması ise dünya-içinde varolanlarla, Dasein'la ve kendisiyle karşılaşmasının bir bütünü olarak görülebilir. Öncelikle karşılaşılan çokluğu içinde varolanlardır. Daha sonra karşılaşılan -bir varolan olarak- hep dünya-içinde-varlık (In-der-Welt-Sein) olarak var olan Dasein'dir. Son olarak hep bizimki olan Dasein ile kendimiz ile karşılaşırız. Bu birbiri içinde ve birbirleri boyunca devam eden karşılaşmalar genel olarak "dünya"nın açımlanması doğru giden bir süreçtir.

1.4.1.1 Varolanlarla Karşılaşma

Dünya-içindeki bu karşılaşmaların temelinde “içinde-olma” (Being-in) kavramı bulunur. Heidegger’e göre “içinde-olma” belli bir mekânsal iç-içeliği nitelendiren bir tür ilişki değildir. İçinde-olma, dünya-içinde-varlık yapısına sahip Dasein’in varlığının formal eksistansiyel (existential) ifadesidir (Heidegger, 2001a, s. 80). Dasein dünya ile bir yan-yanalık içerisinde de değildir. Dasein bizatihi kendi varlık yapısından dolayı bir dünya-içinde-varlık olarak, öncelikle kendi dünyası içinde karşılaştığı varolanlardan (kendisi olmayan varolanlardan) hareketle kendini anlayabilir.

Dasein’in karşılaşılan dünyayı bilmesi özne ve nesne arasındaki bir bilme ilişkisi değildir. Çünkü Heidegger’e göre bilme dünya-içinde-varlık’a ait bir tür var olmadır ve bilmenin bizatihi kendisi öncesel olarak Dasein’in varlığını oluşturan “zaten-dünyayla-beraber-varlık” (Being-already-alongside-the-world) üzerine temellenir. “Zaten-beraber-olma” yapısına sahip Dasein varolanlarla öncelikle “mevcut-olanlar” (Vorhandenheit) olarak karşılaşır. Bu öncesel bulunuşla karşılaşma, mevcut-olan bir şeylere karşı sıradan, sabit bir bakış anlamında değildir. Bu karşılaşma ile yöneltilen bakış varolanları açığa çıkarıcı bir yapıya sahip, ilgilenen bir bakıştır. Heidegger’in kullandığı ifade ile bu “bir-şey-için-bakış” (Umsicht) ile ilgilenmedir. İlgi (Besorge), Dasein’in varolanlarla olan ilişkisinde belirleyici olan kavramdır. İlgi sayesinde varolanların hakikatine, ne ise o olarak saklı-olmamaklıklarına erişilir. Bu karşılaşma çokluğu içinde, varolanlarla çevrelenmiş Dasein için her zaman sıradan bir karşılaşma değildir. Aksine dünya-içinde-varolma, ilgi olarak, ilgilenilen dünyaca adeta bir büyülenmedir (benommen) (Heidegger, 2001a, s. 88). İşte bu yüzden karşılaşma Dasein üzerinde bu derece etkileyici olabilmektedir. Bu sıradan bir bakış ile kazanılan bir şey değil, ilgilenme ile ilgilenilen dünyanın adeta sersemletmesi, büyülemesidir.

Bilme Dasein’in dünya-içinde-varlık yapısında temellenir. Bundan dolayı da temel yapı olan bu dünya-içinde-varolmanın öncesel bir yorumuna ihtiyaç vardır. Bu da Heidegger’in dünyasallık kavramıyla açıklanabilir. Dünyanın fenomenolojik olarak betimlenmesi, dünya-içindeki varolanların varlığının açıklanmasıdır. Fakat Heidegger’e

göre ne dünya-içindeki varolanların ontik tasviri ne de ontolojik olarak varlıklarının yorumu dünya fenomenine karşılık gelir (Heidegger, 2001a, s. 92). Aslında “dünya” ile kastedilmiş olan ontolojik-eksistansiyel bir kavram olarak dünyanın dünyasallığıdır. Heidegger bu dünyasallığın analizini Dasein’in ortalama hergünlüğü içinde ona en yakın olan dünyada yani çevrede (Umwelt) yapar. Çevre-içinde karşılaşılan varolanların ontolojik yorumu dünyasallığı açığa çıkarır.

Varolanlarla asıl karşılaşma ise onlarla kurulan pratik bir ilişki temelinde olur. Heidegger’e göre mevcut-olanlar (Vorhandenheit) olarak varolanlara yöneltilen ilgi onları en yakın varolan olarak el-altında-olana (Zuhandenheit) yükseltir. Heidegger birşey-yapmak-için oluşlarından dolayı ilgi sayesinde karşılaşılan bu şeyleri gereç (das Zeug) olarak tanımlar. Varolanlara yöneltilen bir-şey-için-bakış sayesinde şeylerle kullanımsal bir ilişki (Umgang) kurulur ve bu ilişki onları en fundemantal tarzda el-altında-olma olarak açığa çıkarır. Böylece varolanlar ne ise o olarak, gizlenmemiş olarak, hakikatinde kendini gösterirler.

Dasein zaten dünyanın içinde olan bir varolan olarak öncesel olarak dünyayı açılar. Dasein tarafından öncesel olarak açılmış dünya, el-altında-olanın erişilebilir olmasına imkân sağlayacak şekilde “bir-şey-için-bakan ilgi” sayesinde aydınlanır. Bu aydınlık içinde varolanlar kendilerini görünür kılarlar, saklı-olmamaklıları (hakikat) içinde açığa çıkarlar. Bu anlamıyla dünya-içinde-olma, gereçlerin bütünlüğünün el-altında-olmasının bir-şey-için-bakışsal emilimidir. Fakat Heidegger bu noktada bir tehlikeye de dikkat çeker. İlginin olması dünya içindeki aşinalığımızdan (familiarity) kaynaklanır ama Dasein bu aşinalık içinde kendini kaybedebilir ve dünya-içinde karşılaşılanların büyüüne kapılabilir (Heidegger, 2001a, s. 107). Böylece hakikat yine saklı olarak kalmaya devam edebilir.

1.4.1.2 Dasein ile Karşılaşma

Dasein, dünya-içinde-olma varlık yapısının yanında aynı derecede asli olarak birlikte-olma (Mitsein) ve birlikte-Dasein (Mitsdasein) yapısına da sahiptir. Dasein’in varlığı hep

bir şey “ile” beraberdir. Dasein’in hergünkü kendi-varlığı bu varlık yapıları üzerine temellenir (Heidegger, 2001a, s. 149). Dasein aynı zamanda birlikte-Dasein olmasından dolayı başka Daseinlarla da birlikte-dir. Dasein mevcut-olma ya da el-altında-olma tarzında bir varlık yapısına sahip olmadığından, varolanlarla karşılaşmadaki gibi kullanımsal bir ilişki başkaları (diğer Daseinlar) söz konusu olduğunda geçerli değildir. Yine karşılaşılan başkaları, öncelikle çevre-içinde bir el-altında-olan şeye ait olan ve daha sonra bir şekilde düşünce ile onlara eklenenler de değildir. Aksine hep benimki olan dünyada, bu şeyler başkaları için el-altında-oldukları dünyadan hareketle karşılaşılanlardır (Heidegger, 2001a, s. 154).

Heidegger karşılaşılan bu “başkaları” ile kendi dışındaki herkesi ya da kendini diğerlerine göre ayırmayı kastetmemektedir. Aksine başkaları, birinin kendini çoğunlukla ayırt edemediğidir. Onun-da-orada-varlığıdır (Auch-da-sein). Dünya her zaman benim başkaları ile paylaştığım dünyadır. Bu yüzden Heidegger, Dasein’in dünyasını “birlikte-dünya” (Mitwelt) olarak tanımlar. Bu bağlamda içinde-varlık demek başkalarıyla birlikte-olma demektir (Heidegger, 2001a, s. 155).

Dasein özsel olarak birlikte-olmadır (Heidegger, 2001a, s. 120). O hep bir şeylerle ya da birileri “ile” beraber vardır. Dolayısıyla da Dasein’in varlığı hep başkalarıyla, başka Dasein’larla beraberdir. Bu varlık yapısına Heidegger birlikte-Dasein demektedir. Bir Dasein’in ya da başkalarının Dasein’inin bu birlikte-Dasein yapısı ancak dünya-içinde, yani “dünya”dan hareketle açıklanabilir. Bunun anlamı Heidegger’de başkaları ile karşılaşmanın Descartes’da olduğu gibi öncelikle kendi öznesi zemininden değil dünya-içinde-varlık yapısından hareketle temellendirilmiş olmasıdır.

Heidegger, varolanların açıklanmasında ilgi (Besorge) ve kaygı (Sorge) kavramlarını kullanır. Fakat Dasein ya da başkalarının Dasein’i söz konusu olduğunda, Dasein bir mevcut-olan ya da el-altında-olan olmadığından, bu kavramların kullanımı uygun değildir. Heidegger, varolanlara yöneltilen ilgilenen bir-şey-için-bakışın yerine başkalarının Dasein’ini “gözetme” (onlara özen gösterme) (Fürsorge) kavramını ortaya koyar. Gözetme kavramı sosyal bir ilişkiyi vurgular. Örneğin birisi-için olma, birine karşı olma, kimsesiz olma, birinin umurunda olmama, bunlar hep olası gözetmelerdir

(Heidegger, 2001a, s. 158). El-altında-olanı açığa çıkaran bir-şey-için-bakışın yerine gözetmede göz-önünde-tutan-bakış (Rücksicht) ve hoşgörü (Nachsicht) söz konusudur.

Dasein birlikte-varlık yapısından dolayı her zaman başkalarıyla beraberdir. Öyle ki, Dasein'in yalnızlığı bile dünya-içinde birlikte-olma yapısı taşır. Dasein başkalarıyla ilgilenmese, onlara ihtiyacı olmadığını düşünse, hatta onlardan uzak dursa dahi yine de birlikte-varlık yapısı içinde kalır. Onun varlığı özsel olarak başkalarının uğrunadır. Dasein başkalarını gözetir, onları göz-önünde-tutar, böylece dünyanın dünyasallığı içinde başkalarının Dasein'leriyle, açılmışlıkları içinde yani hakikatinde karşılaşır.

1.4.1.3 Kendimiz ile Karşılaşma

Heidegger'in "Da-sein" kavramıyla esas olarak vurguladığı insanın "şuradalığı"dır. İnsan dünya-içinde var olma varlık yapısından dolayı özü gereği her zaman "şurada"dır. Bu mekânsallık bir iç-içelik ya da yan yanalık değil, eksistansiyel bir mekânsallıktır. Bu aynı zamanda Dasein'in "şura"nın varlığında mekânsallığı açılmış olması demektir. Açılmış olan kapalı-olmamaklık karakteri taşır. Heidegger'in ifadesi ile "Dasein kendi açılmışlığıdır" (Heidegger, 2001a, s. 171).

Heidegger şuradalığın yapısını belirleyen iki asli unsurun bulunuş (Befindlichkeit) ve anlama (Verstehen) olduğunu söyler (bir üçüncüsü ise düşmüşlüktür (Verfallen)). Bu iki unsuru belirleyen ise söylemdir. Dolayısıyla Dasein'in açığa-çıkmasına, kapalı-olmamaklığında erişilebilir olmasına yani hakikatinde kendimiz ile karşılaşmamıza giden süreç asli olarak bulunuş, anlama ve dil ile belirlenir.

Heidegger'in bulunuş kavramı ile ifade ettiği şey hergünlüğü içinde Dasein'in ruh halidir. Ruh halimiz değişse de Dasein hep bir ruh hali içindedir. Kötü bir ruh halindeyken varlık kendini bir yük olarak ortaya koyar. Fakat Dasein bunun sebebini bilmez. Çünkü Heidegger'e göre bilmenin açılma imkânları, Dasein'in kendi varlığı ile karşılaştığı, şuradalığın açılma imkânları ile karşılaştırıldığında çok yetersizdir. Yine mutlu, sevinçli bir ruh halindeyken ise bu yük ortadan kalkar. Fakat bu aynı

zamanda Dasein'in yük olma (burdensome) niteliğini de gösterir. Dolayısıyla ruh hali, varlığı kendi şuradalığına taşır (Heidegger, 2001a, s. 173).

Bir ruh hali içindeyken, kendi varlığına teslim edilmiş (delivered over) bir varolan olarak Dasein her zaman açılmış durumdadır. İşte bu hergünlüğü içinde en kayıtsız ve kendi halinde olduğu durumda Dasein'in varlığı kendini "olduğu ve olması gerektiği" gibi gösterir. Bu açılmışlığın anlamı bilmek demek değildir. Aksine Dasein ne ise o olduğu gibi kendini gösterirken "nereden ve nereye" (Woher und Wohin) soruları karanlıkta kalmaya devam eder. Çoğunlukla Dasein bu ruh hali içinde açılmış olan varlıktan kaçınır. İşte tam da bu umursamaz ruh hali içinde şuradalığa teslim edilmiş varlığı içinde Dasein'in örtüsü kalkar. Heidegger nereden ve nereye sorularının örtük kaldığı fakat Dasein'in kendi örtüsünün kalktığı, neyse o olarak kendini gösterdiği halini, Dasein'in kendi şuradalığına "fırlatılmışlığı" (Geworfenheit) olarak tanımlar (Heidegger, 2001a, s. 173-174).

Dasein kendini kendi fırlatılmışlığı içinde bulur. Bulunuş içindeyken Dasein, hep kendi kendisiyle karşılaşır. Bulunuş Dasein'ı bu fırlatılmışlık içinde açılar, hakikatinde görünür kılar fakat bunu çoğunlukla bundan kaçınan, yüzünü başka tarafa çeviren bir tarzda yapar.

Varolanlarla, başka Dasein'larla ve kendisiyle karşılaşma hep Dasein'in dünya-içinde-varlık olma yapısı temelinde vuku bulur ve bu karşılaşmalar neticesinde hem varolanlar ve Dasein'lar hem de kendimiz açılır. Açılmış olan artık örtük olmayan, hakikatinde kendini gösteren, bir bütün olarak "dünya"dır.

1.4.2 Hiçlik ile Karşılaşma

Dasein bulunuş içinde kendisiyle karşılaşsa da çoğunlukla bu karşılaşmadan yüz çevirir. Dünya-içinde-varlık yapısının temellendirdiği fırlatılmışlık içinde Dasein kendini açılar ve Heidegger'e göre dünya-içinde-varlık her zaman düşmüşlüktür (Verfallenheit) (Heidegger, 2001a, s. 225). Bu düşmüşlük içinde kendimizi çoğu zaman özgün-olmayan (uneigentlich) bir tarzda "herkesin-kendisi" olarak buluruz. Dasein herkesin ve dünyanın içine emilmiş, kaybolmuştur. Bu emilim Dasein'in kendisiyle

karşılaşmasından, kendi özgün kendisi-olma-olanağından bir tür kaçıışı ifade eder (Heidegger, 2001a, s. 229). Düşmüşlük kendi-olma özgünlüğünü örter ve bir kenara iter. Bu kapalılık, açılanmışlığın olmayışı kendini kendiyile yüz yüze gelmekten kaçışta ortaya koyar. Kendiyile karşılaşmaktan kaçma, aynı zamanda kendiyile ne ise o olarak, örtük-olmamaklığında karşılaşmadan yani hakikatten kaçıştır.

Dasein her ne kadar bu hakikatten kaçsa da özsel olarak açılanmışlık karakterine sahip olmasından dolayı, Heidegger'in ifadesiyle tam da bu kendinden kaçış yüzünden kendi peşine düşer (Heidegger, 2001a, s. 229). Bu kendinden yüz çevirme aynı zamanda bu kaçışın sebebinin anlaşılmasını sağlayan bir yüzünü dönmedir. Heidegger'e göre bu kaçışın nedeninin anlaşılması Dasein'in bulunuş olarak belli bir ruh halini deneyimlemesiyle açığa çıkar. Bu çok özel ruh hali sayesinde düşmüşlük ile örtülenin örtüsü açılır ve hakikat ortaya çıkar. İşte bu özel ruh halini Heidegger "endişe" (Angst) olarak tanımlar.

Heidegger endişe ve korkuyu (Furcht) birbirinden ayırır. Korkunun nedeni hep dünya-içinde bir şeylerdir, belirli bir yerden gelmektedir. Tehdit hep dünya-içindeki varolanlardan gelir. Hâlbuki endişenin nedeni tümüyle belirsizdir. Korkuda olduğu gibi tehdidin hangi varolandan geldiği belirsizdir ve hatta tüm varolanlar önemsizleşmiş, anlamını yitirmiştir. Dünya-içindeki hiçbir mevcut-olan ya da el-altında-olan şey endişenin nedeni değildir. Endişeli olan endişesinin nedenini bilmez. Tehditkâr olan hiçbir yerde değildir. Endişe dindiğinde neden endişelendiğimizi söylemek zorunda kaldığımızda söylediğimiz şudur: "Aslında hiç". Çünkü hiçliğin kendisi oradadır. Karşılaşılan hiçliğin kendisidir. Endişe hiçliği açığa çıkarır (Heidegger, 2008a, s. 101).

Sorgulanması gereken hiçliktir fakat "hiçlik nedir?" diye sorulduğunda dahi hiçlik bir varolanmış gibi ortaya konmaya çalışılır. Oysa hiçlik varolandan tamamıyla farklıdır. Bu yüzden de böyle bir soru da, bu soruya verilecek cevap da saçmadır (Heidegger, 2008a, s. 97). Fakat Heidegger'e göre eğer hiçlik sorgulanacak ise önceden verili olmalı ve hiçlikle karşılaşılabilmelidir (Heidegger, 2008a, s. 98). İşte bu varolanın tümünün tam bir negasyonu olan hiçlik Dasein'in temel bir deneyimi ile gösterilebilir. Dasein şeylerle ve kendisiyle meşgul olmadığında, tam da o anda, bu varolanların tümlüğü onu

kaplar ve varolanların tümlüğü ile yüz yüze gelir. Böyle bir duruma Heidegger, asıl “iç sıkıntısı”nı (Langeweile) örnek olarak verir.

“Varolmanın uçurumlarında sessiz bir sis gibi oradan oraya yayılan derin iç sıkıntısı bütün şeyleri, insanları ve bunlarla birlikte bir insanın kendisini de garip bir kayıtsızlık içine sürükler. Bu iç sıkıntısı Varolanı bütününde açığa çıkarır.” (Heidegger, 2009, s. 33)

Yukarıdaki alıntıda derin iç sıkıntısının “Dasein’in uçurumlarında” (...in den Abgründen des Daseins...) ortaya çıkması dikkat çekicidir. Heidegger’in kullandığı kelime (Ab-grund) aynı zamanda insan varlığının temelsizliğine de vurgu yapmaktadır. Bu temelsizlik dünya-içinde-varlık yapısına sahip Dasein’in şuradalığını, onun fırlatılmışlığını, bu fırlatılmışlık içindeki bulunuşunu (bir ruh hali olarak) açığa çıkarıcı bir fenomendir. Bu temelsizlik “sessizdir”. Sessizdir çünkü sessiz kalma varlığın evi olan dilin başlangıcı ve temelidir. Dasein öncelikle sessiz kalabilen bir varolan olduğundan dil gibi bir şeye sahiptir. Bu temelsizlik sessizdir çünkü dile getirilemez. Çünkü dile getirilmeye çalışılacak olan endişenin açığa çıkarttığı hiçliktir ve hiçlikten bir varolanmış gibi kolayca söz edilemez. Hiçlik dile getirilemez ama yine de oradan oraya yayılır, her yeri kaplar. Öyle ki varolanların tümlüğünü açığa çıkarır ve tümlüğünde varolanlarla karşı karşıya bırakır. İç sıkıntısı görmeyi engelleyen sessiz bir “sis” gibidir. Bu sis onun hakikatini saklar. Sis içinde olanın neliği, nereden ve nereye oluşu muallâkta kalır. İç sıkıntısının nedeni bu belirsizlik içinde, bir sis tabakasının içinde gizli kalmaktadır. Bu belirsizlik yüzündendir ki, deneyimlenen korku gibi bir şey değildir. Bu derin iç sıkıntısı sadece varolanları değil, hakikati ortaya çıkaran dünya-içinde karşılaşılanları, yani varolanları, Dasein’i ve kendiliği de garip bir kayıtsızlığa sürükler. İçine sürüklendiğimiz bu durum “garip”tir, çünkü bu tanımlanamayan ruh hali ender anlarda ortaya çıkan bir tecrübedir ve nedeni, nereden geldiği anlaşılmazdır. Bu deneyim, artık kaçınmanın mümkün olmadığı bir “kayıtsızlığa”, tüm varolanların önemini ve anlamını yitirdiği bir duruma doğru “sürükleniş”tir.

Bu ruh hali bizi tümlüğünde varolanla yüz yüze getirirse de yine de aranılan hiçliği bizden saklar (Heidegger, 2008a, s. 100). Dasein’i hiçlik ile karşılaştıran ise temel ruh hali olan endişe ile gerçekleşir. Endişe içindeyken her şey ve biz derin bir kayıtsızlığa gömülürüz. Varolanlar adeta raydan çıkarlar. Bu endişe içinde bizler sarsılırız. Bu içine

gömüldüğümüz kayıtsızlık, varolanları yok etmez, tersine her şey geri çekilmekle bize geri döner ve varolanların bütünlüğü Dasein'ı sıkıştırır, baskı altına alır, adeta eziyet eder. Dayanacak hiçbir şey kalmaz ve geriye sadece hiçlik kalır (Heidegger, 2008a, s. 101).

Hiçlikle endişe içinde ve bütününde varolanla beraber karşılaşılır. Endişede bir şeyin (belirsiz bir şeyin) karşısından geri çekilme vardır. Bu geri çekilmenin çıktığı yer hiçliktir. Hiçlik özünde iticidir. Bu kendinden itme bütünlüğünde batmakta olan, raydan çıkan varolanlara bir işarettir. Bu bütünlüğünde geri çekilmekte olan varolanları işaret etme, hiçliğin endişe içindeki Dasein'ı baskı altına alan eylemidir. Hiçliğin özü olan bu eylemi Heidegger “hiçme” [Nichtung] olarak ifade eder. Hiçme varolanların yok edilmesi ya da bir negasyon değildir. Hiçin kendi hiçmektedir (Heidegger, 2008a, s. 103).

Hiçme sayesinde varolanlar gizli kalmışlıklarından sıyrılarak açılırlar. Hiçmekte olan hiçlik Dasein'ı varolan olarak varolanın karşısına çıkarır. Bu anlamıyla Dasein hiçliğin içine bırakılmaz ve bu sayede varolanlarla ve kendiyile ilişkiye girer. Hiçlik varolanın varolan olarak açığa çıkmasının olanaklı kılınmasıdır (Heidegger, 2008a, s. 104).

Heidegger'e göre hiçlikle ender anlarda karşılaşılır çünkü hiçlik çoğunlukla Dasein'a örtük kalır. Bunun sebebi hergünlüğünde Dasein'ın kendi etkinliği içinde varolanlarla meşgul olması, kamunun hâkimiyeti içinde kaybolmasıdır. Düşmüşlüğü içinde Dasein varolanlara yöneldikçe, varolanların raydan çıkması da o kadar az gerçekleşir. Hâlbuki hiçlik sürekli olarak hiçmektedir (Heidegger, 2008a, s. 104). Hiçliği açığa çıkaran endişe çoğunlukla Dasein'da bastırılır. Oysaki bu köklü endişe oradadır. Heidegger'e göre sadece uyumaktadır. Dasein'ın endişe içindeki hiçliğin içine bırakılmışlığı insanı hiçliğin bekçisi haline getirir (Heidegger, 2008a, s. 106). Ender de olsa endişe bu uykusundan uyanır ve hiçliği açığa çıkarır. Karşılaşılan, örtüsü kaldırılmış hiçliğin hakikatidir. Bu hakikat aynı zamanda insanın herkes içinde emilip kaybolduğu kendiliğini de, kendisinin kendinden gizlediği sonlu oluşu hakikatini de açığa çıkarır.

Fakat bu hakikat o kadar sarsıcıdır ki Dasein'ın sona ereceğini bilmesi onda derin uçurumlar açar.

1.4.3 Ölüm ile Karşılaşma

Kaygı fenomenini belirleyen yapı Dasein'ın “kendinin-önünde” (ahead-of-itself) olmasıyla temellenir. Bunun anlamı Dasein'ın her durumda kendi uğruna varolmasıdır (Heidegger, 2001a, s. 279). Dasein varolduğu sürece kendinin-önündedir, varolduğu sürece kendi varlık-olanakları onun önünde yer alır. Umutsuz olduğunda, hatta yapacak hiçbir şeyi kalmadığını düşündüğünde dahi, kendi uğruna varolmayı sürdürür; bu durumda dahi kendinin-önündedir ve kendi olanaklarından koparılmış olmaz. Dasein'da her zaman henüz gerçekleştirilmemiş, dışarıda-duran (Ausstand) bir şeyler vardır. Bu bakımdan Dasein'ın temel yapısında Heidegger'e göre daimi tamamlanmamışlık (Unabgeschlossenheit) bulunmaktadır (Heidegger, 2001a, s. 279). Bu tamamlanmamışlığın ortadan kalkması demek dışarıda-duran hiçbir olanağın kalmaması demektir ki işte o anda da Dasein'ın şuradalığı ortadan kalkar. Bu durumda artık-şurada-olmayana dönüşmüş olacağından, Dasein var olduğu sürece bütünlüğe asla erişemez (Heidegger, 2001a, s. 280).

Heidegger'e göre Dasein'ın ölümle bütünlüğe kavuşması aynı zamanda onun “şuradalığı”nı kaybetmesidir. Bu artık-Dasein-olmama'ya geçiş, onun bu geçişi deneyimleme ve anlama olanağını da ortadan kaldırır. Bu durum karşısında Heidegger başkalarının ölümüne yönelir ve böylece ona göre, Dasein'ın yok oluşu nesnel bir erişilebilirliğe kavuşur (Heidegger, 2001a, s. 281).

Başkalarının Dasein'ı da ölüm ile kendi bütünlüğüne kavuşur ve artık-Dasein-olmayan'a dönüşür. Bu anlamıyla Dasein'ın sonu, onun mevcut-olan bir şey olmasının başlangıcı olur. Yine de mevcut-olan cansız maddi bir şeyden daha fazlasıdır. Çünkü karşılaşılan bu cansız şey, yaşamını yitirmiş olduğundan cansızdır. Heidegger merhum (Verstorbene) ile ölü (Gestorbenen) arasında fark olduğunu söyler. Merhum, geride kalanlardan koparılmış olarak, cenaze ritüelleri, defin ve mezar kültürleri gibi ilgilenmelerin nesnesi olduğundan ölü insandan farklıdır (Heidegger, 2001a, s. 282). Bu

anlamıyla da merhum, bir gereç, çevresel bir el-altında-olandan daha fazlasıdır. Geride kalanlar yas tutarak, onu anarak, saygın bir gözetme ile onunla birlikte var olurlar. Bu yüzden ölüye-yönelik bu varlık ilişkisi ilgilenilen bir mevcut-olan olarak ele alınamaz. Merhum artık bizim dünyamızda değildir ama yine de geride kalanlar kendi dünyalarından hareketle onunla birlikte dirler.

Heidegger Dasein'ın başka bir Dasein'ın yerine geçebileceğini, kendi Dasein'ımızda deneyimleyemediğimiz şeylere başkalarının Dasein'ı üzerinden erişebileceğimizi, dünya-içinde başkalarıyla-birlikte-varlığın varlık olanakları olarak bir Dasein'ın başka bir Dasein tarafından temsil edilebileceğini iddia eder. Fakat yine de bizler başkalarının ölümünü sahici anlamda tecrübe edemeyiz, en fazla sadece onların yanında olabiliriz (Heidegger, 2001a, s. 282-283). Başkasının sonu söz konusu olduğunda temsil etme geçersiz kalır. Çünkü kimse başkasının ölümünü ondan alamaz. Her bir Dasein kendi ölümünü kendisi üstlenmek zorundadır. Ölüm her bir durumda benim ölümümdür (Heidegger, 2001a, s. 284).

Dasein her zaman olanaklar açısından dışarıda-duran bir şeyleri barındırır. Dasein hep henüz-olmayan (Noch-Nicht) anlamında bir varoluşa sahiptir (Heidegger, 2001a, s. 287). Fakat bunun anlamı ölüm ile ulaşılan sonun Dasein'ın kendini gerçekleştirilmesi ya da Dasein'ın yok olması değildir. Ölüm ile Dasein bitirilmiş/tamamlanmış ya da bütünüyle el-altında-olan haline gelmiş olmaz. Nasıl ki Dasein var olduğu sürece henüz-olmayan olarak var ise aynı zamanda kendi sonu olarak da vardır. Ölüm denen son Dasein'ın sonda-olan-varlığı (Zu-Ende-sein) anlamında değil sona-doğru-varlık (Sein zum Ende) olması anlamındadır. Dasein var olduğu andan itibaren ölüme doğrudur. Bu noktada Heidegger Romantik döneme ait anonim bir sözü aktarmaktadır: “Bir insan doğduğunda ölmek için yeterince yaşlıdır” (Heidegger, 2001a, s. 289).

Heidegger'e göre en geniş anlamda ölüm, bir yaşam fenomenidir ve yaşam dünya-içinde-varlık yapısıyla belirlenmiş olduğundan, Dasein yaşam olarak ele alınabilir (Heidegger, 2001a, s. 290). Heidegger yaşamın ontolojisinden ölümün ontolojik anlamına ulaşmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda canlıların sonu ile Dasein'ın sonu arasında hem bir ortaklık hem de özsel olarak derin bir fark bulunmaktadır. Bu yüzden

kavramsal bir ayrıma gitmiş ve canlıların sonunu tanımlamak için “yok olma” kavramını kullanmış, fakat Dasein’in bu ontik benzerliğine rağmen, Dasein diğer canlılar gibi basitçe yok olmadığından onun sonuna “can verme” (Ableben) demiştir. “Ölüm” ise Dasein’in ölüme-doğru-varlık (Sein zum Tode) olması anlamında bir var olma yolu olarak tanımlanır. Bu bağlamda düşünüldüğünde Dasein asla yok olmaz fakat öldüğü sürece can verebilir (Heidegger, 2001a, s. 291).

Dasein’in sona-doğru-varlık yapısı içinde düşünüldüğünde, ölümün her an vuku bulabilecek olması bakımından son, Dasein’in önünde-duran, başına-gelecek-olandır (Bevorstand). Ölüm başa gelecektir ve Dasein ölümü hep bizzat kendisi olarak üstlenmek zorundadır. Ölümle birlikte Dasein, kendi en zati varlık-olanağı içinde kendisinin önünde durur. Ölümle karşılaşma, Dasein’ı kendi kendisiyle baş başa bırakır. Ölüm Dasein’in “artık-şurada-olamama-olanağı”dır. Ölümle karşılaşan Dasein kendi kendisiyle yüz yüze gelir ve böylece de kendi olma olanağı açığa çıkar. Kendi kendine kalması onun diğer Dasein’larla olan ilişkilerini ortadan kaldırır. Ölümle karşılaşan ve en kendine özgü, ilişkisiz, en uç olanağı açığa çıkan Dasein ölüm olanağını devredemez (unüberholbare). Ölüm Dasein’in mutlak olanaksızlığının olanağıdır (Heidegger, 2001a, s. 294). Ölümle karşılaşma sonunda açığa-çıkarılmış olan, Dasein’in kendi-önünde olmasından dolayı açımlayıcı olan karakterinin açıkladığı Dasein’in en kendine özgü varlık-olanağı hakikatidir. Kaygı fenomeni ile belirlenen Dasein’in açımlayıcı karakteri ölümün hakikatini açığa-çıkartır.

Ölümün bu olanağı Heidegger’e göre Dasein’in varlığı içinde ara sıra edinilen bir şey değildir. Aksine, Dasein varolduğu sürece bu olanağın içine zaten fırlatılmıştır. Bu fırlatılmışlığın açığa çıkışı ise Dasein’in temel bulunuşu olan endişe ile olur. Ölüm karşısında duyulan endişe, en zati, ilişkisiz ve üstesinden gelinemez varlık-olanağı karşısında duyulan endişedir. Ölüm karşısında duyulan endişe ile can vermekten korkmak ayrıdır. Bu endişe zayıflık olarak tanımlanabilecek tesadüfi bir ruh hali değildir. Bu endişe, Dasein’in sona-doğru-varlık olarak fırlatılmışlığı hakikatini açımlayan temel bulunuştur (Heidegger, 2001a, s. 295).

Ölümün saklı-olmamaklık olarak bir hakikat olması ve onun Dasein tarafından açılanması, onun çoğunlukla örtük kalmasından kaynaklanır. Dasein kendi en asli ölüme-doğru-varlığından kaçır ve onu düşmüşlük içinde çoğu zaman örter. Kamusalığın baskısı altında ölüm, sıradan, sürekli karşılaşılan alelade bir hadise olarak kalır. Ölüm hakkında adeta kaçarcasına edilen sözler onun hakikatini örten “bir gün herkes ölecek” basitliğinde tekrarlanır. Bu sıradanlık, ölümün bizim dışımızda herkesin başına gelecek bir hadiseymiş gibi ele alınması, ölümün ilişkisiz ve üstesinden gelinemez olması karakterlerini örter. Ölüm hakkında düşünmek dahi kamunun gözünde ödleğe bir korku sayılır. Herkes, ölüm karşısında endişe duyma cesaretini göstermemize izin vermez. Ölümle karşılaşmayı sağlayan ve böylece de bizi kendimizle yüz yüze getiren endişe, herkes tarafından başımıza gelecek olan bir hadiseden korkmaya dönüştürülür. İşte bu türden bir sıradanlaştırma ve kayıtsızlık Heidegger’e göre Dasein’ı en kendine özgü ilişkisiz varlık olanağına yabancılaştırmaktadır (Heidegger, 2001a, s. 298).

Kamusallığın baskısı altında herkes ölümün kesinliği hususunda hemfikirdir. Fakat hem ölümün müstesna varlık-olanağı ondan kaçarcasına örtülürken hem de onun kesinliğinden bahsetmek Heidegger’e göre müphem bir tavidir. Çünkü kesin olan hakikidir ve hakikat açığa-çıkarılmışlık demektir. Hakikat Dasein’in açılanmışlığı üzerine temellenir ve Dasein özü gereği hakikatin içindedir. Aynı şekilde kesinlik de hakikat üzerine temellenir ve açığa-çıkılmışlığı imler. Fakat Dasein’in hem hakikatin hem de hakikat-olmayanın içinde varlık olmasından dolayı hergünlük Dasein’in bu kendine özgü, ilişkisiz ve devredilemez olanağını çoğu zaman örtmektedir. Bu anlamıyla kesinlik, kesin olduğu şeyi örtük tutmaktadır (Heidegger, 2001a, s. 301).

Heidegger herkesin ölümün kesinliğinden bahsetmesine rağmen bu kesinliğin içinde var olmadığını söyler. Ona göre Dasein’in düşmüşlük içindeki hergünlüğü, ölümün kesinliğini bildiği halde bu kesinlik içinde var olmaktan kaçınmaktadır. Oysa bu tavır ölümün kesinliğinin kendine has yanını, onun her an olabirliğini yani belirsizliğini örtmektedir. Hergünlüğü içinde Dasein ölümün bu belirsizliğine bir tür belirlilik kazandırmaya çalışmaktadır. Hâlbuki ölüm kesindir ama aynı zamanda belirsizdir de (Heidegger, 2001a, s. 302).

Ölümlle karşılaşma ölümün hergünlük içinde saklı tutulan, yüz yüze gelinmekten kaçılan, hâlbuki Dasein'in en zati, tüm ilişkileri ortadan kaldıran ve bu yönüyle bizi kendimizle baş başa bırakan, atlatıp, üstesinden gelemediğimiz ve yok sayamadığımız, kesin fakat belirsiz varlık olanağının hakikatini açığa çıkarır. Bu hakikat mutlak bir olanaksızlığın olanağıdır. Bu karşılaşma Dasein'ı kendi olabilme olanağıyla karşı karşıya getirir. Endişe içindeki bu karşılaşma, bizi herkesin yanlısamalarından kurtulmuş, kendimizin kesinliği olan bir özgürlükle, ölüme doğru özgürlükle karşılaşmamızdır.

1.4.4 Bir Süreç Olarak Hakikat ile Karşılaşma

Heidegger'in hakikat anlayışı temel olarak saklı-olmamaklık, açığa-çıkartılmışlıktır. Heidegger'e göre hakikat çoğu zaman saklı kaldığı gibi, hakikati açığa çıkaran, açıklanmışlık ile karakterize edilen Dasein da çoğu zaman düşmüşlük olarak tarif ettiği kavram dahilinde, herkesin tahakkümü altında emilip kaybolmuş olarak, hakikat-olmayan'ın içinde kalır. Hakikat açığa çıkarılmadığı sürece saklı kalmaya devam eder. Fakat açımlayıcı Dasein özü gereği hakikatin içindedir aynı zamanda. Bunun anlamı Dasein'ın özü gereği hakikati açığa çıkararak varoluşudur.

Heidegger felsefesinde hakikati açığa-çıkarma yukarıdaki bölümlerde de serimlendiği şekliyle özellikle üç temel karşılaşma teması bağlamında ele alınır. Bu üç temel karşılaşma belli bir sıralama veya zamansal bir art ardalık ile değil, birbiri içinde ve birbirleri boyunca meydana gelen karşılaşmalardır. Temelde duran ise Dasein'ın dünya-içinde-varlık olma yapısıdır. Bu temel yapının belirlediği dünya-içinde varolanlarla, başka Dasein'larla ve kendimizle karşılaşırız. Her bir durumda bu karşılaşmalar varolanların, başka Dasein'ların ve kendimizin hakikatini verir ve bu karşılaşmaların sonucunda açığa çıkarılan hakikat bir sürece işaret eder. Aynı şekilde kendimizle karşılaşmamızın ya da kendimizle baş başa kalmamızın farklı tarzları olarak hiçlik ve ölüm ile karşılaşmalarımız da hakikati açığa çıkaran süreçlerdir. Bu bağlamıyla hakikat bir süreç sonunda açığa çıkar.

Dünya-içinde hakikati açığa çıkaran karşılaşmalar ele alındığında, Dasein'in varolanlara karşılaşması ve ilgilenen "bir-şey-için-bakış" ile onlara yönelmesi, varolanların mevcut olan ve el-altında-olan olarak farklı şekillerde açığa çıkarılması, varolanlara ait hakikatlerin açık hale geldiği bir süreci gösterir. Dasein'in başka Dasein'ları gözeterek onların varlığına dair hakikati açığa çıkarması süreci gibi, bulunuş ile belirlenen Dasein'in kendisiyle karşılaşması da kendi hakikatine doğru bir süreçtir. Her bir durumda birbirlerinden farkı ilgi, gözetme, endişe gibi kavramların şekillendirdiği farklı karşılaşmalar ile başlayan hakikate doğru süreçler söz konusudur.

Dasein'in en asli yapılarından biri de onun tamamlanmamışlığıdır. Dasein her zaman kendi olanaklarına doğru var olur, ta ki "artık-şurada-olmayan"a dönüşünceye kadar. Onun varoluşu geleceğe doğru bir projeksiyon, kendini tasarlamadır. Diğer taraftan Dasein, ön-sahiplik, ön-görme, ön-kavrama kavramlarıyla belirlenen "zaten-dünyada-olma" olarak hep geçmişiyile birlikte. Bu anlamıyla Dasein'in geçmişi hep onun önündedir. Geçmişi ile beraber geleceğe doğru yürüyen Dasein bu yol boyunca varolanların hakikatini açığa çıkardığı gibi başka Dasein'ları ve kendisini de açık hale getirir. Özellikle kendiliğin açık hale geldiği süreçler son derece radikal karşılaşmalarla başlar. Hiçlik ve ölüm ile karşılaşmalar Dasein'i çok derin uçurumlara sürüklerken, kendiliğimizi de saklı olmaktan çıkarıp açık eder. Tüm bu karşılaşmalarla örülü açığa çıkarmalar belli bir süreç düşüncesini esas alır.

Özellikle hiçlik ve ölümle karşılaşmamız yoluyla açığa çıkan kendiliğimize dair hakikat, bizi sona-doğru-varlık olmamız hakikatiyle yüz yüze getiren bir süreçtir. Dasein bir sona doğru ilerlemektedir. Daha doğduğu anda ölmek için yeterince yaşlıdır. Bu kaçınılmaz sona-doğru-olma onun sonluluğunun hakikatidir. Dasein'in şuradalığını kaybedinceye kadar ki hakikat içinde varlığı ve sona-doğru-oluşu boyunca hakikatleri açıklaması belli bir sürecin işaretidir. Bu bağlamda hem Dasein'in hakikatleri açığa çıkarması hem de bizatihi kendi varlığı bir süreç düşüncesini barındırır. Hakikatler belli bir sürecin sonunda saklı-olmamalık olarak açık hale gelir ve Dasein'in kendisi belli bir süreç sonunda artık-şurada-olmayana dönüşür.

1.4.5 Zamansallık ve Tarihsellik

Aslında tüm bu süreçlerin ortaya koyduğu anlam zamansallıktır. Heidegger'e göre zamanda olana ve böylece de zaman tarafından belirlenene zamansal denir. Zaman ve zamansal, ölümlü olan ve zamanla geçip giden anlamına gelir (Heidegger, 2001c, s. 15). Yine de zaman sürekli olarak akıp gitse de zaman olarak kalır. Elbette ki Heidegger'in zaman düşüncesi Aristoteles'te olduğu gibi anların art ardılığı şeklindeki bir anlayıştan çok farklıdır. Temel olarak zaman, varlık anlayışını belirleyen bir ufuk olarak görülür.

Zamansallık fenomeninin açığa çıkarılması ise öncelikle onun vicdan (Gewissen) ve kararlılık (Entschlossenheit) kavramlarıyla olan bağının ortaya koyulmasını zorunlu kılar. Dasein ölüme-doğru-varlık olarak sonluluğunun hakikatiyle karşılaştıktan sonra en zati kendi-olma varlık-olanaklarının da hakikatiyle karşılaşır. Herkes içinde emilip kaybolmuş olduğunu, endişe içinde hiçliği deneyimleyen Dasein, özgün bir varoluş olanağının da sesini duyar. Bu özgün oluşa çağrı, vicdanın çağrısıdır. Dasein'in kendi vicdanının özgün bir açıklanmışlığı ise kararlılıktır. Bu bağlamıyla zamansallığın fenomenal bakımdan ortaya çıkarılabilmesi ise ancak Dasein'in özgün bir-bütün-olma yolunun kararlılık fenomeniyle açığa çıkarılmasına bağlıdır. Zamansallığın kendini zamansallaştırmasının (zeitigen) farklı olanakları ve yolları vardır. Dasein'in özgün olması ya da olmaması zamansallığın olası zamansallaştırmaları üzerine temellenir (Heidegger, 2001a, s. 351-352).

Vicdanın çağrısı karşısında Dasein kendini suçluluk içinde bulur. Heidegger suçlu-olma (Schuldigsein) kavramını Hıristiyan inanışındaki gibi bir günahkârlık anlamında kullanmaz. Suçlu-olma, endişe ile açığa çıkmış ölüme-doğru-varlık olma ve bu hakikatin açığa çıkardığı bir-bütün-olma ya da özgün olma-olmama olanağı ile düşmüşlük fenomeninin arasında kalan bir varlık yapısıdır. Bu anlamıyla kararlılık, endişe içinde ve kendi en zati suçlu-olmaklığından geleceğe doğru bir projeksiyondur. Suçlu-olma Dasein'in varlığına aittir ve anlamsızlığının boş temelini işaret eder (Heidegger, 2001a, s. 353).

Heidegger kararlılık fenomeninin bizi varoluşun asli hakikatine taşıdığını söyler (Heidegger, 2001a, s. 355). Kararlılık sayesinde Dasein kendi varlık-olanağı içinde açığa çıkmıştır. Kendi ölüme fırlatılmışlığı içinde Dasein kendini kararlılık sayesinde geri alır. Ölüme-doğru-varlık olarak Dasein kararlılığı önceleyerek kendi hakikatini açığa çıkarır. Fakat aynı zamanda hakikat-olmayanın içindeki varlık olarak Dasein, herkesin kararsızlığını da sürekli olarak açık tutar. Yine de endişenin açığa çıkardığı ölümün belirsizliği içinde kararlılık, Dasein'in kendine terk edilmişliği olgusunu gizleyen her şeyi ortadan kaldırır. Endişenin bizi yüz yüze getirdiği hiçlik, Dasein'in en temel yapısı olan anlamsızlığın/boşluğun (nullity) örtüsünü kaldırır ki bu yapı ölüme fırlatılmışlık olarak tanımlanır (Heidegger, 2001a, s. 356). Böylelikle örtüsü kaldırılan, açığa çıkarılan Dasein'in anlamsızlığının, temelsizliğinin, ölüme fırlatılmışlığının hakikatidir.

Heidegger'in zaman anlayışı, geçmiş, şimdi ve gelecekte oluşan sıradan bir kavrayış değildir. Dasein'in varlığı ölüme-doğru-varlıktır. Ölüme-doğru-varlık ise ancak bir şey "geleceksel" (als zukünftiges) ise mümkündür. Geleceksel ifadesi henüz gerçekleşmemiş bir şimdi ya da gelecekte ilk defa olacak olan anlamında değildir. Geleceksel ifadesinin anlamı "gelen" (Kunft) olmasıdır ki Dasein kendi en asli varlık-olanağında, kendine doğru gelir. Yine kararlılık kavramı dâhilinde baktığımızda kararlılık, Dasein'i en özsel suçlu-oluşu içinde anlamadır ki bu da anlamsızlık temeline fırlatılmışlığı anlamak demektir. Bu bağlamıyla fırlatılmışlığın işaret ettiği şey ise Dasein'in "zaten olduğu şey" olarak varolmasıdır. Dolayısıyla özgün olarak geleceksel olan Dasein, özgün olarak "olduğu"dur (Gewesen). Çevresindeki el-altında-olanlarla ile karşılaşılabilmesi ise ancak çevredeki mevcut bir varolanın "hâlihazır" (Gegenwart) hale getirilmesiyle mümkündür. Heidegger'e göre ancak böyle hâlihazır olma anlamında kararlılık ne ise o olabilir yani kendiyile karşılaşmasına izin verilir (Heidegger, 2001a, s. 373-374).

Gelecek, olduğu-şey-olma, hâlihazırda olma fenomenleri ve vurguladıkları "kendine-doğru", "geriye-doğru" ve "karşılaşılmayı sağlama" karakterleri ile birlikte zamansallığı oluştururlar. Bu anlamıyla zamansallık kendini zamansallaştırmaktadır. Heidegger gelecek, olduğu-şey-olma, hâlihazırda olma fenomenlerine zamansallığın "ekstazları"

(Ekstasen) demektir. Dolayısıyla zamansallık ekstazların birliğidir ve bu anlamıyla da asli zamandır (Heidegger, 2001a, s. 377).

Heidegger ekstazları sayarken geleceği hep birinci sırada sayar çünkü gelecek belli bir önceliğe sahiptir. Asli ve özgün zamansallığın birincil fenomeni gelecektir. Gelecekte hareketle zamansallık kendini zamansallaştırmaktadır. Ölüme fırlatılmış olmanın açığa çıkardığı hakikat ise Dasein'in sonlu (endlich) olarak varolduğudur. Böylece kararlılık anlamında birincil olarak zamansallığı zamansallaştıran özgün geleceğin sonlu olduğu ortaya çıkar.

Kaygı fenomeninin olanağının koşulunu sağlayan Heidegger'e göre zamansallıktır. Zamansallığın açığa çıkarttığı hakikat ise sonluluktur. Heidegger ölüme-doğru-varlık kavramıyla Dasein'in sonuna dair bir kavrayışı ortaya koyduktan sonra, çözümlemesini Dasein'in başlangıcına yöneltir. Ölüm ile sona yapılan vurgu yerini doğum ile başlayan sürece bırakır. Dikkate alınması gereken Dasein'in doğum ile ölüm arasındaki uzanımıdır (Erstreckung) (Heidegger, 2001a, s. 425). Burada zamansallığın ortaya koyduğu anlam Dasein'in peş peşe gelen deneyimlerinden oluşan anlık gerçekliklerin toplamı olduğu değildir. Bu anlık gerçeklikler sayesinde yaşamda bir yol kat ediliyor değildir. Aksine Dasein'in bizatihi kendisi uzamaktadır. Doğum ile ölüm "arasında" oluşu Dasein'in varlığında yatmaktadır (Heidegger, 2001a, s. 426). Fırlatılmışlık ve ölüme-doğru-varlık yapısı bakımından doğum ile ölüm arasında bir bağlantılılık bulunur. İşte Dasein'in uzanım olduğu ve kendini uzattığı bu özel harekete Heidegger Dasein'in "tarihleşmesi" (Geschehen) demektir. Tarihleşmenin yapısı ortaya koyulduğunda tarihselliğin (Geschichtlichkeit) ontolojik anlamı da ortaya çıkacaktır (Heidegger, 2001a, s. 427). Bu noktada Heidegger bir tarihbilim içinde hareket etmemektedir. Heidegger'in çözümlemesi Dasein'i tarih içinde yer aldığı için zamansal olarak görmez. Dasein'in varlık temeli zamansal olduğu içindir ki Dasein tarihsel bir varoluşa sahip olmuştur ve olacaktır (Heidegger, 2001a, s. 428).

Heidegger'e göre tarih, zaman içinde gelip geçen ve böylelikle de bir-başkası-ile-varlığımız içinde "geçmiş" olarak tarihleşen, aynı zamanda bize aktarılmış olan ve hala etkisi süren, varolan Dasein'in özel tarihleşmesidir (Heidegger, 2001a, s. 431). Bu

bağlamıyla bakıldığında eski eserler gibi el-altında-olan varolanların tarihsellikleri, Heidegger'e göre ikincildir. Birincil olarak tarihsel olan Dasein'dır. İkincil olarak tarihsel olanlar dünya-içinde karşılaşılanlardır. Bu dünya-içindekiler sadece el-altında-olanlar değil en geniş anlamıyla bizi çevreleyen doğadır. Dünyaya ait olmak bakımından tarihsel olan Dasein dışındaki varolanlara Heidegger "dünya-tarihsel" (world-historical) demektedir ve sıradan bir dünya-tarihi anlayışı da bu dünya-tarihsel olanları esas almaktadır (Heidegger, 2001a, s. 433).

Dasein fırlatılmış olduğundan, hem kendine hem de kendi varlık-olanaklarına fırlatılmış olur. Bu durumu belirleyen ise onun dünya-içinde-varlık yapısıdır. Dasein fırlatılmış olduğu için bir dünyaya mecburdur ve diğer Dasein'larla birlikte varolur. Ama çoğunlukla herkes içinde kaybolmuştur. Dasein kendine geri döndüğü kararlılık ile özgün varoluşun olanaklarını, fırlatılmış bir Dasein olarak devraldığı mirastan temin ederek açılar. Bu bağlamda kararlılık aktarılan olanaklara kendini vermedir. Ölümü incelemek yoluyla varoluşun kavranan sonluluğu, olanakların sonsuzluğundan bizi çekip çıkarır ve Dasein'ı kaderinin (Schicksals) basitliğine geri getirir. Heidegger'in burada kader kavramıyla işaret ettiği Dasein'ın özgün kararlılığı içinde yatan asli tarihleşmedir. Dasein'ın kendini kendine aktardığı, miras alınmış ve seçilmiş bir olanak içindeki tarihleşmedir (Heidegger, 2001a, s. 435).

Heidegger Dasein'ın dünya-içinde-varlık olarak başkalarıyla birlikte varolmasından dolayı tarihleşmesinin bir eş-tarihleşme (co-historizing) olduğunu söyler ve bunu "yazgı" (Geschick) olarak tanımlar. Yazgı bir topluluğun, bir milletin tarihleşmesidir. Fakat yazgının anlamı bireysel tarihleşmelerin bir toplamı değildir. Aynı dünyada beraber-varlık yapısı yazgıyı belirler. Heidegger'e göre yalnızca iletişim içinde ve mücadele içinde yazgının gücü özgür hale gelir. Dasein'ın kadersel yazgısı kendi nesli içinde ve kendi nesli ile birlikte Dasein'ın tam özgün tarihleşmesini oluşturur (Heidegger, 2001a, s. 436).

1.5 SANAT VE HAKİKAT

Heidegger'in hakikat anlayışının tam olarak ortaya koyulabilmesi, onun sanat düşüncesinin ve sanatın hakikatle olan bağının açığa çıkarılmasını zorunlu kılar. Heidegger'in sanatı ele alışı da fenomenolojik bir tarzdadır. Bu bağlamda öncelikle sanat eserine ve sanat eserinin kökeni meselesine yönelir ve sanat yorumu varlık ve dil ekseninde ele alınır.

1.5.1 Şey ve Eser

Heidegger'e göre sanat eseri yapılmış bir şeydir fakat şeyin kendisinden başka bir şey söylemektedir. Eser kendinden başka bir şeyi kamusallaştırır, kendinden başka bir şey bildirir, bir "alegori"dir. Aynı zamanda sanat eseri yapıldığı şey ile başka bir şeyi bir araya getirir. Bu bir araya getirme Yunanca "symballein"dir. Eser bu anlamda bir "simge"dir (Heidegger, 2008a, s.145-146).

Eser bir şeydir (Ding) dendiğinde herkesin bildiğini düşündüğü bir kavramdan bahsediliyor gibidir. Fakat Heidegger'e göre eserin şeysel karakteri tarih içerisinde orijinal Yunan deneyimini yansıtmaktan uzak olarak günümüze kadar gelmiştir. Bu Yunan köklerinden kopuş ise şu Yunanca kelimelerin ait oldukları anlam ve deneyimi karşılamayan Latince çevirileri ile başlamıştır: *Hypokeimenon*, *subiectum* olarak; *hypostasis*, *substantia* olarak; *symbebekos* ise *accidens* olarak çevrilmiştir. Bu çevirilerle, Heidegger'e göre, Batı düşüncesinin köksüzlüğü başlamıştır (Heidegger, 2008a, s. 149).

Heidegger şeyliğin üç farklı anlayışını belirler: Niteliklerin taşıyıcısı olma, farklı algıların birliği ve form kazanmış madde. Bu üç yorum tarih içerisinde birbirlerinin içine geçerek daha sonra sırasıyla şey, gereç ve eser olarak anılır hale gelmiştir (Heidegger, 2008a, s. 156). Varlığın unutulmuşluğuna paralel olarak Batı düşüncesi şeyin şeyselliğini çoğu zaman göz ardı etmiştir. Yine de Heidegger şeysellik yorumunda madde-form temelindeki anlayışa özel bir önem atfeder. Bu "şey" belirlenimi, gerecin gereçsel varlığının bir yorumundan doğmaktadır. Gereç insanın yapması ile bir varolana

dönüştüğünden insan düşüncesinde özel bir aşinalığa sahiptir. Aynı zamanda onun varlığı, şey ile eser arasında özel bir yerde durur. Dolayısıyla Heidegger, gerecin gereçsel karakterini inceleyerek şeyin şeyselliğini ve eserin eserselliğini açığa çıkarmaya çalışır. Bunun için dolaysız bir yöntem başvurur. Gereçselliğin görsel bir gerçekleşmesi olarak Van Gogh'un "*Köylü Ayakkabıları*" tablosunu örnek olarak ele alır. Bu resimde ayakkabıların kime ait oldukları, nerede durdukları belirsizdir. Sadece bir çift köylü ayakkabısıdır, daha fazlası değildir. Fakat ayakkabıların yıpranmışlığında köylünün zahmetle katlandığı emeği, ayakkabıların ağırlığında köylünün kararlı, yorgun argın yürüyüşü, derisinde toprağın nemi ve zenginliği de yatmaktadır. Bu gereç "yeryüzü"ne aittir ve köylü kadının dünyasında muhafaza edilir (Heidegger, 2008a, s. 159-160).

Gereçsellik ile ilgili bir başka nokta ise gerecin gereçsel varlığını onun kullanılabilirliğinin oluşturmasıdır. Fakat bu kullanılabilirliğin kendisi, gerecin güvenilebilir olmasıdır. Gereç güvenilebilir olmalıdır. Bu sayede gereci kullanan kendi dünyasından emin olur. Bu bağlamda gerecin gereçsel varlığı güvenilebilirliktir (reliability) (Heidegger, 2008a, s. 160). Böylece Van Gogh'un resmi gerecin ne olduğunu açıklar. Van Gogh'un resmi bir hakikati ortaya koyar. Köylü ayakkabıları hakikatin içinde varolur. Bu varolan kendi varlığının saklı-olmamasında, örtük olmamasında açığa çıkar. Yani Yunanca "aletheia" kavramını karşılayan saklı-olmama, hakikat açığa çıkar (Heidegger, 2008a, s. 161). Dolayısıyla Heidegger'e göre sanatın özü şudur: kendini eserde ortaya koyan varolanların hakikati (Heidegger, 2008a, s. 162). Böylece Heidegger'in sanatı bir şey ya da şeysellik meselesi olarak değil, bir hakikat alanı olarak ele aldığı ortaya çıkar.

1.5.2 Eser ve Hakikat

Heidegger'in felsefesinde hakikat, her zaman hakikat-olmayan ile birlikte ele alınır. Hakikat hep bir örtünün kaldırılması ile ortaya çıktığından, saklı-olmama olarak açığa çıkarıldığı anda saklı-olmama dair bir direnç ile hakikat kendini örter. Bu bağlamda sanat bir hakikat meselesi olarak ortaya koyulduğunda, hakikat-olmayandan da, hakikatin örtülmesinden de söz etmek mümkündür. Heidegger'e göre sanat eserinin kökeni sanattır ve sanat, sanat eserinde gerçektir (Heidegger, 2008a, s. 165). Öyleyse

yapılması gereken sanat eserinin fenomenolojik olarak ele alınmasıdır. Fakat bunun için sanat eserinin erişilebilir olması, kendinden başka bağlantılarından arındırılması, ne ise o olacak şekilde karşımızda bulunması gerekir. Heidegger için buradaki sorun, eserlerin koleksiyoncularda, müzelerde bulunması, üzerlerine eleştiriler yapılması, alınıp satılması ve belli bir pazar değeri kazandırılması yüzünden eserin birçok bağlantısının da esere katılmış olması ya da esere ne ise o olarak erişilememesidir. Aynı şekilde örneğin bir tapınak, kendi yerinde, kendi meydanında ziyaret edildiğinde onun kendinden başka birçok bağlantısı da esere dâhil edilmiş olur. Bu ise eserin dünyasını öldürür. Heidegger bu duruma dünyanın-geri-çekilmesi (Weltentzug) ve dünyanın-düşüşü (Welterfall) demektedir (Heidegger, 2008a, s. 166).

Bu dünyanın-geri-çekilmesi ile birlikte eserler artık oldukları gibi değildir. Artık karşılaşılan eserler gelenek ve muhafaza alanındadırlar ve kendi-mevcudiyetleri kendilerinden kaçmıştır. Ortada olan onların eser-varlığı değil nesne-varlığıdır. Fakat eser, eser olarak kendini açtığı alana aittir. Eserin eser varlığı kendini böyle bir açmada meydana getirir ve hakikat ortaya çıkar. Bunun için Heidegger, temsili olmayan bir sanat eserini, bir Yunan tapınağını örnek verir. Ona göre bu tapınak, insan varlığına dair doğum ve ölüm, felaket ve kutsallık, ihtişam ve sefalet, yükselme ve çöküş gibi ilişkileri kendinde toplar. Ayrıca Heidegger bu tapınakta, onun kayalık zeminini, rüzgâra ve yağmura direnişini, ihtişamı ve pırlıtsı ile gökyüzünün genişliğini, gecenin karanlığını görür. Tapınak sayesinde ağaç, çimen, kartal, boğa oldukları gibi görünürler. Heidegger'e göre bu ortaya çıkış ve kendinden yükseliş Yunanca "physis" kelimesi ile karşılanır. Bu aynı zamanda insanın içinde ve üzerinde ikamet ettiği temeli göstermektedir. İşte Heidegger bu temele "yeryüzü" demektedir (Heidegger, 2008a, s. 168).

Bir eser, eser olarak boşluk oluşturur. Bir şey için boşluk oluşturmak açık alanın boşluğunu özgürleştirmek ve onun yapısında onu kurmaktır. Eser, eser olarak bir dünya kurar. Bu, eserin eser-varlığının birinci özelliğidir. İkinci özelliği ise eserin, eser olarak, özünde bir ortaya çıkartma olmasıdır. Bir ürün (Herstellung) ortaya çıkarma durumunda olduğu gibi. Dolayısıyla eser, kendini yeryüzünde kurar ve bu kurmanın sonucu bir

ortaya çıkmadır. Bu bağlamda yeryüzü ortaya çıkartan aynı zamanda da örtendir (Heidegger, 2008a, s. 171).

Yeryüzü ortaya çıkan her şeyi geri taşıyarak örter. Yükselen şeylerin içinde yeryüzü özsel olarak örtme karakterindedir. Bir dünya kurarken eser, yeryüzünü ortaya çıkarır. Bu otoriter/buyurucu tarzda bir ortaya çıkarmadır. Eser yeryüzünü açık bir alana taşır ve orada tutar. Eser yeryüzünün yeryüzü olmasına izin verir (Heidegger, 2008a, s. 172). Fakat yeryüzü özsel olarak bir kendini-kapatma'dır (self-secluding). Yeryüzünü ortaya çıkarmak onu kendini-kapatma olarak açık alana taşımaz. Yeryüzüne dair her türlü açıklama çabası boşa çıkar. Elde sadece teknik-bilimsel, sayısal açıklamalar kalır. Yine de yeryüzü kendini kapatmış olarak kalır. Örneğin bir taş açıklamaya çalıştığımızda onun ağırlığından, parçalarından bahsetsek bile taş örtük kalmaya devam eder. Heidegger'e göre yeryüzünün ortaya çıkarılabilmesi ancak eser olarak başarılabilir. Eser kendini yeryüzüne geri kurar ve yeryüzü ortaya çıkarılır (Heidegger, 2008a, s. 173).

Bir dünya kurma ve yeryüzünü ortaya çıkarma eserin eser-varlığının iki özsel özelliğidir. Bu iki özellik eser-varlığının birliğinde birbirlerine aittir (Heidegger, 2008a, s. 173). Yeryüzü sürekli bir kendini-kapatma, örtme ve gizlemedir. Dünya ise kendini açan bir açıklıktır. Dünya ve yeryüzü özsel olarak birbirlerinden farklı olmasına rağmen ayrılmazdırlar. Dünya kendini yeryüzünde temellendirir, yeryüzü ise dünya boyunca. Dünya herhangi bir şeyin kapalı kalmasına katlanmaz. Yeryüzü ise örtme ve gizleme olarak dünyayı kendi içine girme ve orada tutma eğilimindedir. Dünyanın ve yeryüzünün bu zıtlığı bir çatışmadır (Heidegger, 2008a, s. 174).

Hakikat işte bu çatışmanın içinde vuku bulur. Fakat Heidegger'e göre hakikat, özünde hakikat-olmayandır (Heidegger, 2008a, s. 179). Bunun anlamı hakikatin en altta bir tür hata olması ya da Hegelci bir tarzda diyalektik olarak hakikatin sadece kendi değil aynı zamanda hakikat-olmayan olması değildir. Hakikatin özü, kendi içinde varolanların durduğu ve kendilerini geri kurdukları bir açık alanın kazanıldığı temel çatışmadır. Bu açık alan varolanların ortasında vuku bulur. Bu açık alana dünya ve yeryüzü aittir. Fakat bu bağlamda dünya basitçe açıklığa/kayrana (Lichtung) tekabül eden bir açık alan değildir. Aynı şekilde yeryüzü de basitçe gizlemeye tekabül eden bir kapalı alan

değildir. Heidegger'e göre dünya, içinde gizlemeyi ve kafa karışıklıklarını barındıran tüm kararlarımızı yönlendiren, aydınlığa giden patikalardır. Yeryüzü ise kendini-kapatma olarak yükselen dünyadır ve her zaman bir çatışma içindedir. Yeryüzü dünya boyunca çıkar ve dünya kendini yeryüzünde temellendirir. Böylece hakikat, açığa çıkarma ve gizleme arasındaki temel çatışma olarak vuku bulur. İşte bu vuku buluşun bir yolu da eserin eser-varlığının bir dünya kurma ve yeryüzünü ortaya çıkarma olarak, varolanların bir bütün olarak saklı-olmamaklıklarını ya da hakikatini, çatışmanın kışkırtması ile kazanmasıdır (Heidegger, 2008a, s. 180).

Böylece tapınağın kendisi olarak durduğu yerde, Van Gogh'un tablosunda, hakikat vuku bulur. Bu sayede kendini gizleyen varlık aydınlanır. Bu aydınlatan ışığın parıltısı esere katılır. Heidegger'e göre esere katılan bu parıltı "güzel"dir. Güzellik, hakikatin saklı-olmamaklık olarak ortaya çıktığı yollardan biridir (Heidegger, 2008a, s. 181).

1.5.3 Hakikat ve Sanat

Heidegger'e göre sanat, sanat eserinin ve sanatçının kökenidir. Sanat eserinin esersel karakterini belirleyen ise sanatçı tarafından "yaratılmış" olmasıdır. Eserin yaratılmışlığı ise ancak onun yaratılış süreci olarak anlaşılabilir. Heidegger yaratmayı bir ortaya çıkarma ediminden daha fazlası olarak görür. Çünkü bir zanaatkâr da bir el işi ortaya çıkarır fakat ortaya çıkan bir sanat eseri değildir. Bu noktada Heidegger yine bazı Yunan kavramlarına geri döner. Günümüzde "tekhne" kelimesi sanat ve zanaat için, "tekhnotes" kelimesi ise sanatçı ve zanaatkâr için kullanılır. Fakat Heidegger'e göre "tekhne" sanat, zanaat ya da teknik anlamında değildir. "Tekhne" bir tür bilmedir. Bilme demek görmüş olma, en geniş anlamda görme, mevcut olanın alımlanmasıdır. Bilmenin özü ise Yunan düşüncesine göre varolanların ortaya çıkarılması olarak "aletheia"dır. Varolanların saklılığından çıkarılıp görünüşünün saklı-olmamaklığının ortaya çıkarılmasıdır. Bu anlamıyla "tekhne" bir yapma faaliyetini ifade etmez. Sanatçı aynı zamanda bir zanaatkâr olduğu için değil, fakat ikisi de eser ortaya çıkarma ve gereç ortaya çıkarma olarak varolanları dış görünüş açısından ele aldıkları için "tekhnotes"dirler (Heidegger, 2008a, s. 184).

Dolayısıyla Heidegger “tekhne” kavramını “aletheia” kavramıyla bağlantısında yani hakikat temelinde ele alır. Hakikatin vuku bulması eserde iş başındadır ve bu bağlamda yaratma, bir şeyin meydana çıkmış şey olarak açığa çıkmasına izin vermedir. Eserin eser olması hakikatin olması ve vuku bulması yolu ile olur ve bunların hepsi hakikatin özünde yatar (Heidegger, 2008a, s. 185).

Hakikat, bir varolan olarak kendini gösterip geri çeken, her şeyin içinde durduğu ve her şeyin tutulduğu/verilmediği, böylece bir açık alanın kazanıldığı temel mücadele/çatışma/kavgadır (Heidegger, 2008a, s. 185). Hakikat sadece mücadelenin içinde ve hakikatin açtığı boşlukta kendini kurmasıyla vuku bulur. Çünkü hakikat, “kurma” noktasında açmanın ve gizlemenin zıtlığıdır (Heidegger, 2008a, s. 186).

Hakikat kendini eserde kurar. Hakikat özsel olarak ancak açma ve gizleme arasındaki bu mücadelede dünyanın ve yeryüzünün zıtlığında meydana gelir. Bu mücadelede dünyanın ve yeryüzünün birliği kazanılır (Heidegger, 2008a, s. 187). Bu çatışma, çatışmaların birbirinden koştığı bir yarık oluşturmaz, daha çok kendi ortak temelleri üzerinde bir birliğe doğru taşıyan bir çatlaktır (Riss). Bu çatlığa taşınan varolanda hakikat, kendini bu varolandaki çatışma/mücadele olarak kurar (Heidegger, 2008a, s. 188). Çatlak önce açık alanda ortaya çıkıp yerleşirken, kendini-kapatma ve örtme olarak yeryüzü, bu çatlığı kendine geri taşır. Bu çatlığa taşınan ve böylece yeryüzüne geri kurulan ve yeri sabitlenen çatışmaya Heidegger “Gestalt”¹ demektedir. Eserin yaratılmışlığının anlamı Gestalt’da yeri sabitlenmiş hakikatin varlığıdır. Heidegger’e göre sanat ile zanaatı ayıran nokta budur. Zanaatçının el işçiliği ile yaptığı gereç hakikatin vuku buluşunu direkt olarak etkilemez (Heidegger, 2008a, s. 188-189).

Dünyaya ve yeryüzüne olan bağlarımızın dönüştürülmesi ile eserde vuku bulmakta olan hakikatin içinde kalmaya devam etmek için her zaman yapıp ettiklerimizi, bilmemizi, bakmamızı sınırlandırırız. Bu sınırlandırma eserin yaratılmış olarak, olmasına izin verir. Eseri, eser olmaya bırakmaya Heidegger “eseri koruma” demektedir. Bu tür bir koruma

¹ Almanca “Gestalt” kelimesi fiziksel, biyolojik, psikolojik veya bütünlük bir kavram oluşturan sembolik şeylerin bir toplamını anlatır. Bu toplam kendini oluşturan parçalardan farklı bir kalıp, biçim ya da bütündür. Bu anlamı tam olarak karşılayabilecek Türkçe bir kelime

ile eser, kendini gerçek olarak, yaratılmışlığında ortaya çıkarır (Heidegger, 2008a, s. 191).

Sanatın özü hakikatin eserde kurulmasıdır. Sanat, Gestalt içinde kendini-kuran hakikatin yerinin sabitlenmesidir. Bu ise varolanların saklı-olmamaklıklarının açığa çıkarılması olarak yaratmada vuku bulmaktadır. Eserde kurulma aynı zamanda eser-varlık vuku bulmasıdır. Bu ise koruma ile olur. Böylece sanat, eserdeki hakikatin yaratıcı korunumudur. Dolayısıyla sanat hakikatin oluşu ve vuku buluşudur (Heidegger, 2008a, s. 196).

Dikkat edilmesi gereken nokta Heidegger düşüncesinde hakikatin hiçbir zaman eldeki varolanlardan elde edilmemesidir. Çünkü hakikat, her zaman açık alanın açılması ve varolanların aydınlanması ile vuku bulur ki bu da ancak fırlatılmışlığın projeksiyonu ile olur (Heidegger, 2008a, s. 196).

1.5.4 Sanat ve Şiir

Heidegger'e göre tüm sanat, varolanların hakikatinin vuku bulmasına izin veren şey olması bakımından, aslında şiidir (Dichtung). Sanat eserinin ve sanatçının bağlı olduğu sanatın özü, hakikatin eserde kendini kurmasıdır. Bu varolanların ortasında sanatın, her şeyin genelde olduğundan farklı olduğu bir açık alanın açılması olan şiirsel özünden dolaydır. Fakat Heidegger için şiir, garipliklerin amaçsız bir hayal edilişi, kavramların ve düşlerin uçtuğu bir gerçek-dışı alan da değildir. Şiir, aydınlatan tasarım olarak, saklı-olmamaklık anlamında hakikatin açığa çıkışıdır (Heidegger, 2008a, s. 197).

Heidegger açısından şiir sanatı, sanat alanı içindeki diğer sanat dallarına göre birincil konumdadır. Çünkü diğer sanat alanları da ona göre dil sanatının çeşitleridir. Fakat göz önünde tutulması gereken nokta Heidegger'in dili sırf bir sözsel değiş-tokuş, yazılı ve sözsel ifadeler ile iletişim olarak görmemesidir. Dil kendi başına varolanları varolan olarak ilk defa açığa çıkarır. Dilin olmadığı yerde varolanların varlığı anlamında, varolanların açıklığı yoktur (Heidegger, 2008a, s. 198). Dilin kendisi özsel anlamda şiidir (Heidegger, 2008a, s. 199).

Sanat, hakikatin eserde kurulumu olarak şiiirdir. Heidegger'e göre sadece eserin yaratılışı şiiirsel değildir. Aynı şekilde eserin korunumu, yani kendimizi ortak alanların rutininden çıkarıp eserin açığa çıkardığına taşımamız ve varolanların hakikatinde durmamızı sağlayan eserin kendine özgü etkisi de şiiirselidir (Heidegger, 2008a, s. 199).

Sanatın özü şiiirdir. Şiiirin özü ise korunumda gerçekleşen hakikatin kurulmasıdır. Heidegger kurulmayı üç anlamda kullanır: Bir ihsan/lütuf olarak, temellendirme olarak, başlangıç olarak.

Hakikatin eserde kurulması bir tür harikuladeliği katarken aynı zamanda sıradanlığı da ortadan kaldırır. Bu bağlamda eserde kendini açığa çıkaran hakikat, hiçbir zaman önceden yapılmış/verilmiş bir şey ile türetilemez. Önceden verilmiş/yapılmış her şey eserin gerçekliğinde çürütülür. Sanatın kurduğu şey önceden el altında bulunan bir şeylerle ikame edilemez. Bu anlamda kurma, bir taşma, bir ihsan/lütuf/armağandır (Heidegger, 2008a, s. 200).

Gestalt olarak eserde kendini kuran hakikatin şiiirsel tasarımı hiçbir zaman tanımlanamayan bir boşluğun istikametinde gerçekleşmez. Keyfi bir durum değildir. Dünya ve yeryüzünün temellendirdiği bir temelde yönünü bulur. Kurmanın temellendirme anlamı dünya ve yeryüzü kavramlarının kurmaya temel teşkil etmesidir (Heidegger, 2008a, s. 200).

Hem ihsan hem de temellendirme bir başlangıç karakterine sahiptir. Bu başlangıç bir tür sıçramadır. Fakat başlangıç yine de açılanmamışlığı, sıradanlık ve aşinalıkla olan çatışmayı da içerir (Heidegger, 2008a, s. 201). Ne zaman ki sanat vuku bulur yani ne zaman ki başlangıç vardır o zaman tarih işin içine girer ve tarih başlar. Buradaki tarih de sıradan bir tarih ya da tarih bilimi anlamında kullanılmaz. Sanat tarihtir demek özsel anlamda sanat, tarihi temellendirir demektir (Heidegger, 2008a, s. 202).

1.6 HAKİKAT KARŞISINDA DASEIN

Heidegger felsefesinde hakikat kavramının Yunanca “aletheia” kelimesinin vurguladığı saklı-olmamaklık anlamında kullanıldığı ve hakikatin ortaya çıkarılmasında (örtüsünün kaldırılmasında) birbirleri içinde ve birbirleri boyunca yaşanan, üç temel karşılaşmanın yani dünya-içindeki karşılaşmaların (varolanlarla, diğer Dasein’larla ve kendimizle), ölüm ve hiçlik ile karşılaşmanın belirleyici olduğu gösterilmiş oldu. Bu karşılaşmaların, sonunda hakikati açığa çıkaran süreçlerin başlangıcı olduğu ve Dasein’in dünya-içindeki yaşamını derinden etkileyen, kendini anlamsızlığın/temelsizliğin uçurumlarında bulduğu, kendini ve varlığı anlamaya dönük sorgulamalarında endişe içinde hakikat ile yüz yüze geldiği gösterildi. Hakikat ile yüz yüze gelen Dasein’in bu karşılaşmadan sonraki tavrını belirleyen ise Heidegger’in vicdan ve kararlılık kavramlarının ve hakikatin açığa çıkmasını örten yapı olarak hergünlüğün ve saklılığın ele alınmasını gerekli kılar. Hakikat karşısında Dasein, vicdanın çağrısına kulak verebilir ve kararlı olarak adım atarak kendi özgün varoluşunu tasarlayabilir ya da kararsızlık içinde herkesin tahakkümüne boyun eğerek hergünlüğü içinde özgün-olmayan bir tarzı seçebilir.

Hakikat karşısında Dasein’in tavrının belirlenmesinde, özgün olan-olmayan bir varoluşa yönelmesini belirleyen ya da özgün bir kendiliği açığa çıkaracak diğer bir etmen ise sanat ve özellikle de şiirdir. Sanatın hakikatle karşılaşmadaki belirleyici rolü ve varlığın evi olan dil ile bağlantısı temelinde şiirin etkisi de hakikat karşısında Dasein’in tavrının belirlenmesinde incelenmesi gerekli alanlardır.

Bu bağlamda yapılması gereken öncelikle vicdan ve kararlılık kavramlarının hakikat ile bağlantısının gösterilmesi, dolayısıyla da özgün olma-olmama, hergünlük ve saklılık arasındaki yapıların açığa çıkarılmasıdır. Daha sonra ise hakikat karşısında sanatın etkisi gösterilecektir.

1.6.1 Hergünlük ve Saklılık

Heidegger’de “aletheia” olarak hakikat kavramı, saklı-olmamalık yapısının içinde gizlemeyi/saklamayı da muhafaza eder. Hakikatin asli anlamı açığa çıkarma, örtüsünü kaldırma ise hakikat-olmayan’ın anlamı da gizleme/saklamadır. Hatta Heidegger’e göre bir bütün olarak varolanların saklılığı, hakikat-olmayan anlamında, varolanların ne iseler o olarak ortaya çıkmasından, “varolanları olmaya bırakma”dan bile daha eskidir (Heidegger, 2008a, s. 130). Dasein’in dışta durarak, açıklıkta durarak, varolanların ne iseler o olarak, varlığını anlayabilmesi anlamına gelen “ek-sistent” oluşuna, hakikat-olmayanın içerdiği saklılık/gizlilik anlamlarını işaret eden “in-sistent” oluşu eşlik eder. “Ek-sistent” olarak Dasein “in-sistent”tir (Heidegger, 2008a, s. 132).

Dasein’in “in-sistent” olarak varoluşu onu el-altında-olanlara yöneltir. Fakat Dasein ancak “ek-sistent” olarak “in-sistent” varoluşa sahip olduğundan bu yöneliminden geri döner. Heidegger’e göre bu yönelim ve geri dönüş bir ve aynıdır. İnsanın gizem içinde bu el-altında-olanlara yönelimi, bir şeyden diğer bir şeye doğru geçişi, Heidegger’e göre yanılmadır (Irrtum). İnsan yanılır. Fakat bu insanın basitçe yanılığa sapması değildir. Çünkü “ek-sistent” varoluşu aynı zamanda “in-sistent” varoluşu olmasından dolayı zaten yanılığa yakalanmıştır. Yanılgı insanın zaman zaman içine düştüğü bir şey değildir. O Dasein’in içsel yapısına aittir. Saklılığın unutulmuşluğu yanılgı halini alır. Bu anlamıyla yanılgı, hakikatin özününün karşı-özüdür (Heidegger, 2008a, s. 133).

Saklılığın unutulmuşluğu hepimizin hergünlüğünde hüküm sürmeye devam eder. Dünya-içinde-varolmaya fırlatılmış olan Dasein aslında öncelikle herkesin kamusalılığına fırlatılmıştır. Heidegger herkesin hergünlüğünü bazı fenomenler aracılığı ile açığa çıkarır. Bunlardan birincisi boş konuşmadır (Gerede). Boş konuşma kavramıyla Heidegger’in açığa çıkardığı, hepimizin kamunun yorumlarına tabi olarak, başka Dasein’larla iletişimimizde, söylem içinde dile getirilenlerin aslında ne olduklarını dikkate almayan yapımızdır. Ortalama bir anlayış içinde aslında anlaşılan şey, hakkında konuşulan varolanın kendisi değil, konuşmada-söylenendir (das Geredete) (Heidegger, 2001a, s. 212). Söylem, hakkında konuşulan şey ile olan şey

arasındaki bağlantısını kaybetmiş hatta hiç kazanmamıştır. Bu yüzden de iletişim gevezelik ve dedikodu şeklini almıştır. Bu bağlamıyla boş konuşma, dünya-içinde-varlık yapısına dâhil olur ve onu örter. Bu örtme dünya-içindeki varolanları kapalı bırakır. Kendini boş konuşma içinde tutan Dasein, dünya-içinde-varlık yapısından dolayı dünyayla, aynı zamanda da birlikte-Dasein ve içinde-varlık yapılarıyla olan varlık bağlantısından koparılmış olur. Bu anlamıyla boş konuşma tam bir örtmedir.

Hergünkülüğün örtücü karakterini açığa çıkaran bir diğer fenomen meraklılıktır (Neugier). Heidegger “şuradalık” kavramının anlaşılması için Dasein’in kayranı (Lichtung) olarak içinde-varlık yapısının açılmasını işaret eder. Işığa çıkma, açıkta durma karakteri sayesinde “bakış” gibi bir şey olanaklı olmakta ve bu Dasein’in açıklama karakterini yani anlamayı mümkün kılmaktadır. İşte bu bakışın temel yapısı hergünkülüğe ait özel bir varlık-eğiliminde, “görmeye” doğru bir eğilimde kendini gösterir. Bu eğilime Heidegger “meraklılık” demektedir (Heidegger, 2001a, s. 214). Heidegger’in buradaki yorumu tamamen ontolojiktir ve bilgi esas alınarak sınırlandırılmış yorumlardan daha geniş düşünölmelidir.

Meraklılık öyle bir görme türüyle ilgilenir ki amacı göröleni anlamak değil sadece görmektir. Amacı yeni olanı arayıp bulmak, daha sonra daha yeni olana geçmektir. Bu tür bir görme, bir şeyleri kavramak ya da bilerek hakikatin içinde olma anlamında bir kaygı karakterine sahip değildir. Meraklılık, en yakınında olanlarda “oyalanmama” gibi özel bir karaktere sahiptir. Hep daha yeniyi, yeni karşılaşmaları aramaktadır. Bu oyalanmama içinde meraklılık “kafa dağıtma” ile ilgilenir. “Oyalanmama” ve “kafa dağıtma” fenomenleri üçüncü bir karakteri, bir yerde sağlam durmama, bir yerde ikamet etmeme anlamlarını vurgulayan “kararsızlık” [Aufenthaltslosigkeit] karakterini temellendirir. Meraklılık hem her yerde hem de hiçbir yerdedir. Meraklılık sadece bilmek için bilmeyi sağlamadan öteye gitmeyen, hiçbir yerde kalmayan ve oyalanmadan kendine en yakın olandan daha yenisine atlayarak kafa dağıtan, böylece de Dasein’i kendi kökünden koparan bir yapıdır (Heidegger, 2001a, s. 216-217).

Boş konuşma ve meraklılık fenomenleri saklılığın unutulmuşluğunu açığa çıkaran üçüncü bir fenomeni temellendirir: Müphemlik (Zweideutigkeit). Hergünkülük içinde

başkalarıyla-beraber-olma olarak, hakkında herkesin her şeyi söyleyebildiği bazı şeylerle karşılaşırız. Fakat daha sonra sahici bir anlamada açılan şeyin ne olduğuna dair karar vermek imkânsız bir hal alır. Her şey sahici biçimde anlaşılmış, kavranılmış, dile getirilmiş gibi gözükse de aslında hiç de öyle değildir ve müphemlik hüküm sürmeye devam eder. Bu yapı Dasein'in varlık-olanaklarından hareketle kendini tasarlaması sırasında da geçerlidir. Herkes yapılması gerekenlerin ne olduğunu bilir fakat tam da böyleyken müphemlik iş başındadır ve Dasein'in varlık olanakları kendi gücü içinde boğulup gider. Dasein'in herkes içindeki anlayışı, kendi tasarımları söz konusu olduğunda hep sahici varlık-olanaklarına doğru giden yoldan sapacaktır (Heidegger, 2001a, s. 217-218).

Belirsizlik Dasein'in başkalarıyla-beraber-varlığa fırlatılmışlığında yatmaktadır. Bu yüzden de kendini, kendi varlık-olanaklarına doğru tasarlarken, kamusal yorumlamaların tahakkümünde yanlış yollara sapar. Boş konuşma, meraklılık ve müphemlik fenomenlerinin birbiriyle olan bağlantısı göz önüne alındığında hergünlüğün saklılığı unutturan yapısı açığa çıkar. Hakikat Dasein'in düşmüşlüğü içinde saklı kalır.

1.6.2 Vicdan ve Kararlılık

Hakikat her ne kadar saklı kalsa da Dasein, asli yapısını oluşturan kaygı fenomeni ile dünya-içinde varolanların, diğer Dasein'lerin ve kendisinin hakikati ile karşılaşır. Bu radikal karşılaşmalar sonunda Dasein bir yol ayırımına varır ve yüz yüze kaldığı bu hakikatler karşısında bir seçim yapmaya zorlayan bir çağrı duyar. Tekinsizlik içinde anlamsızlık/temelsizlik uçurumunun kenarında, tam da herkesle beraberken ve kendi varlık-olanaklarını seçme yükü herkes tarafından omuzlarından alınmışken, Dasein kendini herkesten geri almaya (Das Sichzurückholen), özgün bir kendi-olma olanağına çağıran vicdanının sesini (Stimme des Gewissens) duyar (Heidegger, 2001a, s. 313).

Heidegger'in vicdan kavramı teolojik bir tanrı ispatı yorumundan ya da biyolojik bir fenomen olmaktan çok uzaktır. Heidegger'in vicdan anlayışı bir şeyleri anlamamızı yani

açıklamamızı sağlayan, Dasein'ın bulunuş, anlama, düşmüşlük ve söylem yapılarıyla bağlantılı olarak, Dasein'ı kendi en asli varlık-olanaklarına çağırın bir çağrıdır.

Birlikte-olma yapısından dolayı Dasein başkalarını dinleyebilmektedir. Fakat Dasein herkes içinde kaybolmuş ve kamunun boş konuşmaları içerisinde başkalarını dinliyor oluşundan dolayı kendini duyamamaktadır (überhört). Dasein'ın bu kaybolmuşluktan kurtulabilmesi, kendini duyabilmesinin sağlanması için herkesi dinleyen (hinhören) bu yapının kırılması gerekir. İşte böylesi bir anlamayı sağlayacak olan vicdanın çağrısıdır (Heidegger, 2001a, s. 316).

Heidegger'e göre vicdanın çağrısı kendimizin yine kendimize yaptığı ve bizatihi kendiliğimiz üzerine yapılan bir çağrıdır. Bu çağrının dile getirip söylediği bir şey yoktur. Bu çağrının anlattığı bir şey, verdiği bir bilgi yoktur. İçe kapanıp kendi kendimizle yaptığımız bir konuşma da değildir. Fakat vicdanın çağrısı bu anlamıyla esrarengiz ve belirsiz de değildir. Çağrının istikameti gayet açıktır: Dasein'ın en asli kendi-olma olanaklarının öne alınmasıdır. Vicdan böylesi bir çağrıyı sessiz kalma tarzında yapar (Heidegger, 2001a, s. 318). Çağırın dünyasal olarak hiçbir şeyle belirlenemez. Çağırın, Dasein'ın bir tür tekinsizlik içinde, dünyaya fırlatılmışlığında, kendi yurtsuzluğu ve hiçliği ile baş başa kalmış halidir. Çağırın, herkesin hergünlüğü içinde, Dasein'ın hiç de aşına olmadığı yabancı bir ses gibidir. Zaten Heidegger'e göre, endişe içinde, hiçliğe fırlatılmış ve kendi ile baş başa kalmış olan Dasein'dan daha yabancı kimse yoktur (Heidegger, 2001a, s. 321-322).

Vicdanın çağrısı, dünya-içinde varolmanın hergünlü örtük anlamı olarak tekinsizlik içinde, sessiz kalma tarzında, kendimizin kendimize yaptığı, düşmüşlükten çıkmaya, kendi kendimizle baş başa bırakarak kendi özgün kendi-olma olanaklarımızı seçmeye zorlayan bir çağrıdır. Bu bağlamıyla vicdan kendini kaygının çağrısı olarak açıklamaktadır. Heidegger'e göre vicdanın çağrısı, Dasein'ın varlık yapısının kaygı olmasından dolayı ontolojik olarak olanaklıdır (Heidegger, 2001a, s. 322-323).

Dasein'ın tekinsizliğinden çıkıp gelen vicdanın çağrısı, Heidegger'e göre Dasein'ın kendisine "suçlu!" diye seslenmektedir. "Suçlu-olma" (Schuldig sein) sıradan vicdan

anlayışlarında da belirgin biçimde bulunur. Fakat Heidegger'in suçluluk anlayışı, hergünlüğü içinde herkesin “hesap edilir bir şeylere sahip olma/borçlu olma”, “bir şeylerden sorumlu olma” gibi yapıların belirlediği bir suçluluk anlayışından farklıdır. Herkesin kendi üzerine bir suçluluk yüklediği ödev ve yasayla olan bağlantısından da uzaktır. Buna rağmen Heidegger'in suçlu-olma kavramı sıradan anlayışlardakine benzer şekilde bir “değillik” karakteri taşımaktadır. Ona göre suçlu kavramı, bir “değillik”le tanımlanan bir varlığın varlık-temelidir yani bir değilliğin (Nichtigkeit) varlık-temelidir (Heidegger, 2001a, s. 329).

Heidegger'in varlık-temeli kavramıyla vurguladığı Dasein'in fırlatılmış varoluşudur. Dasein her zaman kendi olanaklarının gerisindedir. Dasein hiçbir zaman kendi temelini önünde varolmaz, sadece bu temelden ve bu temel olarak varolur. Kendi temelini üzerinde bir hâkimiyeti/gücü yoktur. İşte bu bağlamdaki değilleme/boşluk fırlatılmışlığın eksistensiye anlamıdır. Fakat bu anlam, el-altında-olmama ya da mevcut-olmama anlamındaki bir “değillik”e işaret etmez. Kastedilen Dasein'in varlık yapısı olan fırlatılmışlıktır (Heidegger, 2001a, s. 330). Çağrı, Dasein'ı varlık-olanaklarını “öne” almaya çağırırken aynı zamanda, fırlatılmış olarak kendi varoluşunun boş temelini anlamak için bu fırlatılmışlığından “geri” çağırır. Vicdanın aynı anda hem öne hem de geriye doğru yaptığı bu çağrı, Dasein'in herkes içinde kaybolmuş kendiliğine geri dönmeye ve varoluşunun boş temelinden hareketle kendini tasarlayarak varlık-olanaklarını öne almasını sağlamaya, kendini anlamaya çağırır. (Heidegger, 2001a, s. 333).

Heidegger'e göre çağrıyı anlamak demek bir vicdana sahip olmayı istemek demektir (Heidegger, 2001a, s. 334). Bir vicdana sahip olmayı istemek, Dasein'in kendi en zati varlık-olanakları içinde, kendini anlamak olarak Dasein'in açılanmışlık karakterinin bir özelliğidir. Bu açılanmışlığı belirleyen Dasein'in endişe içindeki bulunuşu ile kendi suçluluğundan hareketle kendini, kendi varlık-olanaklarına tasarlamasıdır. İşte Heidegger bu özel açılmaya “kararlılık” (Entschlossenheit) demektedir. Açılanmışlık ise açığa çıkarılmışlık, saklı-olmamaklık anlamında eksistensiye olarak asli hakikattir. Heidegger, açılanmışlık (Erschlossenheit) ve kararlılık (Entschlossenheit) kelimeleri arasındaki etimolojik bağlantıyı vurgulayarak kararlılığın

özel bir tür açılmışlık olduğunu ve özgün yapısından dolayı da kararlılık içinde Dasein'in bu hakikatinin en asli hakikat olduğunu söyler (Heidegger, 2001a, s. 343).

Heidegger'de hakikat her zaman saklı-olmamaklık olarak anlaşılır. Kararlılık kavramının Dasein'in en asli hakikati olmasının anlamı da Dasein'i kendine örtük bırakan, kendi vicdanının sesini duymasını engelleyen perdeyi kaldırmasıdır. Böylece kapalı kalan Dasein'in kendi en zati varlık-olanakları açılır. Özgün bir kendiliğin seçilmesi ile Dasein, kendini herkesin içinden "geri" alır ve aynı zamanda kendini "ileriye" doğru fırlatır/tasarlar (entwürfen). Dasein'in temel yapısı, aynı zamanda hakikatle karşılaşmaya götüren temel yapı olan kaygı ve özel bir bulunuş olarak endişe, her zaman hakikatle yüz yüze getiren süreçlere eşlik ederler. Endişe içindeki Dasein hakikat karşısında suçlu-oluşuyla baş başa kalır. Bundan sonra ya özgün bir tarzda kendi-olmayı seçerek kararlı olacak ya da kararsızlık içinde herkesin tahakkümüne boyun eğecek, vicdanının sesini duymazlıktan gelerek düşmüşlük içinde kaybolup gidecektir.

1.6.3 Sanat ve Şiirsellik

Dasein hem hakikatin hem de hakikat-olmayanın içindedir. Dasein'in hakikatle karşılaşmasından ve bu hakikat karşısındaki seçiminden başka, Dasein'i hakikatin içinde tutan ya da tutabilen diğer bir alan ise sanattır. Dasein'in sanatın özünü, hakikatin sanat eserinde kendini kurması olarak görmesi ve böylece sanat eserine hakikati kuran ve açığa çıkararak yaklaşması, onun sanatla hakikat karşısında yeni bir seçim alanını ortaya çıkarır. Sanat bir hakikat meselesi olarak ele alındığında, sanat eserinde vuku bulan hakikat, yeryüzü ve dünya arasındaki zıtlığı ve bu zıtlığın birliğini de açığa çıkarır. Açığa çıkan hem Dasein'in dünyası hem de kendini ifşa edip tekrar kendine geri çekilerek gizlenen yeryüzüdür. Bu açığa çıkma ve gizleme arasındaki mücadelenin eserde vuku bulması anlamında hakikatin ele alınışı, eserin şeyssel varlığının yanında onun eser-varlığının da açığa çıkmasıdır. Eserin eser-varlığı, onun şeyssel özelliklerinden başka alegorik bir alanın, simgesel bir alanın açılmasıdır. Bu açık alanın kendini açmasına izin vererek eserdeki hakikatin kurulması vuku bulur. Artık Dasein sanat eseri ile hakikatin içindedir. Eser, varolanların varlığını, unutulmuş olanı/gizlenmiş olanı

“görünür kılar”. Hakikatin bu türden bir vuku buluşu, harikuladeliğin katılması, aynı zamanda sıradanlığın elimine edilmesidir. İşte düşmüşlüğünde Dasein, hergünlüğü ile herkesin içerisinde kaybolmuşken, hakikat-olmayanın içindeyken, sanat eseri bu sıradanlığı ortadan kaldırarak hakikati açık eder. Bu yüzden Dasein, sanatın bu açımlayıcı özelliğinin bilincinde olarak, sanat eseri ile hakikat ya da hakikat-olmayan karşısında bir seçim yapabilir.

Heidegger varlık ve hakikat konularını her zaman dil temelinde ele alır. Dil varolanların varlığını ilk defa adlandırma ile açığa çıkarandır. Dilin özü de sanatın özü ile aynı şekilde bir mücadeledir. Heidegger’e göre tüm sanat alanları dil sanatıdır ve tüm sanatın özü şiirdir (Heidegger, 2008a, s. 199). Dasein’ı herkesin tahakkümündeki rutininden çıkararak hakikatin içinde durmasını sağlaması da sanatın şiirselliğidir. Bu anlamda ele alındığında sanat, dünya ve yeryüzünün temellendirdiği, Dasein’in tarihselliğinden hareket eden ve böylece de yeni bir başlangıç, bir sıçrama olan, el-altında-olan ya da mevcut-olan hiçbir şey ile ikame edilemeyecek bambaşka bir hakikati veren bir lütuf/ihsandır. Dasein, sanatın bahsettiği bu açık alanda hakikat içinde kalabilir ya da hergünlüğüne geri döner.

Varolanların varlığında durmaya götürmesi açısından ele alındığında sanat, hakikati, varolanların varlığını açımlayan ya da Herakleitos’un ifadesi ile “logos’un sesini” duyuran olarak yorumlanabilir. Heidegger’e göre logosun kendini açtığı yerde telaffuz edilen bir ses, bir sözcük olabilir. Fakat logosu kavrayamayanlar ne işitebilirler ne konuşabilirler (Herakleitos, Fragman 19). İşte varolanın varlığında durmaya götürülenler, logosu kavrayabilenler, söze hâkim olanlar, Heidegger’e göre şairler ve düşünürlerdir. Şiir ya da şairane düşünme, logos’a kulak vermeyen, onu kavrayamayanlardan - Herakleitos’un tabiri ile eşekler ve köpekler- (Fragman 9 ve 97) ayırt edicidir (Heidegger, 2008c, s. 39). Bu bağlamda bakıldığında sanat ya da şiirsellik, Dasein’a hergünlüğü düşmüşlüğünden çıkma ve varlığın çobanı olarak hakikatin içinde kalma olanağı verir.

2. BÖLÜM: BADIOU'DA HAKİKAT

2.1 FELSEFE, KRİZ VE HAKİKAT

“...felsefenin hasta olduğuna şüphe yok...” (Badiou, 2006a, s. 22)

Neredeyse tüm felsefesini bir Heidegger eleştirisi üzerine inşa eden Badiou için Heidegger düşüncesinin temelinde yer alan, varlığın unutulmuşluğundan kaynaklanan Platon sonrası kriz teması da sorunlu ve itiraz edilmesi gereken bir noktadır. Badiou, “eklentilere” (suture) teslim edilmiş felsefi anlayışın sorunlu olduğundan ve aşılması gerektiğinden şüphe etmez. Fakat öncelikle yapılması gereken, felsefeyi böylesi bir acziyetten ve kriz düşüncesinden kurtarmak, dolayısıyla da “sona gelmiş”, “aşılması gereken” bir felsefe veya metafizik anlayıştan vazgeçerek, “felsefenin arzusunu” ayakta tutmaktır.

Badiou temel eseri *Varlık ve Olay*'ın daha ilk cümlelerinde felsefenin küresel durumunun analizine üç esas varsayım ile başlar. Bunlardan birincisi Badiou'nun yukarıda belirttiğimiz Heidegger eleştirisi temelindeki felsefesinin ilk ipuçlarını vermesi açısından özellikle dikkat çekicidir: “Heidegger, filozofluğu evrensel olarak kabul edilen son filozoftur.” İkinci varsayım, matematikteki, mantıktaki ve Viyana Çevresi'ndeki gelişmeleri takip eden özellikle Amerikan düşünce programlarının, düşünce için bir paradigma olarak bilimsel rasyonalite figürünü korumayı başarmış olmalarıdır. Üçüncü olarak ise Marx ve Lenin'den Freud ve Lacan'a uzanan bir post-Kartezyen özne öğretisinin ortaya çıkmasıdır (Badiou, 2010a, s. 1). Bu üç varsayım aynı zamanda felsefenin günümüzde üç yönelimin etkisi altında olduğunu da işaret eder. (1) Alman romantizminden kaynaklanan “yorumbilgisel” yönelim ki en ünlü isimleri Heidegger ve Gadamer'dir. (2) Viyana Çevresi ile birlikte doğan “analitik” yönelim. Bu yönelimle irtibatlı başlıca isimler ise Wittgenstein ve Carnap'tır. (3) “Postmodern” yönelim ki en aktif isimleri Derrida ve Lyotard'dır (Badiou, 2006a, s. 14).

Badiou, felsefenin günümüzdeki bu üç yöneliminin biri olumlu diğeri olumsuz iki ortak noktasını tespit eder. Olumsuz olarak bu üç yönelim, metafiziğin sonunu ilan eden, bir

“son”, “kapanma”, “nihayete erme” teması barındırır ve hakikat fikri yerine anlamların çoğulluğu fikrini ikame eder. Olumlu olarak ise merkezi yer “dil” meselesine verilmiştir. Dolayısıyla felsefeyi etkisine alan bu üç yönelim hakikat metafiziğinin imkânsızlaşmış olduğunu ilan eder ki buna göre felsefe de artık bir hakikat arayışı değildir. Dilin anlam sorunu felsefenin merkezi yerindedir ve bu yüzden de hakikat sorununun yerini anlam sorunu almıştır (Badiou, 2006a, s. 16-17).

Felsefe için “ölüm”, “son” gibi söylemlerin kullanılması artık felsefenin alanı içinde sayılamayacak olan alanların ilan edilmesi anlamına gelir. Badiou, felsefecilerin artık felsefenin dolduramadığını ilan ettikleri bu yeri, felsefenin ilgi alanlarından birinin doldurabilmesi için dolambaçlı yollar arayışına düştüklerini söyler. Filozofların sözde alçak gönüllü tavırlarıyla, tarihsel ve kolektif entelektüellik görevlerini ihmal etmelerinin sonucu olarak, yirminci yüzyılın büyük kıyımlarının dahi kabahatini üstlenmelerini ise kabul etmez (Badiou, 2005a, s. 16-17). Badiou’ya göre böylesi bir radikal çıkmazdan bahsetmek, alçak gönüllü bir tavır değildir, bilakis büyük bir kibir içerir (Badiou, 2005, s. 19).

Bu kibirli felsefi yönelimler hakikat kategorisini görmezden geldikleri ve böylece bugünün dünyası karşısında anlamın çok değerliliği dışında bir şey bırakmadıkları sürece, “felsefe para ve malumat ticaretine tabi bir dünyanın kendisine yönelttiği meydan okumaya asla karşılık veremeyecektir”. Bu yüzden hakikat kategorisi yeniden inşa edilmelidir (Badiou, 2006a, s. 19).

Badiou’ya göre felsefe her zaman var değildir. Bu felsefenin bir başlangıcının olması gerektiğine işaret eder. Felsefenin varoluş tarzı zamanda ve uzamda süreksizliktir (discontinuité). Bu yüzden de felsefe koşullara bağlıdır. Bu koşullar “uzun sürede tanınabilir ve düşünceyle ilişkisi görece değişiklik göstermeyen usullerdir”. İşte bu değişimin ismi “hakikat”tir (Badiou, 2005a, s. 21). Badiou’ya göre, felsefenin dört koşulu vardır: Bilim, sanat, siyaset ve aşk. Bu koşulların birlikteliği felsefenin koşuludur ve içlerinden birinin eksik olması felsefenin dağılmasına yol açar. Bu bağlamda felsefenin koşulu, hakikatlerin tanıtlanabildikleri düzenlerin her birinde ortaya çıkmasıdır (Badiou, 2005a, s. 23-24).

“Felsefenin özgül işlevi, hakikat usullerine (procedures) hareket noktası işlevi gören olayların adlandırılmasının ikamet ettiği bütünlüğe bir kavramsal uzam önermektir. Felsefe tüm fazladan-isimleri bir araya toplamayı amaçlar. Felsefe, düşüncede, düşünceyi koşullandıran usullerin (procedures) birlikte mümkün olabirlik (compossible) niteliğini ele alır.” (Badiou, 2005a, s. 26)

Bu açıdan bakıldığında Badiou’ya göre felsefenin tek sorunu hakikat sorunudur. Felsefe hakikatleri üretmez fakat bu hakikatlerin bütünlüğüne bir erişim kipi, türeyimsel usullerin birlikte-mümkün-olabirliklerinin düşünüldüğü kavramsal bir uzam/bölge (site) sunar. Bu bağlamda felsefe hakikati dile getirmez, onu bağlamsallaştırır (Badiou, 2005a, s. 26-27).

Badiou felsefenin hasta olduğundan şüphe etmez fakat bu ölümcül bir hastalık da değildir. Bu hastalığın iki sebebi vardır. Birincisi, felsefenin hakikatin yerini alan anlamların uyuşmazlığı sorununa takılıp kalması ve kendisi de dâhil olmak üzere tarihsel bir karamsarlıktan mustarip olmasıdır (Badiou, 2006a, s. 22). Aslında mesele, felsefenin koşulları olarak gördüğü hakikat usulleri (sanat, bilim, politika, aşk) arasında bir geçiş ya da bir entelektüel dolaşım imkânının kısıtlanmış olmasının, felsefenin “askıya alınmasına” yol açacağı düşüncesidir. Bu engelleme nedenini bir birlikte-mümkün-olabirlik uzamı oluşturmak yerine felsefenin işlevlerini onlardan birine devretmesi ve düşüncenin bütünü tek bir türsel usule bırakmasıdır. Bu durumu Badiou, teyelleme (suture) olarak adlandırır (Badiou, 2005a, s. 49).

Badiou’ya göre özellikle 19. Yüzyılda felsefe, büyük ölçüde teyellemelerin egemenliği altındadır ve bir gerilemeye maruz kalmış gibidir. Bu dönemden sonra pozitivist düşünce bilimin, Marksist düşünce politikanın (daha sonraları “bilimsel” sosyalizm ve Stalin’in diyalektik materyalizmi ile bilimin ve politikanın kesiştiği bir teyelleme) egemenliği altında kalmıştır. Özellikle Nietzsche ve Bergson’dan sonra Heidegger’le birlikte, felsefeyi sanata teslim etmeye dayanan anti-pozitivist ve anti-Marksist çaba doruk noktasına ulaşmıştır. Bu bağlamda Heidegger’in teknikle ilgili eleştirisi ve metafiziğin dolayısıyla da felsefenin aşılması için şiirselliği öne çıkaran nostaljik tavrı Badiou’ya göre bir “sızlanmadan” öte bir şey değildir (Badiou, 2005a, s. 41). Badiou “teknik çağdaki” bu nihilizm eleştirisine ancak Marksist bir perspektifte katılır. Badiou’ya göre sermayenin egemenliğinde kaldığından teknik daha yeterince

ilerleyememiştir bile. Marx'ın burjuvazinin “kutsal”ı boğduğunu ilan ettiği noktada (Marx, 1998, s. 119) Badiou da “sermayenin kutsallaşmış temsillerin hepsinin genel çözümdürücüsü” olduğunu söyler (Badiou, 2005a, s. 44). Fakat bu kutsal-dışı haline gelmenin nihilist olduğu anlamına gelmez. Aksine bu Badiou'ya göre gerekli bir koşuldur ve nihilizmin sebebi “kutsalın alıkonulmasında” ve her türlü “sahte-bağda” saklıdır (Badiou, 2005a, s. 45-46). Ayrıca bilimi sanki teknikle aynı düzene aitmiş gibi düşünmeye konu etmek de hiç de uygun değildir. İşte bu yüzden felsefe alanı, “kutsala, mevcudiyet saplantısına, şiirin anlaşılmasız hükümlerine dair boş nostaljilere, kendi meşruiyeti hakkındaki şüpheye” bırakıldığı için “askıya alınmış” olduğunu düşündürmektedir (Badiou, 2005a, s. 46-47).

Dolayısıyla felsefe ya bilimin ya politikanın ya sanatın hatta Levinas'la birlikte aşkın hizmetkârı haline gelmiştir (Badiou, 2005a, s. 55). Felsefenin bu şekilde türeyimsel usullerden birine teyellenmesi felsefeyi dağıtmaktadır. Badiou'ya göre birlikte-mümkün-olabilirliği (composable) sağlayamayan felsefenin “arzusu” ayakta tutulamaz ve felsefe dağılır. Badiou felsefenin arzusunun dört boyutu olduğunu söyler. Felsefe isyan, mantık, evrensellik ve risk unsurlarını barındırmalıdır. Badiou'ya göre öncelikle felsefe “adaletsizliğin karşısına, dünyanın ve hayatın içinde bulunduğu kusurlu halin karşısına düşünceyi çıkarır” (Badiou, 2006a, s. 11). Bunun için ise yeni bir “mantık” önerir ve bunu belli bir “evrensellik” çerçevesinde “risk” olarak yapar.

Felsefe isyan etmelidir. Badiou için düşünme, “dünyanın mevcut haliyle yüz yüze geldiğinde bir hoşnutsuzluğa kapılmıyorsa felsefe de olamaz”, yani felsefe temelde bir “isyan” boyutu içermelidir. Fakat günümüzde “Batı” kendi dışındakileri “köleliğe ve viranlığa batmış” olarak görmektedir ve kendini bir özgürlük adası olarak tanımlamaktadır. Öyle ki böyle bir ortamda özgür olmak için isyan etmek de gerekmez (Badiou, 2006a, s. 12).

Badiou'ya göre felsefenin mantık boyutu da mantık dışı bir iletişim rejimine teslim olmuş olduğundan güçlü bir baskı altındadır.

“İletişim, kopuk kopuk imgelerden, sözlerden, beyanlardan ve yorumlardan oluşan, kabul edilmiş ilkesi de tutarsızlık olan bir evren iletişimdir. İletişim her ilişkiyi, kendi akışıyla önüne

katıp sürüklediği unsurlar arasında çözüdüren kararsız bir yan yana koyma işlemi içinde her türlü ilişkiyi ve her türlü ilkeyi gün be gün bozuyor. Şu daha da can sıkıcı belki: Kitle iletişimi dünyayı bize bellekten yoksun bir gösteri/seyirlik olarak, yeni imgelerle yeni sözlerin daha biraz önce gösterilip söylenmiş olan imgelerle sözleri örttüğü, sildiği ve unutulmuşu terk ettiği bir gösteri olarak sunuyor.” (Badiou, 2006a, s. 12-13)

Bu noktada Badiou'nun günümüzde felsefenin mantık boyutunu baskılayan güçlü iletişim rejimi eleştirisi ile ontolojik çerçevede Heidegger'in “hergünkülüğün” temel karakterlerini verdiği (boş konuşma, meraklılık, müphemlik) Dasein'in Herkes (Das Man) ile ilişkisi arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Her ne kadar Badiou Heidegger'i nihilist bir bakış içinde kalmakla ve sonunda da felsefeyi sanata ya da şiirin hegemonyasına teyellemekle suçlasa da kitle iletişimi açısından Dasein'in/Özne'nin mevcut tahakküm karşısındaki pozisyonunu benzer şekilde çözümlemektedir. İletişim “kopuk kopuk imgelerden, sözlerden, beyanlardan” oluşur tıpkı Heidegger'in “Gerede” kavramıyla anlatmaya çalıştığı, birbirimiz ile ilişkimizin, söylem içinde dile getirilenin aslında dikkate alınmadığı bir “tutarsızlık” ve Varlık'la bağlantısını kaybetmiş bir gevezelik halini aldığı tespitinde olduğu gibi. Herkes'in yorumlarına tabi bir tutarsızlık ve müphemlik evreni içinde “her ilişkiyi çözüdüren” iletişim, “yeni imgelerle, yeni sözlerle” biraz önceki yeniyi silip bir başka yeniyi göstermektedir. Badiou iletişimin, Heidegger'in “meraklılık” (Neugier) fenomenindeki gibi, bir yeni arayıp bulan sonra da başka bir yeniyeye yönelen, bilmek ya da kavramak karakterlerine sahip olmayan yapıya benzer şekilde “unutulmuşu terk edilen” (varlığı örten) bir gösteri sunduğunu söyler. Bu bağlamda Heidegger ve Badiou'nun ortak bir pencereden baktıkları günümüz dünyası, felsefenin mantık boyutuna, iletişim rejimi içinde güçlü bir baskı uygulamaktadır.

Ayrıca günümüz dünyası felsefenin evrensellik boyutunu da her konuda uzmanlaşmış ve parçalı bir hale getirerek, her türlü düşünme için geçerli olabilecek şeyleri algılamayı güçleştirecek şekilde baskılamaktadır. Ayrıca son olarak dünyamız güvenlik hesapları ile o kadar meşguldür ki kimse riskli kararlar almaktan yana değildir. Felsefenin arzusunun dört boyutu, mal mülk hükümranlığınca, iletişim hükümranlığınca, teknik uzmanlaşma ihtiyacı ve güvenlik hesapları yapma zorunluluğunca engellenmektedir (Badiou, 2006a, s. 13).

Badiou'nun felsefeye dair temel tezlerinden biri de, felsefenin bir tanımının olduğu ve bu tanımın Platon'dan beri felsefe ile felsefe olmayan arasında, dolayısıyla filozof ile

sofist arasında ayırım yapmayı mümkün kıldığıdır (Badiou, 2005a, s. 109). Badiou'ya göre felsefe öncelikle yeni problemlerin icat edilmesidir. Gerçek bir filozof kendi adına önemli problemlerin kararını veren ve herkes için yeni problemleri ortaya koyan kişidir. Filozof yeni problemlerin icat edilmesi için gereken işaretlere müdahale eder (Badiou-Žižek, 2009, s. 1). Badiou, bu tür bir müdahalenin konusu olan, felsefi sorumluluğun yüklenildiği “felsefi durum” kavramını açıklamak için üç örnek verir. Birincisi Platon'un *Gorgias* diyalogundaki Sokrates ile Kallikles arasındaki tartışmadır. Bu diyalogda mutlu bir adamın Kallikles'in söylediği gibi bir tiran mı, yoksa Sokrates'in söylediği gibi adil bir adam mı olacağı, bir tartışmadan çok Sokrates ile Kallikles arasındaki bir yüzleşme/meydan okumadır. Burada felsefenin görevi bize seçim yapma zorunluluğu göstermesidir. Ya Sokrates'ten yana ya da Kallikles'ten yana olmak zorunda olduğumuz bir karar verilmelidir. Bu örnekte felsefe, bir seçimi, bir karar olarak düşünmek zorundadır (Badiou-Žižek, 2009, s. 3).

İkinci örnek Roma istilasına direnen Arkhimedes'in General Marcellus'un kendisini görmek istediğini ileten asker karşısındaki tavrıdır. Arkhimedes denizin kenarında, kumların üzerinde matematiksel bir problem hakkında hesaplamalar yaptığı sırada, General Marcellus'un çağrısını iletmeye gelen askerin söylediklerine kulak asmaz. Arkhimedes çağrısını tekrarlayan askere ilgisiz kalır hatta “bırak da tanıtılmamı bitireyim” der. İyice öfkelenen asker sonunda Arkhimedes'i öldürür. Badiou'ya göre bu örnek hakikatler ile güç arasında “ortak ölçüsü” olmayan bir “mesafe”nin bulunduğunu göstermektedir. Felsefenin görevi bu mesafeye ışık tutmaktır (Badiou-Žižek, 2009, s. 5).

Üçüncü örnek Japon yönetmen Mizoguchi'nin *Çarmıha Gerilen Âşıklar (Crucified Lovers)* filmidir. Filmde, genç bir kadın küçük bir atölyesi olan dürüst bir adamla evlenir fakat kocasını sevmemektedir. Kocasının çalışanlarından olan genç bir adama âşık olur. Fakat bu durumun toplum nezdinde cezası ölümdür. Dürüst ve karısını seven kocanın tüm çabalarına rağmen, kaçan âşıklar yakalanır ve işkence edilir. Yakalanmış oldukları sahnede âşıkların yüzünde bir gülümseme vardır. Badiou'ya göre bu gülümseme adeta şunu ilan etmektedir: “Aşk ölüme direnendir”. Bu örnekte yine ortak ölçüsü olmayan ilişkisiz bir ilişkiyle, aşk olayı ile yaşamın sıradan kuralları arasındaki

ölçülemeyen bir ilişkiyle karşılaşırız. Felsefe bu noktada olayı düşünmek zorunda olduğumuzu söyler. İstisnayı düşünmek zorundayızdır (Badiou-Žižek, 2009, s. 7).

Bu bağlamda felsefenin görevi seçimle, mesafeyle ve istisna ile ilgilenmektir. Felsefi bir kavram, seçim (ya da karar), mesafe (ya da boşluk) ve istisna (ya da olay) problemleri arasında bir bağ kurar. Felsefe paradoksal ilişkiler, kırılmalar, kararlar, mesafeler, olaylar olduğu için vardır (Badiou-Žižek, 2009, s. 9). İşte ilişkisiz bir ilişkinin olduğu, ortak ölçüsü bulunmayan ve bu yüzden de sonuçları bir seçimi, bir mesafeyi ve bir istisnayı üreten durum felsefi bir durumdur. Ancak bu koşullar altında “felsefi sorumluluk” anlam kazanır (Badiou-Žižek, 2009, s. 12).

Öyleyse felsefeyi günümüzdeki baskıdan, teyellemelerden kurtarmak ve felsefeyi felsefe olmayandan ayırt etmek, herkes için yeni sorunlar icat etmek, felsefenin seçimle, mesafeyle, istisna ile olan bağı kurmak ve temel sorun olan hakikat sorununa geri dönmek zorunludur. Bunun yolu da Badiou’ya göre “Kartezyen meditasyona doğru fazladan bir adım atmaktır” (Badiou, 2005a, s. 67). Bu yeni bir özne öğretisi olacaktır. Bu özne evrensel değil tekil olacaktır, çünkü her zaman özneyi bir hakikat olarak kuran bir olay olacaktır (Badiou, 2006a, s. 25). Dolayısıyla Badiou felsefenin mevcut durumu karşısında bir olay felsefesi önermektedir. Bu durumda yapılması gereken, hakikatin merkezi konumda olduğu bu olay felsefesinin hakikati ele alışıma açıklığa kavuşturmasıdır. Bunun için ise öncelikle Badiou’yu olay düşüncesine vardırın varlık anlayışının hakikat ile olan bağlantısı incelenmelidir.

2.2 VARLIKTAN OLAYA

Badiou için hakikat bir olay ile başlayan sürecin adıdır. Duruma eklenen bu olay ile karşılaşan öznenin, durumu olaya göre düşünerek hareket etmesi -olaya sadakat göstermesi- ile durum içinde ürettiği şey hakikattir. Bu yüzden Badiou’nun hakikat kavramı ancak olay kavramı ile olan bağlantısında incelenebilir. Badiou bir olay felsefesi önermektedir ama yukarıda da belirtildiği gibi onun açısından felsefenin kendisi koşullara bağlıdır. Felsefe ancak bu koşullar altında üretilen hakikatleri yakalar. Bu bağlamda bakıldığında kadim “varlık olarak varlık” sorusunun muhatabı da felsefe

değil bu koşullardan biri olan bilimdir (Badiou, 2005a, s. 17). Koşullara bağlı bir felsefe anlayışı bu sebeple felsefe ile ontolojiyi birbirinden ayırmayı gerektirir. Badiou’yu felsefe tarihi içerisinde özgün bir konuma oturtan da bu radikal belirlemidir. Žižek’e göre “Badiou’nun kurduğu teorik yapının temel eksenini -en önemli eserine verdiği addan da anlaşılacağı üzere- Varlık ve Olay arasındaki uçurumdur” (Žižek, 2012, s. 155). İşte bu “uçurumun” analizini yapan Badiou, özgün bir ontoloji önermektedir. Felsefeden ayrı olarak bu ontoloji, ancak “varlık olarak varlık” sorusunu konu edinen yegâne bilim olan matematik ile olanaklıdır. Eğer hakikatler, olay ile bağlantısında ele alınacaksa, Badiou’nun “olay”a nasıl vardığının, olayı varlıktan hareketle nasıl matematiksel bir temele dayandırdığının da gösterilmesi gerekir. Badiou’nun varlıktan olaya, olaydan da hakikate ulaşacak felsefi düşüncenin hareket noktası ise matematiği ontoloji olarak ortaya koymasındır.

2.2.1 Ontoloji Olarak Matematik

Badiou felsefe tarihi içerisinde matematiğe yaklaşım konusunda egemen olan birbirinden tamamen farklı iki tarz olduğunu öne sürer. Buna göre “küçük tarz” olarak belirlediği yaklaşım, matematiği felsefi incelemenin bir nesnesi olarak inşa eder. Matematik bu yaklaşım açısından felsefi bir uzmanlık alanı içinde yardımcı/alt bir role sahiptir. Bu tarz, matematiğin ontolojik egemenliğini çözümlenerek, onu “matematiğin felsefesi” olarak adlandırılan akademik bir uzmanlığa hapseder (Badiou, 2004, s. 3).

Oysaki “büyük tarz” bundan tamamen farklıdır. Büyük tarz, matematiği, felsefenin bir şeyleri aydınlatabilmesi için bir gereklilik olarak görür (Badiou, 2004, s. 7). Örneğin matematik Descartes’ta felsefe için kesinlik paradigması sağlar (Badiou, 2004, s. 8); Spinoza’da matematik, evrensel olarak kavranabilen ve “düşünemeyeceğimiz bir şey var” maksimi ile özetlenebilecek bir batıl inancı yıkar (Badiou, 2004, s. 8); Kant’a göre, bilime giden yolun başlangıcı, mutlak tarihsel tekilliğe eşit, bir kez açıldığında zamanda ve uzamda yolu sonsuz olan, ampirik ve formal olmayan bir bilgi alanıdır (Badiou, 2004, s. 9); Hegel’de “sonsuzluk” hem spekülasyon felsefenin hem de matematiğin ortak temel kavramıdır (Badiou, 2004, s. 10); Platon için ise matematik *doksayı* ve sofistiktir (Badiou, 2004, s. 12).

Badiou felsefe ve matematik arasındaki ilişki açısından birbirinden farklı üç modalite tespit eder. Birinci modalite, matematikte “ilk ilkeleri” veya varlık ve hakikate dair bilgiyi düşünebilmek için gerekli yeteneği görür. Felsefe ve matematik arasındaki bu ilişki “ontolojik modalite”dir. İkinci modalite, matematiği bölgesel bir disiplin olarak ele alır ve genel olarak bilme için bir alan olarak görür. Felsefe matematiğin bu bölgesel karakterinin hangi temellere dayandığını inceler. Bu “epistemolojik modalite”dir. Üçüncü bakış ise felsefeye uygun sorular ya da sorgulamalar ile matematiği tamamen bağlantısız olarak ortaya koyar. Bu bakışa göre matematik dil oyunlarının bir kaydı, bir formal tip, tekil bir gramerdir. Matematik herhangi bir şey *düşünmez*. Badiou bu modaliteyi ise “eleştirel modalite” olarak adlandırır. (Badiou, 2004, s. 21).

Badiou matematiğe “büyük tarz”da yaklaşan kendinden önceki filozoflara paralel şekilde düşünür ve matematiği “ontolojik” bir modalite içinde ele alır. Matematik, felsefi bir uzmanlık değil, varlık ve hakikati konu alan ontolojinin kendisidir. Bu açıdan bakıldığında Badiou’nun, Heidegger’in metafiziğin (dolayısıyla da felsefenin) krize girmesine sebep olan düşüncenin ortak belirleyici noktası olarak matematiği görmesi (Heidegger, 2010, s. 24) ile tamamen karşıt bir pozisyonda olması beklenir. Fakat Badiou *Varlık ve Olay*’da “Heidegger ile birlikte, felsefenin yalnızca ontolojik soru temelinde yeniden-belirlenebileceği düşüncesini sürdüreceğini” yazar (Badiou, 2010a, s. 2). Hatta Badiou, Heidegger’in felsefeyi varlık sorusuna bağlamasına ve felsefe tarihini bu sorunun unutulmuşunun tarihi olarak adlandırmasına minnettar olduğunu söyler (Badiou, 2004, s. 39). Burada bir tezat varmış gibi görünür. Fakat bu, Badiou’nun düşüncesinin temel kavramlarından biri olan varlığın, Heidegger’in felsefesinin anahtar kavramı olduğu ve felsefenin yeniden-belirlenmesi için Badiou’nun Heidegger ile ortak bir felsefi zeminden hareket ettiğini göstermektedir. Badiou da Heidegger gibi varlıktan, varlık sorununun önceliğinden hareket etmektedir. Sorun ontolojiktir ama ontolojinin konumu açısından Badiou, Heidegger’in düşüncesinin çok uzağındadır. Badiou’ya göre, varlık sorusunun araştırılabileceği yegâne ontolojik alan matematiğin kendisidir. Çünkü matematik, ontolojidir. Bu anlamda Badiou’nun Heidegger eleştirisi, Heidegger’in Nietzsche eleştirisi ile paralellik gösterir. Heidegger için Nietzsche, Badiou için ise

Heidegger, metafiziğin aşılması açısından yeterince ileri gidememiş, gereken adımı atamamıştır (Feltham, 2008, s. 89).

Badiou özellikle sonsuz kavramının ele alınışı açısından, Romantik felsefe olarak adlandırdığı düşünceyi eleştirmektedir. Romantik felsefe (özellikle Hegel), hiçbir momentte, matematiği düşünce için bir koşul olarak ortaya koymamıştır (Badiou, 2004, s. 22). Aksine, sonsuzu bir “Açık” içinde, yani hakikatin saklı-olmamalık anlamı içerisinde kalarak ve Dasein’in olanakları açısından ele almış, sonsuzu sonlunun tarihselliği ufkuyla bağlantılılandırmıştır. Çünkü felsefe ve matematiğin iç içe geçmiş yapısının çözümlenerek ayrıştırılması amaçlanmıştır. Örneğin Badiou, Romantik felsefe içerisinde gördüğü Carnap ve Heidegger’in hiçbir şey konusunda aynı düşünmediklerini, fakat metafiziğin sonlandırılması konusunda mutabık olduklarını söyler. Çünkü her ikisi için de metafizik, felsefenin klasik çağını işaret etmektedir, yani felsefe ve matematik karşılıklı olmalarına rağmen iç içe geçmiş durumdadırlar. Bu açıdan her ikisi de Romantik ayrıştırma bakışı içinde, felsefe ve matematiğin iç içe geçmiş yapısını çözmeyi amaçlar. Şu farkla ki, Carnap bilimsel işlemleri saflaştırmayı, Heidegger ise bilimin karşısına şiirsel bir düşünce yolu koymayı amaçlamaktadır (Badiou, 2004, s. 23).

Badiou için Romantik felsefenin ya da felsefe ve matematiğin iç içe geçmişliğini ayrıştırıcı düşüncenin tehlikesi, hem sonsuzu sonlunun hâkimiyetine hem de çokluğu Bir’in hâkimiyetine bırakmasıdır. Hatta böylesi bir ayrıştırmanın yapılması Nietzsche’nin “Tanrının ölümü” ilanını dahi etkisizleştirmektedir. Bu bakış, sonsuzu sonlunun zamansallığında “Açık” hale getirmektedir ve bu da sonsuzu tarihe, dolayısıyla da Bir’e minnettar bir pozisyonda bırakmaktadır. Badiou’ya göre sonluluk, varoluşun en üst belirlenimi olarak kaldığı sürece Tanrı ayakta kalmaya devam edecektir. Bu açıdan düşünüldüğünde, Heidegger’in matematiği dışarıda bırakarak ilan ettiği “bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir” söylemi, üstü kapalı bir Tanrı düşüncesini muhafaza etmeye devam eder (Badiou, 2004, s. 26).

Felsefe ve matematik arasındaki bağlantısızlık Romantik bakış açısından “sonsuzun yerleştirilmesi” olarak sürdürülür. Sonsuz, sonlunun tarihselliği içinde kalan bir

zamansallaştırma içine yerleştirilir. Hâlbuki Badiou'ya göre, çağdaş matematik açısından sonlu, sonsuzdan çıkarılır. Bu bağlamda Badiou'nun radikal söylemlerinden biri devreye girer: “Bizler tüm çoklu-durumlar gibi sonsuzuz ve sonlu denen şey bir kelime boşluğunu dolduran bir tür soyutlamadır” (Badiou, 2004, s. 36).

Badiou, felsefeyi bilimden dolayısıyla da matematikten ayırır. Matematik bir bilimdir, “varlık olarak varlık” sorusunun muhatabı olabilecek tek bilimdir. Felsefe, bilimin yaratacağı hakikatleri kavrayacak, gösterecek, dile getirecektir. Felsefeyle matematiğin bağlantısına bu anlamda bakılmalıdır. İşte bu yüzden matematik ve felsefe yeniden iç içe geçirilmeli ve hakikatin olaysal felsefesi kurulmalıdır. Ancak bu şekilde mitlerin gücü yok edilebilir. Sonuçta Badiou'ya göre sonsuz çokluktan başka bir şey yoktur. Tek bir durma noktası vardır, o da sunum içerisinde hiçi sunar. Bu durma noktası ise Bir değil Boşluk'tur. “Tanrı sunumun kalbinde ölmüştür” (Badiou, 2004, s. 37)

Heidegger'in varlığın unutulmuşu olarak adlandırdığı ve Badiou'nun da bu tanımlamaya katıldığı metafizik tarihinin başlangıcı olan Platon, Badiou'ya göre *aletheia*'yı *idea*'nın emrine verir. İdea'nın, düşünülebilirin tekil mevcudiyeti olarak tarif edilmesiyle, varlığın açığa-çıkması, varolanın hâkimiyetinde kalır. Açığa çıkarma ya da saklı-olmamaklık bir mevcudiyetin sabitlemesi olarak belirlenir ki bu sabitleme aynı zamanda varolanın varlığını bir saymanın, Bir-olarak-saymanın gücüne bırakır. “Nedir?” sorusu “o nedir?” sorusu ya da “o bir nedir?” sorusu haline gelir. Bu açıdan Platon'un düşünülebilir olanın paradigması, Bir'in gücü altında tekil bir varolanın birleştirilmesidir (unification). Bu da Bir'in normatif gücünün etkisinde kalarak varlığın “olmaya bırakılmasını” veya *physis* olarak kendi içine çekilmesini ortadan kaldırır. Dolayısıyla da varlığı, varolanın hâkimiyetine mahkûm eder (Badiou, 2004, s. 39). Bu bağlamda metafizik, varlığın Bir'in hâkimiyetine mahkûm edilmesi olarak tanımlanabilir (Badiou, 2004, s. 40).

İşte Badiou'ya göre Heidegger'in gelip dayandığı ve metafiziğin aşılması için atılması gereken adımın atılacağı nokta burasıdır. Heidegger'in “bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir” söylemiyle ilan edilen kadensel bir metafizik tarihi düşüncesinin tuzağına düşmeden, varlık ve Bir arasındaki bu bağın koparılması ve varlığın Bir'in

hâkimiyetinden çıkarılması için alınması gereken birincil karar şudur: Düşünülebildiği ölçüde varlık radikal bir çokluk, Bir'in gücü altında olmayan bir çokluk formundadır yani "Birliksiz-çok"tur (multiple-without-oneness) (Badiou, 2004, s. 41). Bu ilkenin sürdürülebilmesi için bazı temel ve karmaşık gereklilikler göz önüne alınmalıdır. Birincisi, saf çokluk kendine dayanmaz ve kendinden oluşmaz ve içkin bir limit ile sınırlandırılmaya zorlanmaz. Eğer öyle olsaydı Bir'in gücü onaylanmış olurdu. İkincisi, varlığın düşünülebilirliğe açılması olarak tasarlanan çokluk, kararlı bir sınırlama formunda kabul edilmeye uygun değildir. Ontoloji kararsız çoklukların teorisi olmalıdır ve son olarak varlık olarak varlığın bilimi Bir'in güçsüzlüğüne dayanmalıdır (Badiou, 2004, s. 41).

Bu noktada Badiou'nun önerdiği ontoloji zor bir dilemma ile karşı karşıya kalır. Çünkü düşünülmesi gereken Birliksiz-çok ya da kararsız çokluktur, fakat bir "çok"un hangi koşullar altında tanınabileceği ifade edilememektedir. Ne çoku tanımlamak ne de bu tanımlamanın yokluğunu açıklamak olanaklıdır. Bu durumda farklı bir düşünmeye ihtiyaç vardır. Bu, düşündüğünü tanımlamayan ve bir nesne olarak belirlemeyen bir düşünme olmalıdır. Bu da Badiou'ya göre aksiyomatik düşünmedir. Aksiyomatik düşünme asla kendi terimlerinin tanımıyla karşılaşmaz. Bu tür bir yaklaşımın asli ifadeleri düşünülebilirli tematische etmeden açıklar (Badiou, 2004, s. 43).

Badiou, bu noktadan hareketle, Bir'in gücünü kesintiye uğratabilecek bu ontoloji için gerekli koşulları sıralar. (1) Ontoloji saf çokluğun düşünülmesidir. (2) Çok, radikal bir şekilde Birliksiz'dir. (3) Çokluğu belirleyecek içsel bir sınırlama yoktur. Sonsuzluk çokluğun diğer adıdır. (4) Eğer çoku "çokların çoku" olarak düşünmezsek ve Bir'in gerekliliğini kabul etmezsek buna "hiçin çoku" deriz ve diğer tüm çoklar gibi bu hiç de tamamen kararlılıktan mahrum olarak kalır. (5) Tüm etkili ontolojik sunumlar aksiyomatik olmak zorundadır (Badiou, 2004, s. 45).

İşte bu ontolojinin koşullarını sağlayan düşünme, matematikten başkası değildir. Cantor sonrası matematik, küme teorisiyle bu koşulları tamamen karşılar: (1) Bir kümenin çokluk dışında bir özü yoktur. (2) Zermelo ve Fraenkel'in kurduğu küme teorisine göre bir kümenin tüm elemanlarının kendisi bir kümedir. Bunun anlamı tüm çokların,

çokların çoku olduğudur. (3) Cantor sadece sonsuz kümeleri değil sonsuzun varlığını da tamamen kabul eder. Bu tamamen açık bir sonsuzdur ve bir kümelerin kümesi olamaz. (4) Hiçin bir kümesi ya da bir eleman olarak herhangi bir çok ortaya koymayan bir küme mevcuttur. Bu küme, boş kümedir. (5) Küme teorisinin sunumunun kalbinde yatan şey onun aksiyomatik yapısıdır. “Küme” kelimesi teorisinin içinde herhangi bir rol oynamaz ve bu kelimenin tanımı yapılmaz (Badiou, 2004, s. 46).

Badiou’ya göre ontoloji olarak matematik sayesinde düşünme, felsefe başladığından beri ilk defa Bir’in normatif gücünün etkisinden çıkar (Badiou, 2004, s. 47) ve böylece hakikatin “olay” temelli felsefesinin yolunu açan ontolojinin koşulları belirlenmiş olur.

2.2.2 Küme Teorisi Ontolojisi

2.2.2.1 Bir ve Çok

Badiou öncelikle herhangi bir mümkün ontolojinin a priori koşullarını tespit etmeye çalışır. Bunun için ise ontolojinin Parmenides’ten bu yana en temel problemlerinden biri olan bir, çok ve varlık arasındaki bağlantıyı ele alarak, olası ontolojiler için bir pozisyon belirler. Matematiğin ontoloji olarak ortaya konulmasından sonra Badiou’nun tavrı gayet açıktır. Kendi ifadesiyle: “Tüm söylemimin başlangıcı bir aksiyomatik karardır; Bir’in var-olmayışı (non-being)” (Badiou, 2010a, s. 31). Badiou’ya göre Bir yoktur, sadece bir işlem olarak, “sayma-olarak-Bir” vardır. Yani Bir, sadece bir sayıdır.

Bir, işlem olarak, bir “sunum” da değildir. Bir yoktur fakat bu, varlığın “çok” olduğu anlamına da gelmez. Çünkü varlık, sadece sunumda ortaya çıktığında çoktur. Tüm sunumlar çoktur, bu anlamda çok, sunumun rejimidir. Badiou’nun terminolojisinde “durum”, herhangi sunulmuş çokluktur ve bütün durumlar Bir-olarak-sayma işlemine tabidir ve bu tabiiyet durumun “yapısı”dır. Diğer bir ifadeyle durumun yapısı, Bir-olarak-saymasının rejimidir (Badiou, 2010a, s. 24). Badiou’ya göre, Bir’in varolmamasının anlamı her şeyin “çok” olması, çoklukların çokluğu olmasıdır. Tüm

sunumlar çok olmasına rağmen, durum (herhangi bir sunulmuş çok) yapısı gereği Bir-olarak sayılır.

Ayrıca “çok”, saymanın bir araya topladığıdır. Çok, “yapı” tarafından (Bir-olarak-saymaya tabi oluşundan dolayı) “birçok-Birler” (several-ones) olarak sayılır. Bunun anlamı bir durumun yani yapılandırılmış bir sunumun, çifte çokluğa (hem kararsız hem de kararlı) tabi oluşudur. Durum bir taraftan çoklukların çoku olarak, sonsuz ve kararsızdır (inconsistent), diğer taraftan “yapılandırılmış” olduğundan sayma işlemine tabi olur ve Bir’leri bir araya getirerek “kararlı” (consistent) hale gelir. Bu, sayma-olarak-Bir’in katılmasıyla oluşan bir dualitydir. İlk kararsız olan şey, daha sonra sayma-olarak-Bir’in etkisinde kararlı olur. Yapı bize, önceyi de kapsayacak şekilde sunumun kararsız çok olduğunu göz önüne almamız yükümlülüğünü verir ve aynı zamanda bizim, sonrayı öngörecektir şekilde kararlı çokun birimlerini bir araya toplamamızı onaylar. Yapının bu ikili özelliği Bir’i (ki yoktur) bir “yasa”ya tabi kılar (Badiou, 2010a, s. 25).

Badiou’ya göre, Bir’in tabi olduğu bu “yasa” açısından bakıldığında, durumların dışında hiçbir şey yoktur. Ontoloji, eğer varsa, o da bir durumdur. Fakat bu bir çelişki oluşturur. Çünkü hem bir durumun bir sunum olduğu söylenmektedir hem de durumun sayma-olarak-Bir’e tabi bir yapı olduğu söylenmektedir. Bu durumda ontoloji yani varlık olarak varlığa yönelik söylem, yapılandırılmış bir sunum olmalıdır. Fakat varlığın yapısı yoktur. Badiou’ya göre, bu çelişkidir hareketle ontolojinin bir durum olmadığı söylenmiş ve bu kördüğünden çıkış deneyime ya da şiirsel bir dil meselesine indirgenmiştir. Eğer ontoloji bir durum değilse, varlık yapılandırılmış bir çokta gösterilemez ve geriye sadece deneyim kalır. Bu söylem Badiou’ya göre Bir’e ve hatta mutlak Öteki’ye doğru geri gidişin yolunu açar (Badiou, 2010a, s. 26). Deneyim, bir çıkarımsal icat, bir sonuçtur ve bilgi içerisinde tamamen iletilebilir bir şeydir. Bu yüzden varlık herhangi bir mevcudiyet ya da deneyim temelinde ele alınamaz. Eğer varlığın bir sunumu olamaz ise -çünkü varlık tüm sunumlarda ortaya çıkar- bu durumda geriye tek bir çözüm kalır: Ontolojik durum sunumun sunumudur (Badiou, 2010a, s. 27). Eğer bir ontoloji mümkün ise bu bir sunumun sunumu olmalıdır yani saf çokun durumu, “kendi-içinde” çokun durumu olmalıdır. Ontoloji kararsız çoklukların

teorisidir. Ontoloji bu anlamda “çok olarak çok”un bilimi olmak zorundadır (Badiou, 2010a, s. 28).

Ontolojik durum, sunumun sunumu olarak koyulduktan sonra ontolojinin durumu kendinden ürettiği çok, çoklukların bir araya getirilmesidir. Bir yoktur ve her çok, bir çokların çokudur. Bir-olarak-sayma ise çokluğun, çokluk olarak tanınması için gerekli koşulların sistemidir (Badiou, 2010a, s. 29).

Bu noktada başka bir sıkıntı ortaya çıkar. Çünkü ontolojinin Bir olarak saydığı “çok”, Bir-olarak-çok’un tanımı için açık bir işlem ortaya koyabildiği bir “çok” değildir. Ontoloji “çok olarak çok”un bilimi ise, ontolojinin konusu, çokluğun çokluğu, kararsız çokluğun kendi-içindeki durumunun incelenmesiye, “çok”un ne olduğunun ortaya konulması gerekir. Fakat Bir’in yasası, Bir’i (ki yoktur) ya da Bir-olarak-saymayı açıkça ortaya koyamaz. Ontoloji çoku, Bir olmadan ve çoku tanımlamadan ayırt etmek zorundadır. Bir-olarak-sayma, her şeyi çoklukların çoklukları olma üzerine yasalaştırır, saf çok dışındaki her şeyi yasaklar ve bunu “açık” bir biçimde yapmaz. Çünkü kimse saf çokluğun bir kriterini ya da tanımını ortaya koyamaz. İşte bu sıkıntının aşılması aksiyomatik bir sistemin önerilmesiyle olur. Aksiyomatik sistemde konu edinilen nesnelere ya da terimlerin tanımlanması gerekmez. Aksiyomatik sunum, tanımlanmamış terimler üzerine temellenir ve böylece “kural”ı belirler. Fakat belirlenen bu aksiyomatik kural, *de facto* durum içerisinde kendini ispatlar. “Kural” Bir olarak sayar, fakat tanımlanmamış terimler yine de kompozisyonlarına göre, *de facto* durum içinde tanımlanmış olurlar. Çünkü Badiou’nun ifadesiyle, “*de facto* bir yasak vardır ki her kompozisyonda kural bozulmaz ve *de facto* bir kural-koyma vardır ki her şey kuralı onaylar” (Badiou, 2010a, s. 29-30).

2.2.2.2 Kümeler

Aksiyomatik başlangıçların ve aksiyomatik kuralların *de facto* durum içerisinde kendini ispatlamasının en iyi örneği, konusu çokluklar olan küme teorisinde ortaya konur. Küme teorisinin gelişim tarihi açısından da aksiyomatik bir başlangıç zorunlu olmuştur. 19. Yüzyıldan itibaren matematikçiler kümelerle daha fazla ilgilenir olmuşlar, hatta

(Cantor'la beraber) matematiğin tek uğraşının aslında kümeler olduğu (sayılar kümesi, noktalar kümesi, fonksiyonlar kümesi vs.) fikrini ortaya atmışlardır. Küme teorisinin gelişim aşamalarının başlangıcında Cantor, bir kümeyi, “verili kesin bir özelliği karşılayan elemanların tümünün bir araya toplanması” olarak tanımlamıştır. Fakat daha sonra Bernard Russell, böylesi bir tanımın yapılmasının bir paradoksa yol açtığını göstermiştir². Daha sonra ise Zermelo ve Fraenkel'in çalışmaları bu paradoksu aşan, modern matematikte hala geçerli olan ve dokuz aksiyomdan oluşan aksiyomatik küme teorisinin (Jech, 2006, s. 3-4) geliştirilmesini sağlamıştır. Bu teoride, kümenin bir tanımı yapılmaksızın aksiyomlardan oluşan bir başlangıç yapılıdır.

Badiou'ya göre kümenin tanımından kaynaklanan paradoksların iki önemli etkisi olmuştur. Birincisi küme kavramının açık bir tanımının yapılabileceğine dair umutların terk edilmesinin gerektiği ortaya çıkmıştır. Küme teorisinin özünün, açık olmayan nesnelere (çokluklar, kümeler) ele almak olduğu anlaşılmıştır. Bu çoklukların, “bir küme olması için” şeklindeki bir ifadeyle başlayan bir özelliğin tanımlanmasına bağlı olmayan aksiyomatik bir sisteme ihtiyaç duydukları gösterilmiştir. İkincisi, paradoksal çoklukları yasaklamak gerekliliği ortaya çıkmıştır. Aksiyom sistemi bir küme olarak göz önüne alınan şeyi, her şeyden, çoku (vardır) Bir'den (yoktur), varlığı var-olmayanından ayırmalıdır. Aksiyom sistemi Badiou'ya göre bir kurnazlık, hileli bir yol değil aksine esaslı, özsel bir gerekliliktir. Çünkü aksi durumda birbirinden ayırt edilemeyen kararlılığın ve kararsızlığın, böylece de varlık ile varlık-olmayanın “pseudo-temsil”leri üretilecektir (Badiou, 2010a, s. 43).

2.2.2.3 Boşluk

Bir durumun yapısının yani sayma-olarak-Bir'in rejimi anlamındaki yapının bir düalite içerdiği söylenmişti. Bir durumun yapısı hem çokun kararlılığından (Bir'lerin kompozisyonu) hem de kararsızlığından oluşur. Fakat tüm sunumlar saymanın yasasına tabi olduğundan kararsız çokun sunumu yoktur. Çünkü durumun içinde sayılamayan

² Russell Paradoksu: Kendi kendisinin elemanı olmayan elemanlardan oluşan bir S kümesi ele alındığında yani $S = \{X: X \notin X\}$ ise S, S'ye ait olabilir mi? Eğer S, S'ye ait ise S kendinin bir elemanı değildir ve bu durumda $S \notin S$ olur. Fakat diğer taraftan eğer $S \notin S$ ise bu durumda S, S'ye ait olur ve bu bir çelişki yaratır. Bu paradoksun aşılması için $\{X: X \notin X\}$ ifadesi bir küme olmaktan çıkarılır ve kümenin tanımı değiştirilir. Böylece bir kümelerin kümesinin olmadığı da ortaya çıkar (Jech, 2006, s. 4).

hiçbir şey sunulmaz. Bu anlamıyla durum, varoluşu Bir ile kuşatır. Tıpkı Leibniz'in meşhur sözünde özetlenen bir anlayış hâkim olur: “*Bir* olmayan varlık, bir *varlık* değildir”. Durumun saymanın yasasına tabi olmasından (çünkü durumun içinde her şey sayılabilir olmalıdır) ve kararsız çokun sunumunun olmamasından dolayı Bir, sayma olarak, bir işlemin “sonucu” olarak ele alınır. Adeta bir işlem yapılır ve sonuç Bir'dir. Fakat yine de çokun içindeki “bir şeyler” bu sonuçla mutlak olarak örtüşmez. Çünkü çokun içindeki kararsız kısım göz ardı edilmektedir. Badiou'nun tabiriyle “kararsızlığın hayaleti” karşısında yapılandırılmış sunum bocalamaktadır (Badiou, 2010a, s. 52-53).

Bir, saf ya da kararsız çokun duruma dâhil olmasına hiçbir zaman izin vermez. Onu her şeyden ve durumun kendisinden hariç tutar. Fakat yasa düşünülebilir olanın düşünülmesine (Bir var değildir, kararlılığın varlığı kararsızlıktır) izin vermediğinden de duruma bir şekilde dâhil olur. İşte “kararsızlığın hayaleti” tam da budur. Bir'in ve kararlılığın yasası karşısında, durumun kendi içkinliği içinde “saf çok”, sayma açısından mutlak olarak sunulabilir değildir, adeta bir “hiçtir”. Fakat “vardır”ın varlıktan ayrı olması gibi “hiç-olma” da “var-olmama”dan ayrı bir şeydir. Badiou'ya göre “Bir vardır” tezi yanlıştır, doğrusu “Birlik (oneness) vardır” olmalıdır. Saf çok açısından da yanlış tez: “Kararsızlık yoktur (is not)” ifadesidir, oysaki doğru tez “kararsızlık hiçtir (is nothing)” olmalıdır (Badiou, 2010a, s. 54).

Hiç, kendi içinde, sunumun içindeki sunumu olmayanın adıdır. “Bir-hiç” yoktur, hiç vardır, yani kararsızlığın hayaleti olan hiç vardır. Eğer Bir, sonuç ise, “bir şey” sayılmamıştır. Bu “bir şey”, sayma-olarak-Bir işleminin işlem yapması için gereklidir. Yani hiç, saymanın işlemidir ve bu saymada Bir'in kaynağı olarak kendisi sayılmaz. Hiç, sayma işlemi sırasındaki saf çoktur. Bu noktada Badiou “boşluk” (void) kavramını tanıtır. Boşluk bir durumun varlığına teyellenmiştir (suture) fakat Bir-olmama tarzı içinde tüm yapılandırılmış sunumlar kendi boşluklarını sunmazlar (Badiou, 2010a, s. 55). Badiou “hiç” yerine “boşluk” terimini tercih eder. Çünkü hiç, daha çok yapının “küresel” etkisine (her şey sayılır) vurgu yapar. Oysaki “boşluğun” imlediği anlam daha “yerel”dir. “Boşluk”, durumun içinde “sayılmamış” olarak kalan yerel bir bölgeye gönderme yaptığı için daha uygun bir terimdir. “Hiç”, daha çok “tümün-değiline” (not-

of-the-whole) işaret ederken, “boşluk” Bir’in var-olmayışına, Bir-değil’e (not-one) işaret etmektedir (Badiou, 2010a, s. 56).

Küme teorisi de boşluğu, “boş küme”nin varlığını ve biricikliğini kabul eder. Her küme boş kümeyi de içerir. Küme teorisinin aksiyomlarından biri olan “uzanımsallık aksiyomu” kümelerin aynılığını ve başkalığını ortaya koyar. Fakat boş küme uzanımsal değildir, dolaysız olduğundan farkı ortaya konulamaz. Boş kümenin bu biricikliği, sunumda sunulamayan olarak kendini gösterir. İşte bu yüzden boş kümenin gösteriminde matematikçiler, bu biricikliğe işaret etmesi açısından, kullandıkları notasyonun dışında, Yunanca, Latince ya da Gotik bir harf yerine, eski bir İskandinav harfini tercih etmişlerdir: “ \emptyset ” (Badiou, 2010a, s. 69).

2.2.2.4 Ait Olma ve Kapsama

Küme teorisi çokluklar arasındaki iki olası ilişkiyi birbirinden ayırır. Bir çokun bir başka çok içinde bir eleman olarak sayılmasına işaret eden ve “ \in ” ile gösterilen ait olma ile bir çokun bir başka çokun bir alt-çoku olduğunu gösteren ve “ \subset ” ile gösterilen kapsama birbirinden ayırır. Ait olmada çok, Bir-olarak-sayma kavramının altında başka bir çoka aittir. Kapsamada ise birinci çokta sunulanlar ikinci çokta da sunulur. “Güç kümesi aksiyomu”na göre bir α çoku için α 'ya ait çokların kümesi α 'nın kendisinden farklı değildir. Fakat α 'nın kapsadığı çokların kümesi ya da α 'nın alt kümelerinin kümesi yeni bir çoktur, “ $p(\alpha)$ ”. Badiou’ya göre α ile $p(\alpha)$ arasındaki uçurum, varlığın kördüğüm olduğu bir noktadır (Badiou, 2010a, s. 83).

α çoku açısından ait olma ve kapsama iki farklı sayma işlemi ile ilgilidir. α 'nın yapısı kendisine ait olan çokların bir Bir oluşturdukları α 'nın kendisidir. α 'nın tüm alt kümelerinin kümesi olan $p(\alpha)$ ise α 'nın kapsadığı çoklardan bir Bir oluşturur. Fakat bu ikinci sayma α 'nın kendisinden mutlak olarak ayırır. Bu yüzden bu bir “metayapı”dır (Badiou, 2010a, s. 83). Matematikteki “aşma noktası teoremi” gereğince, sunulmuş bir çokun alt kümelerinin oluşturduğu çok, birinci kümeyle ait olmayan en az bir çok içerir ve böylece daha “geniş”tir. Fakat bu aşırılığın ölçülmesi imkânsızdır.

2.2.2.5 Normallik, Tekillik, Aşırılık

Bütün çok-sunumları boşluğun “tehlikesi”ne maruz kalırlar çünkü boşluk varlıklarıdır. Çokun kararlı olmasının anlamı boşluğun yani durumun içindeki kararsızlığın adının, kendi içinde sunulamaz ya da sabitlenemez oluşudur. Badiou’ya göre Heidegger’in varlığın kaygısı dediği şey, aynı zamanda boşluğun durumsal endişesidir ya da boşluğu savmanın gerekliliğidir (Badiou, 2010a, s. 93). Sunumdaki boşluğun önlenmesi için (Bir-olarak-sayma için) yapının yapılandırılması gerekir. Sunumun kararlılığı bu yüzden bütün yapıların bir metayapı ile ikilenmesine (doubled) ihtiyaç duyar ki böylece eski yapı boşluğun sabitlenmesine karşı korunabilsin (Badiou, 2010a, s. 94).

Bütün durumlar iki kere yapılandırılır. Bunun anlamı hem sunumun hem de temsilin olduğudur (Badiou, 2010a, s. 94). Herhangi bir sıradan durum Bir-olarak-saymanın yapılandığı ikincil ve daha üstün bir yapıya sahiptir. Badiou, Bir-olarak-sayılan durumun yapısını politik bir metaforu da içerecek şekilde “durumun hali” (state of the situation) olarak adlandırır. Aslında bir yapı, durumun bir terimi değildir, çünkü sayılmaz. Bir yapı kendini kendi etkisinde gösterir böylece “birlik” ortaya çıkar (Badiou, 2010a, s. 95). Yapısı kararlı olan verili bir durumda her zaman bir metayapı (durumun hali) bulunur ki bu, kararlı çoklukların herhangi bir kompozisyonunu Bir olarak sayar. Diğer bir ifadeyle bir durumun “kapsadığı”, onun haline “aittir” (Badiou, 2010a, s. 97).

Hal, durumun orijinal/ilk yapısından ayrı bir yapıdır. Hal bir metayapı, bir saymanın sayması, Bir’in Biridir. Bu yapılandırılmış sunum Badiou’ya göre kurgusal bir varlık ile döşenmiştir. Bu varlık daha sonra Bir’in evrensel koruması altında boşluğun tehlikesini savar (Badiou, 2010a, s. 98).

Bir durum içerisinde, Bir olarak sayılan çok, kendini orada sunulmuş olarak bulur. Eğer metayapı ya da durumun hali tarafından da Bir olarak sayılırsa, bu çokun temsil edildiğini de söylemek doğru olur. Bunun anlamı (sunum olarak) duruma ait olduğu ve (temsil olarak) durum içinde kapsandığıdır. Aşma noktası teoremi gereğince kapsanan (temsil edilen) fakat sunulmayan (ait olmayan) çoklar vardır. Bu çoklar parçalardır,

terimler değildir. Sonuç olarak temsil edilmeyen fakat sunulan terimler vardır çünkü durumun bir parçasını oluşturmazlar. Badiou, hem sunulan hem de temsil edilen bir terimi “normal”, temsil edilen fakat sunulmayan bir terimi “aşırılık” (excrecence), temsil edilmeyen fakat sunulan bir terimi ise “tekil” (singular) olarak adlandırır (Badiou, 2010a, s. 99).

Badiou’ya göre varlıkların araştırılması her zaman sunum/temsil diyalektiğinin filtresinden geçer. Bu da yapı ve metayapı veya ait olma ve kapsama arasındaki gediğe bağlıdır (Badiou, 2010a, s. 99).

2.2.3 Olaysal Bölgeler ve Olayın Matematiği

Badiou “doğa”yı çokun orada-durmasının stabil ve homojen formu olarak tanımlar (Badiou, 2010a, s. 173). Doğal-olmayan ise bu bağlamda, doğaldan, stabilden ya da normal çokluklardan başka olarak sunulandır. Badiou’ya göre, Heidegger’de φύσις’in açığa çıkması sadece sanat eseriyle olur. Bu da varlık-olmayanı sadece φύσις’in hükümranlığında bırakır. Buna rağmen Badiou, Heidegger’in “varlık-olmayana dair düşüncenin yeri, doğal-olmayandır” önermesine katılır ve bu düşüncüyü sürdüreceğini söyler (Badiou, 2010a, s. 174). Bu bakış açısından bakıldığında varlıktan-başka’nın yeri, anormaldir, stabil olmayandır, anti-doğaldır. Anormal, normalin zıttı olarak düşünülürse, hem sunumu hem de temsili olan normal çoklukların zıttı olarak, tekil çokluklara işaret eder. İşte Badiou, tamamen anormal çoku yani durum içerisinde hiçbir elemanı sunulmayan bir çoku, “olaysal bölge” (evental site) olarak adlandırır. Bölgenin kendisi sunulur fakat “altındakiler” sunulmaz. Aslında bölge durumun bir parçası değildir. Bu çok, “boşluğun kenarındadır” ya da “temel”dir (foundational) (Badiou, 2010a, s. 175).

Olay, çokun analizine dahil değildir. Çünkü sunumun içinde yerelleştirilebilir fakat kendisi sunulmaz ya da sunulabilir değildir. Hiçbir olay bir durumun bütünlüğü ile ilgili değildir. Olay durumun içindeki bir bölgededir (olaysal bölge, temel bölge ya da boşluğun kenarındaki bölge). Bu anlamda hiçbir doğal olay yoktur. Doğal durumlarda

“olgular” (facts) vardır. En az bir olaysal bölgenin ortaya çıktığı durumlara Badiou, “tarihsel” demektedir ve bir olgu ile bir olay arasındaki farkın temelinde de doğal durum (küresel olana dair kriterler) ile tarihsel durum (yerele dair kriterler) arasındaki fark yatmaktadır. En az bir bölgesi sunulan durumların içinde biricik olaylar vardır. Olay, durumun tarihselliğinin konsantre olduğu bir yere, bir noktaya eklenmiştir. Tüm olaylar tarihsel bir durum içinde tekilleştirilebilen bir bölgeye sahiptir. Bölge her zaman olayın varlığının koşuludur. Eğer durum doğal ise olay imkânsızdır. Boşluğun kenarındaki bir çokun varoluşu ise olayın olanağını açar. Fakat yine de hiçbir olayın meydana gelmemesi ihtimali vardır (Badiou, 2010a, s. 178-179).

Olay, bir tarafta bölgesine ait tüm çoklardan, diğer tarafta ise olayın kendisinden oluşan bir Bir-çokudur³. Bir durum içerisindeki bir olayın sunulması için öncelikle onun, kendisinin bir elemanı olarak sunulması gerekir. Örneğin Fransız Devriminin bir olay olduğunu bilmemiz için öncelikle ve kesinlikle kendisine içsel bir terimin kurulması gerekir. İşte “karar-verilemezlik” de buradadır. Olay, bilinebilir olması için kendisine içsel olan bir terimin kurulmasına ihtiyaç duyar. Bu yüzden, ancak “yordsal bir müdahale” bir durum içinde olayın sunulduğunu söyleyebilir (Badiou, 2010a, s. 181).

Fakat eğer olay duruma aitse yani sunulmuşsa, o zaman kendisi boşluğun kenarında değildir. Bu durumda olay kendisi tarafından boşluktan ayrılır. İşte buna Badiou, “ultra-Bir” demektedir. Çünkü olayın tek ve biricik terimi boşluğun kenarında olmamasını sağlamış, Bir-olarak-saymaya tabi olmuş ve durum tarafından sunulmuştur. Bir olayın duruma ait olduğunu deklare etmek demek onun kavramsal olarak kendini, kendi ile boşluk arasına koyarak, kendini bölgesinden ayırması demektir. Bu araya koyma, kendine ait olmaya bağlıdır ve ultra-Bir’dir. Çünkü hem bir sunulmuş çok olarak hem de kendi sunumunda sunulmuş çok olarak, aynı şeyi iki kere sayar (Badiou, 2010a, s. 182).

³ Formal olarak izah edilecek olursa, bir tarihsel durum içindeki X olaysal bölgesini ele alalım.

X: Hem bölgesinin hem de kendisinin bir araya toplanmasından oluşan bir çok.

S: durum

e_x : X bölgesinin olayı

x: elemanları ise

$X \in S$ (X, S’ye aittir; X, S tarafından sunulur) ve $e_x = \{x \in X, e_x\}$ olur.

2.3 OLAY VE HAKİKAT

Küme teorisi Badiou'nun olaysal bölge olarak adlandırdığı, bir çok içerisinde sunulamayan çokların olabileceğini gösterir. Olay, hem bu bölgedeki çoklardan hem de olayın kendisinden oluşan bir çoktur ve kendisine içsel olan bir terimin bir yorumsal müdahale ile kurulmasına ihtiyaç duyar. Bu terimin kurulması karar-verilemezlik içerisinde bir karar vermeyi gerektirir. Olayın hakikatle olan bağının incelenmesi ise bir başka olumsuz kavramın, ayırt-edilemez (indiscernible) ele alınmasını gerektirir. Ayırt-edilemez, Badiou'nun temel kavramlarından biri olan türeyimsel (generic) ile çok yakın bir anlama sahiptir. Türeyimsel, herhangi bir hakikatin varlığının bulunduğu kavramdır ve ayırt-edilemezle neredeyse aynı anlamdadır. Fakat ayırt-edilemez, bir olumsuz imayı muhafaza eder ve söz konusu edilenin bilgiden çıkarıldığını ya da kesin bir adlandırmadan çıkarıldığını işaret eder. Ayırt-edilemez, bir hakikatin her zaman, bir bilgi içerisinde bir delik açtığını vurgulayan bir olumsuzlamayı saklar. Türeyimsel ise olumlu olarak kendini ayırt etmeye izin vermeyenin, gerçekte, bir durumun genel hakikati olduğunu anlatır (Badiou, 2010a, s. 327).

2.3.1 Türeyimsellik

Badiou'ya göre her şey hakikat/bilgi çiftine bağlı olarak söz konusu edilir (Badiou, 2010a, s. 327). Bilgi, bir durum içerisinde, dilin kesin sözcükleriyle işaret edilen şu ya da bu özellikleri ortaya koyan çokları ayırt etme kapasitesidir. Bilginin tüm alanlarının temel işlemi muhakeme (discerment) ve sınıflandırmadır (classification). Muhakeme, yargılama (özelliklere dair konuşma) kapasitesi; sınıflandırma ise yargıları birbirine bağlama (parçalara dair konuşma) kapasitesidir. Bu anlamıyla bilgi bir "ansiklopedi" olarak gerçekleşir. Badiou'nun ansiklopedi kavramının anlamı ortak bir belirleyen altında yargıların toplanmasıdır (Badiou, 2010a, s. 328).

Bir durumun tüm sonlu parçaları en az bir bilgi tarafından sınıflandırılır. Bir sorgulamanın sonucu bir ansiklopedik belirleyen ile örtüşür (coincide). Bu, durumun dili içerisindeki tüm adlandırılabilen sunulmuş çoklar ile olur. Dil, bir boşluğa izin

vermez, adlandırılmayan yoktur. Bu tür bir sonlu çoklar kümesi numaralandırılabilir. “Bu bir şu”, “o bir şu” şeklinde sınıflandırmalar yapılabilir. İşte bu tür ayırt etmelerin bütünü bir ansiklopedik belirleyen oluşturur. Dolayısıyla sunulmuş çokların tüm sonlu çokları bilgiye tabi bir parçadır (Badiou, 2010a, s. 331).

Badiou bu bağlamda doğru ile hakikiyi birbirinden ayırır. Doğru (veridical), bir bilgi tarafından kontrol edilebilen, bir ansiklopedik bilgiye cevap verebilir nitelikte olan durumun bir parçasıdır. Hakiki ise hakikat süreci tarafından kontrol edilen, olayın numaralandırmayı-aşan (supernumerary) ismine bağlantılı çokları bir araya gruplayan durumun bir parçasıdır. Bilgi; olaya dair, müdahaleye dair, numaralandırmayı-aşan isme dair, sadakati yöneten işleme dair herhangi bir şey bilmek istemez. Bir sorgulama, hakiki ile doğruyu ayırt edemez. Çünkü sorgulamanın hakiki sonucu, aynı zamanda zaten doğru önermeye ait olarak önceden kurulmuştur (Badiou, 2010a, s. 332). Hakiki sadece sonsuz olduğunda “doğru”dan ayrılabilir. Bir hakikat durumun sonsuz parçası olmak zorundadır. Çünkü tüm sonlu parçalar, bilgi tarafından zaten ayırt edilmiş ve sınıflandırılmıştır (Badiou, 2010a, s. 333).

Badiou’ya göre ansiklopedik bir belirleyen göz önüne alındığında onun karşıtı olan başka bir belirleyen de vardır. Çoklar belli bir özelliğe göre sınıflandırılırsa, bu özelliğe sahip olmayan başka sınıflar da olacaktır. Bu duruma Badiou, bir sonlu parçanın bir ansiklopedik belirleyeni “sakınması” (avoid) demektedir. Sonuçta tüm sonlu parçalar bir ansiklopedik belirleyene tabi olurlar ve kendilerini belirleyen bu belirleyeni sakınırlar. Bu sakınma sonlu bilginin bir yapısıdır (Badiou, 2010a, s. 335). Bu bağlamda hakiki ile doğru arasındaki ayırım sadece hakikinın sonsuz olması ile belirlenmez. Çünkü bir sadakat süreci boyunca olaya bağlantılı terimlerin sonsuz toplamı hiçbir anlamda sorgulamanın sakınan belirleyeni ile örtüşmez (Badiou, 2010a, s. 336). Eğer bir sonsuz sadık süreç, en az bir ansiklopedik belirleyeni sakınan sonlu sorgulama içeriyorsa, sürecin sonsuz sonucu, bilgisi bu belirleyen tarafından izah edilen bu durumun parçası ile örtüşmeyecektir. Yani özellik (durumun dili içinde ifade edilen ve bu belirleyeni bulan özellik) sadık sürecin sonsuz sonucunu ayırt etmek için kullanılamaz (Badiou, 2010a, s. 337).

Olaya bağlantılı çokların oluşturduğu sınıf, durumun dili tarafından formüle edilen herhangi bir özellik tarafından belirlenemez. Bu yüzden bilgi için ayırt edilemez ve sınıflandırılmazdır ve bundan dolayı hakikat, doğruluğa (veridicity) indirgenebilir değildir. Bir hakikat, sorgulama tarafından sakınılan en az bir ansiklopedik belirleyen içeren sadakat sürecinin sonsuz toplamıdır. İşte bu sürece Badiou, türeyimsel (generic) demektedir (Badiou, 2010a, s. 338).

Badiou için türeyimsellik kategorisi felsefenin dört koşulunun (sanat, bilim, politika ve aşk) birlikte-mümkün-olabilirliklerini karşılayabilecek bir düşünce uzamının uzuvlarını oluşturur (Badiou, 2005a, s. 97). Badiou'ya göre hakikat, önceden verili ya da mevcut bir parça değildir. Hakikat, Badiou'nun sadakat süreci olarak adlandırdığı olay-sonrası türeyimsel sürecin adıdır. Tüm hakikatler duruma eklenen rastlantısal bir fazlalık ile yani olay ile harekete geçerler ve sonsuz bir sonuç doğururlar. Bu anlamda hakikat, durumun türeyimsel bir parçasıdır (Badiou, 2005a, s. 99). Bu durumda hakikatin analizi ancak olay ile bağıntısında, olayın olduğu dört türeyimsel süreç içerisinde yapılabilir.

2.3.2 Siyaset ve Hakikat

Badiou'ya göre bir olayın siyasi bir olay olduğunu ve bağlı olduğu sürecin politik bir hakikat ortaya çıkardığını belli koşullar altında tespit etmek mümkündür. Öncelikle bir olayın malzemesi “kolektif” ise ya da kolektif bir çokluğa dayanıyorsa olay siyasi bir olaydır. Kolektif kavramı Badiou için sayısal bir kavram değil, ontolojik anlamda “dolaysız evrenselleştirme” demektir. Matematiksel bir ifadeyle Badiou, siyaset etkinliğinin, “her x için bir düşünme vardır” önermesinin doğrulanmasına bağlı olduğunu söyler. Burada “düşünme”, öznel olarak ele alınan herhangi bir hakikat sürecidir. “Kolektif” terimi düşünmenin politik olduğunu, herkese ait olduğunu kabullenmek anlamına gelir. Elbette tüm hakikatler herkese hitap ederler fakat siyasi hakikatlerde esas olan evrenselliştir. Siyasette bir özneyi tanımlayan düşünmenin olanağı, tüm momentlerde, herkes için söz konusudur ve siyasetin öznesi olarak kurulan kişi sürecin “militanı”dır. Militan sınırları olmayan, kimliksiz bir öznel belirlenimdir ya da kavramsız bir kategoridir (Badiou, 2005b, s. 141-142).

Siyaset bu bağlamda esas olarak düşünmesinin herkes için olduğunu beyan etmek zorundadır. Elbette diğer tüm hakikat süreçleri de herkese hitap eder ve kendi tekilliklerini evrenselleştirir fakat rejimleri, bahsi geçen kolektife dair değildir. Bilimde matematikçi, kanıtlamasını kabul edecek başka bir matematikçiye ihtiyaç duyar; aşkta iki kişi vardır; sanatçı ise kimseye ihtiyaç duymaz. Bu yüzden Badiou, bilim, sanat ve aşkı “aristokratik hakikat süreçleri” olarak tanımlar. (Badiou, 2005b, s. 142).

İkincil olarak siyasi olayın kolektif karakterinin etkisi, siyasetin, durumun sonsuz karakterini sunmasındadır. Siyaset durumun sonsuzluğunu gösterir. Badiou’ya göre, tüm özgürleştirici politikalar sonluluğu, “ölüme doğru varlık”ı reddeder. Sonsuzluk tüm hakikat süreçlerinde rol almasına rağmen siyaset için ilk sıradadır (Badiou, 2005b, s. 142-143).

Son olarak siyaset, devletin gücünü açığa çıkarır. Felsefenin siyaset alanındaki temel kavramı genellikle “devlet” olmuştur. Oysaki Badiou’nun özgünlüğü siyaseti durum içerisinde kalan devletle kesiştirmemesidir. Siyaset, olay kavramı bağlamında devletin dışında ele alınır (Türk, 2013, s. 222). Siyasetin açığa çıkardığı güç, ontolojik olarak durumun halinin yani temsilin her zaman durumu aşmasından, ölçülemeyen bir aşırılık yaratmasından kaynaklanır (Badiou, 2005b, s. 144). Durumun hali (state of situation) kavramında Badiou, “state” kelimesinin müphemliği ile oynamaktadır. Bu terim bir yandan statükoyu anlatan “durumun halini”, öte yandan da Devlet’i imlemektedir. “Durumdan durum haline geçişi gerçekleştiren failin, yapılandığı şey karşısında (örneğin Devlet’in toplum karşısında) her zaman bir “aşırılığı” vardır: Devlet iktidarı zorunlu olarak aşırıdır, hiçbir zaman toplumu öyle basitçe, kusursuz bir şeffaflıkla temsil etmez- daima temsil ettiği şeye şiddetli bir müdahale olarak işler” (Žižek, 2012, s. 155-156).

Kolektif durumların tekilliklerinin sunulduklarında fakat temsil edilmediklerinde, durumun hali kolektif durumları yeniden-sunar ya da temsil eder (re-presents). Siyaset, diğer hakikat süreçlerine nazaran, bunu direkt olarak yapan bir hakikat sürecidir (Badiou, 2005b, s. 143-144). Bu anlamıyla siyasi olay ya da hakikat süreci, devletin bu

aşırı gücünü, bu hatayı ortaya çıkarır, onu sabitler ve kesintiye uğratar. Siyaset, devleti, onu ölçebileceği bir mesafeye koyar (Badiou, 2005b, s. 145).

Badiou, devlete olduğu kadar parlamenter demokrasiye de karşı bir pozisyonda yer alır. Çünkü felsefe açısından yani seçim, mesafe ve istisna ile olan bağlantı açısından, standart parlamentarizm içinde yapılan oylamalı seçimler felsefi bir müdahaleden uzaktır. Bu seçimler karşısında filozof, felsefi bir şeyler söyleyemez çünkü çoğunluk ile muhalefet arasında ortak bir ölçü (commensurable) mevcuttur ve bu da ortada paradoksal bir ilişkinin olmaması anlamına gelir. Seçimin işlevi boştur, mesafeden çok yakınlık vardır, seçimler bir boşluk yaratmaz, bir istisna yoktur ve yeni problemlerin yaratılması için bir işaret vermez (Badiou-Žižek, 2009, s. 10-11).

Badiou'ya göre felsefe ve politika arasında demokrasi kavramı bağlamında derin bir çelişki vardır. Felsefe, Badiou için “açık biçimde ve zorunlu olarak” demokratik bir etkinliktir. Fakat Platon'dan Badiou'nun kendisine kadar filozofların çoğunluğunun politik anlayışları demokratik hiçbir şey barındırmaz (Badiou, 2011a, s. 37). Demokrasi, politika ve felsefe arasında paradoksal bir ilişki vardır. Demokrasi felsefenin öncesinde bir zorunluluk ve sonrasındaki bir güçlüktür (Badiou, 2011a, s. 38). Bu güçlük, demokratik özgürlük kavramı ile felsefi hakikat kavramı arasında yer alır. Badiou'ya göre politika, demokrasi ve felsefe birbirlerine hakikat sorusuyla bağlıdırlar (Badiou, 2011a, s. 39).

Demokrasinin felsefenin özünde olmasının sebebi, felsefenin, felsefi söylemi dile getirenin ya da felsefi düşünce sahibinin toplumsal, kültürel ya da dini konumuna tamamiyle kayıtsız olmasıdır. Felsefe, hakikatin aranmasının herkese açık olduğunu kabul eder. Felsefe, onaylayanı ya da itiraz edeni öne çıkarmadan, doğrulama ve eleştiriye açıktır (Badiou, 2011a, s. 40). Fakat Badiou'ya göre, zihinsel eşitliğe rağmen felsefe, görüşlerin eşitliği değildir. Platon'dan beri felsefe, sanı ile hakikati birbirinden ayırır. Zihinler eşittir fakat görüşlerin çeşitliliğinin hakikatin evrenselliğine bağımlılığı konusunda tutarlı olan felsefi bir ilke vardır. Dolayısıyla felsefe alanındaki geçerli bir politikanın nitelikleri, eşitlik ve evrenselliştir. Badiou'ya göre bunun için verilen klasik

isim “adalet”tir. “Adalet, her durumu evrensel olarak talep edilen eşitlikçi bir ölçütün bakış açısından incelemek anlamına gelir” (Badiou, 2011a, s. 43).

Badiou için demokrasi, felsefenin bir koşuludur ama demokrasinin adaletle doğrudan bir ilişkisi yoktur. Hâlbuki, “adalet, politik alanda hakikatin felsefi adıdır” (Badiou, 2011a, s. 46). Badiou, siyasetin temel meselesini adalet meselesi olarak görür. Ona göre filozofun siyasete yönelttiği soru şöyle formüle edilebilir: “Adil bir siyaset olabilir mi?” Her ne kadar “adalet” felsefi bir kavram olsa da siyasi olan koşuluna tabidir. “Zira felsefe tanıklık ettiği hakikatleri dünyada gerçekleştirmekten aciz olduğunu bilir” (Badiou, 2006a, s. 37). Badiou’ya göre, “bir felsefenin, siyasi bir yönelimin olası hakikatini adlandırmak için başvurduğu isim adalettir” (Badiou, 2006a, s. 38). Badiou için bir siyasi yönelim, “adil olanı ya da iyi olanı tayin etme yetkisindeki eşitlik ilkesi üzerine kurulu olduğu takdirde, hakikate temas eder. Felsefe her iki terimi de (adil ve iyi olan) bir kolektifin hakikat kapasitesi başlığı altında anlar” (Badiou, 2006a, s. 39).

Badiou için öncelikle yapılması gereken şey matematikte olduğu gibi yine aksiyomatik bir karar vermektir:

“Devrimci yol ve muhafazakar yol. İşçi ya da burjuva sınıfı. Özel hayat ya da kolektif eylem. Sonra, yapılan seçimin sonuçları kabul edilmelidir; yani örgütlenme, çok ağır mücadeleler, fedakarlıklar, görüşlerin ya da yaşam tarzlarının özgürlüğü değil disiplin, zaferin stratejik araçlarını bulmak için uzun çalışma. Ve sonuç sözcüğün kullanılagelen anlamında demokratik değil, düşmanın direnişini yok etmeyi amaçlayan bir diktatörlüktür. Ve aynı zamanda, tüm bunlar tamamıyla evrensel olarak sunulur, çünkü amaç bir sınıf ya da özel bir grubun iktidarı değil, tüm sınıfların ve eşitsizliklerin, ve en son olarak da, olduğu haliyle devletin sona ermesidir” (Badiou, 2011a, s. 48).

Bu bağlamda Badiou için demokrasi politik hakikat değil, politik hakikati (adaleti) bulmanın araçlarından biridir (Badiou, 2011a, s. 49). Devlet ise varlığı gereği adalete kayıtsız olduğundan (Badiou, 2006a, s. 41), son tahlilde devleti de ortadan kaldıracak, eşitlik ve evrensellik ilkelerine dayalı bir düşünme amaçlanmaktadır. Demokrasi, felsefeden önce (felsefenin bir koşulu olarak, felsefi söylemi dile getirenin konumundan bağımsız olması, herkes için olması, herhangi bir kişi tarafından tartışılmayı kabul etmesi anlamında) ve felsefeden sonra (halkçı bir özgürleşme politikasının aracı olarak)

sırasıyla biçimsel ve gerçek iki anlam alır. İşte Badiou bu iki anlamın birliğinin öznel varoluşunu “komünizm” olarak adlandırır (Badiou, 2011a, s. 50-51).

2.3.2.1 Komünizm

Badiou’ya göre, şu argüman çerçevesinde özetlenebilecek düşünce, günümüz siyasi ve felsefe çevrelerinin genel bakışını göstermektedir:

“Sosyalist rejimler utanç verici despotizmler, kanlı diktatörlüklerdir; devlet düzeni olarak bu tip sosyalist bir ‘totalitarizme’ karşı çıkılmalıdır, şüphesiz temsili demokrasinin de eksikleri vardır ama iktidarın en ehvenişer biçimidir o” (Badiou, 2011d, s. 7)

Bu anlayışa göre, komünizm ideası başarısızlığa uğramış bir ütopyadır ve yerini özgürlük kültürüne (Badiou için yatırım yapma, mülk edinme, zenginleşme özgürlüğü anlamına gelir) ve insan hakları kültürüne (İyi’nin kurban olarak temsili anlamında) bırakılmalıdır (Badiou, 2011d, s. 8). Badiou, bu düşünceye karşı, yine aksiyomatik bir karar alır. Eğer siyaset, “eşitliğin hüküm sürdüğü, herkes için yaşanabilir o ortak olana ışık tutacak” (Badiou, 2011d, s. 21) ve hakikatlerin yaratıldığı bir süreç ise komünist ideadan vazgeçilemez. Bu bağlamda komünizm bir “hipotez” olarak sunulur. Sosyalist başarısızlıklar söz konusu edildiğinde dahi Badiou, bu hipoteze sıkı sıkıya bağlı kalır. Nasıl ki yüzlerce yıl bir hipotez olarak kalmış, tanıtlama denemeleri başarısız olmuş ve sonunda tanıtlanarak bir teorem haline gelmiş matematiksel hipotezler varsa, sosyalist başarısızlıklar da “tekrar tekrar yeniden incelemelere mahal verirler” ve bu manada “başarısızlık hipotezden cayılmaması kaydıyla, sadece hipotezin doğrulanmasının tarihi” olur (Badiou, 2011d, s. 11).

Bu manada komünizm fikri yeniden olumlu bir değer kazanmak zorundadır. Bunun için Badiou, felsefenin içinde kaldığını, bir siyaset felsefesi yapmadığını söyler. Ona göre siyaset felsefesi, “günümüzde parlamenter kapitalizmin bilgiç uşağından başka bir şey değildir” (Badiou, 2011d, s. 34). Felsefe içinde kalmak, temelinde felsefi bir kavram olan “hakikat”ın yer aldığı düşüncenin hâkim olmasıdır. Başarısızlıklara dair incelemeler de “bütün hakikat süreçlerinin, içinde oluştuğu dünyaya ait olan engellerle karşı karşıya kaldıklarında aldıkları genel biçimi tanımlama çabasıdır”. Bu

bağlamda başarısızlıklar, bir hakikatin inşasındaki birer ders niteliği taşırlar (Badiou, 2011d, s. 35).

Badiou'ya göre günümüz kapitalizmi “ideasız yaşayın” olarak tercüme edilebilecek bir buyruğu dayatmaktadır. Oysaki Badiou, Platon'dan beri sürekli yinelenmekte olan bir şeyi tekrar ettiğini söyler: “Bir idea ile yaşamamız gerektiği ve asıl politikanın buna inanmakla başlayacağını”. Badiou için bu idea, genel hatlarıyla komünist ideadan başkası değildir (Badiou, 2011d, s. 59).

“Komünizm ütopuyla taban tabana zıttır, imkansızlık olarak kavranan gerçeğin hakiki adıdır. Komünizmden ya da özgürleştirici olağanüstü hallere verilebilecek diğer tüm adlardan vazgeçmek, her tür hakiki siyasal arzudan vazgeçmek demektir.” (Badiou-Roudinesco, 2013, s. 40)

Badiou için komünizm bir ütopya, bir imkânsızlık olmanın ötesinde hakikate temas eden bir düşünmedir. Ona göre komünizm, siyasal, tarihsel ve öznel bileşenlerden oluşan bir işlem niteliğindedir (Badiou, 2011d, s. 181). Siyasal bileşen açısından söz konusu edilen bir olay ile bağlantısında politik bir hakikattir. Tarihsel olarak ise “hakikatlerin insanlığın genel devinimi içinde yerel, uzamsal, zamansal ve antropolojik dayanaklarıdır”. Bir hakikatin kendisinden önce yaratılmış diğer hakikatler üzerindeki geriye dönük etkileridir (Badiou, 2011d, s. 183). Öznel bileşen ise bireyin ya da insan-hayvanın, bir özne olmaya, hakikatin militanı olmaya karar verme olanağıdır. İdea ise bu üç bileşenin soyut bütünlüğüdür. Bu bağlamda bu bileşenlerin işlettiği bir kavram olarak komünizm, sadece politik bir anlama sahip değil aynı zamanda özneyi ve tarihselliği de içeren bir kavramdır (Badiou, 2011d, s. 184-185).

2.3.3 Bilim ve Hakikat

Badiou'nun hakikat süreçlerinden biri de bilimdir. Bilim, özellikle matematik (varlık olarak varlığın yegâne bilimi), hakikat üreten bir felsefe koşuludur. Badiou'nun bilime yaklaşımı Marksist bir çerçeve içerisinde kalır. Bu açıdan bilim, ideolojiden tamamen bağımsız değildir. Fakat bilim, teknoloji ile ideolojinin bileşimi anlamına da gelmez. Badiou, felsefe, bilim ve ideoloji arasındaki ilişkiyi şu iki ayrım çerçevesinde ele alır:

(1) Tarihsel materyalizm (yani tarihin Marksist bilimi) ile sonrasında felsefi bir tamamlayıcı olarak diyalektik materyalizm arasındaki ayrım. (2) İdeolojik nosyonlar, felsefi kategoriler ve bilimsel kavramlar (concepts) arasındaki ayrım (Bartlett-Clemens, 2010, s. 64).

Badiou, *Le Concept de Modèle* kitabında felsefeyi, bir taraftan bilimsel yeniliklere parazitik bir ilişkiyle bağlı olarak, diğer taraftan ise baskın ideolojilere bağımlı olarak tarif etmektedir. Bu bağlamda felsefe, bilim ve ideoloji arasındaki “imkânsız ilişkinin” edimidir. Bu açıdan genellikle felsefe, bilimin ideolojik çerçevesini sürdürür (Bartlett&Clemens, 2010, s. 64). Bu kitapta Badiou, modelin bilimsel kavramını, nosyonsal çerçeveden izole etmeye ve bilimin materyalist tarihiyle uyumlu bir felsefi kategori inşa etmeyi amaçlar. Bunun için, Althusser’in “epistemolojik kopma” fikri ve bilimin, temsil ve gerçeklik arasındaki ilişkinin terimleri şeklinde anlaşılamayacağı düşüncesinden hareket eder (Bartlett-Clemens, 2010, s. 65).

Bu yaklaşım açısından matematik ayrı bir konuma sahiptir. Badiou için matematik, fizik, biyoloji gibi bilimlerde alt işleve sahip ve ifadesel değil birincil ve üretkendir. “Matematik, empirik bilimlerin gerçekliğe erişmelerini sağlayan a priori, formal bir bilim değil, üretken deneysel praksisin örneğidir” ve bu üretkenlik “kopmaya” veya nosyonsal olanın ayırımına bağlıdır (Bartlett&Clemens, 2010, s. 66).

Badiou’ya göre matematik, Yunan köklerinden itibaren felsefe için bir koşul olmuştur. Badiou “büyük tarz” olarak tanımladığı, matematiği felsefenin aydınlatması için gerekli bir koşul olarak gören, kendinden önceki filozoflarla paralel şekilde düşünür ve matematikte, varlık ve hakikate dair bilgiyi düşünebilmek için gerekli yeteneği görür (Badiou, 2004, s. 21).

2.3.4 Sanat ve Hakikat

Badiou, hakikat süreçlerinden biri olan sanat ile felsefe arasındaki ilişki açısından, felsefi öğretilerin yirminci yüzyılda özsel bir değişikliğe uğramadıklarını ve bu yüzyılın bu öğretilere “doyduğunu” düşünmektedir (Badiou, 2013a, s. 18). Badiou’nun yönelttiği

eleştirinin temelinde sanatın hakikat ile olan bağlantısı yer alır. Ona göre, bugüne kadarki sanata dair felsefeler genel olarak üç şema içerisinde kalırlar. Buna göre, “didaktik şema” olarak adlandırdığı yaklaşıma göre sanat, hakikate kadir değildir ya da her türlü hakikat sanatın dışındadır. Bu şema açısından sanatın normu eğitimidir ve eğitimin normu ise felsefedir. Örneğin Badiou’ya göre, Platon sanatı, eşyanın değil hakikat etkisinin taklidi olarak tarif eder. Dolayısıyla Platon’un karşı olduğu şey, sanatın temellendirilmemiş, kanıtlanmamış bir hakikat olmasıdır, yani onun dolaysızlığıdır. Böyle bir dolaysızlık Platon açısından diyalektik çabanın, “İlkeye dönüşü hazırlayan yavaş akıl yürütmenin” hükmünün ortadan kalkmasıdır (Badiou, 2013a, s. 12).

Didaktik şemanın tam karşısında ise “romantik şema” yer alır. Romantik şema açısından yalnız sanat hakikate kadirdir. Bu bağlamda “felsefenin işaret etmekten öteye gidemediğini” sanat gerçekleştirmektedir. Sanat, hakiki olanın gerçek bedenidir (Badiou, 2013a, s. 13).

Bu iki şemanın yanında, bu karşıtlığı uzlaştırıcı nitelikte, bir üçüncü şema vardır: Klasik şema. Badiou’ya göre, Aristoteles’in kurduğu bu düzenek iki tez öne sürer: (1) Sanat hakikate kadir değildir, özü mimetiktir, ait olduğu düzen görünüşün düzenidir; (2) bu durum (Platon’un sandığının aksine) vahim bir durum değildir, çünkü sanatın ereği hakikat değildir. Sanatın ölçüsü ruhun duygulanımlarının tedavisi bakımından göstereceği yararlılıktır (Badiou, 2013a, s. 14).

Badiou, yirminci yüzyıldaki üç büyük tekil düşüncenin yani Marksizm (didaktik), psikanaliz (klasik) ve Alman yorumbilgisinin (romantik) bu üç şemaya dâhil olduklarını ve doyunluğa ulaştıklarını iddia eder (Badiou, 2013a, s. 16). Badiou’ya göre bu üç şemanın ortak noktası, sanat ve hakikat arasındaki ilişkiye dair yaklaşımları ve bu bağlamda “içkinlik” ve “tekillik” kategorilerini ele alışlarıdır. İçkinlik açısından mesele, hakikatin, yapıtların sanatsal etkisine içsel mi olduğu, yoksa sanat yapıtının dışsal bir hakikatin aracı mı olduğudur. Tekillik açısından ise sorun, sanatın, tanıklık ettiği hakikatin mutlak olarak sanata mı özgü olduğudur (Badiou, 2013a, s. 19-20). Bu üç şemada da, sanatsal yapıtların hakikat ile olan ilişkisi, hem tekil hem de içkin değildir.

İşte Badiou bu bağlamda “başka bir estetik” önermektedir. Badiou’nun önerdiği yaklaşım açısından, “sanat bizzat bir hakikat usulüdür” ve “sanatın ürettiği hakikatler sanattan başka hiçbir yerde verili değildir”. Sanat bir düşünmedir ve bu düşünmenin yapıtları Gerçek’tir (etki değildir) (Badiou, 2013a, s. 20).

Bir olay sonrası ortaya çıkan hakikatin sonsuzluğu ile sanat yapıtının sonluluğu arasında paradoksal bir ilişki vardır. Badiou’ya göre sanat yapıtı, bir olay ya da hakikat değildir. Bir hakikat, olay tarafından başlatılan sanatsal bir usuldür. Bu usul, yalnızca yapıtlardan oluşur ama hiçbir yapıtta kendini -sonsuzluk olarak- açığa vurmaz. Yapıt, bir hakikatin yerel mercii (instance locale), diferansiyel noktasıdır. Bu nokta sanatın “öznesi”dir. Bir sanat yapıtı, bir sanatsal hakikatin özne noktalarından biridir. Bir hakikatin yapıtlardan başka varlığı yoktur ve hakikat, yapıtların türeyimsel (sonsuz) bir çokluğudur (Badiou, 2013a, s. 23).

2.3.5 Aşk ve Hakikat

Badiou’nun özgün yaklaşımlarından biri de aşk, siyaset, bilim ve sanatın yanında, bir diğer hakikat usulü olarak görmesidir. Ona göre aşk, belli türde hakikatlerin inşa edildiği bir deneyimdir. Bu hakikat aslında basitçe İki’nin hakikatidir, yani farktan türeyen bir hakikattir, Badiou’nun tabiriyle “İki’nin sahnesi”dir söz konusu olan. Bu anlamda aşk, “meydan okumayı kabul eden, uzun süreli, sabırlı bir yola adanan ve fark perspektifinden bu dünya deneyimini benimseyen, böylece de farka dair yeni hakikatler üreten” bir usuldür (Badiou-Truong, 2012, s. 38-39). Badiou’ya göre aşk, Bir olmaya değil İki olmaya dair bir hakikat deneyimi ileri sürer.

Badiou, aşkı bir tür kaynaşma olarak gören anlayışı reddeder. Çünkü aşk, verili bir İki’den yola çıkarak Bir’in elde edildiği bir şey değildir (Badiou, 2006a, s. 123). Öyle olsaydı eğer, çokluk ortadan kalkardı. Hâlbuki aşk, “fark”ın korunduğu, İki’ye dair bir usuldür. Badiou, aşkı bir Öteki deneyimi olarak gören düşüncenin de uzağındadır. Ona göre aşk, öteki ile bir ilişki değildir, hatta bir ilişki bile değildir. Aşk bir dünya deneyimidir, Bir’e dair değil, İki’nin durum içinde işlediğine dair bir tür hakikat üretimidir (Badiou, 2006a, s. 124). Aşkın evrensel olmasının sebebi de budur; “her aşk

bize, tek başına yaşanabilir bir bilinçliliğin dışında, dünya ile karşılaşabileceğimiz ve onu deneyimleyebileceğimizin kanıtını sunar” (Badiou-Truong, 2012, s. 39).

Tüm olaylarda olduğu gibi aşk olayında da bir karşılaşma vardır. Bu karşılaşma sıra dışı ve rastlantısal bir nitelik taşır. Badiou’ya göre, şansın rol oynadığı böylesi tesadüfî bir karşılaşmanın, yaşanan sıradan hayatlar içindeki bu rastlantının, evrensel bir hakikatin üretilmesinde dayanak noktası olabilmesi için, Mallarmé’nin bir dizesine atıfla, bu “şansın dizginlenmesi” (curbed) gerekir (Badiou-Truong, 2012, s. 42). Bunun anlamı, aşk ilanı ile söze dökülen ya da dile taşınan aşkın, bu noktadan itibaren şans ile vuku bulan karşılaşmayı bir başlangıç noktasına dönüştürmesidir. Bu noktadan itibaren yüklenilen sorumluluk ile rastlantısal olandan adeta kadersel olana dönüşecek bir süreç başlatılmış olur. Bu bağlamda aşk ilanının anlamı, “saf şans olan şeyden başka bir şey çıkartacağım. Dayanacak/sürecek bir şey, inatla devam edecek bir şey, bir bağlılık, bir sadakat çıkaracağım” demektir (Badiou-Truong, 2012, s. 44). Böylece, karşılaşılan olaya gösterilen sadakat ile bir hakikat inşası başlatılmış olur ve önceleri saf şans olan, hakikatin inşası süresince neredeyse bir yazgıya dönüşür.

Badiou’ya göre, diğer hakikat usullerinde olduğu gibi, aşka dair hakikat süreçleri de sonsuzluğun imlendiği süreçlerdir. “Seni her zaman seveceğim” dendiğinde, şans “sonsuzluğun çerçevesine kilitlenir”. Sonsuzluğun öngörüldüğü bu ilan, sonsuzu “zamanın içine indirir”. Bu anlamıyla aşk; “zamanın içinde, bir sonsuzluk ilanının olabildiğince gerçekleşmesi ya da göz önüne serilmesidir” (Badiou-Truong, 2012, s. 47). Yine de Badiou’nun “nokta” olarak tanımladığı, bir hakikatin kurulması sürecindeki değişimler ve sonuçlar neticesinde varılan özel anlar vardır. Bu noktalarda olay, yeniden kabul edilip, yeniden ilan edilir. Örneğin bir çocuğun doğumu böylesi bir noktaya tekabül edebilir (Badiou-Truong, 2012, s. 47).

2.4 TARİHSELLİK VE HAKİKAT

Badiou'nun hakikat düşüncesinde tarihselliğin yerinin de tespit edilmesi zorunludur. Heidegger'in tarih ve tarihsellik düşüncesinin bir eleştirisi zemininde kalan Badiou'nun tarihselliği ele alışı ile bu düşüncenin hakikatlerle olan bağının da gösterilmesi gerekir.

Ne Heidegger ne de Badiou, klasik anlamıyla bir tarih bilimi arayışındadır. Heidegger'in tarihsellik düşüncesi, her zaman Dasein'in zamansallığı çerçevesinde, yani Dasein'in ölüme-doğru-varlık yapısının açığa çıkardığı hakikat açısından ele alınır. Fırlatılmışlık ve ölüme-doğru-varlık yapısının açığa çıkardığı hakikat, Dasein'in doğum ile ölüm arasındaki bir uzanım oluşudur. Bu uzanım hareketi ile Dasein'in tarihleşmesi (Geschehen) ve bu bağlamda da ontolojik olarak tarihsellik (Geschichtlichkeit) söz konusu edilir. Badiou'da ise tarihsel olan, doğanın ya da doğal olanın zıttıdır, yani normalin zıttı olarak tekilliğe işaret eder. "Tarihsel" kavramı, en az bir olaysal bölgenin (bir durum içerisinde hiçbir elemanı sunulmayan çok) ortaya çıktığı durumu anlatmaktadır. Bu anlamıyla tarihsel olan, bir olayın vuku bulmasına olanak sağlayan durumdur. Bu açıdan bakıldığında Badiou'nun "tarih yoktur" söylemi anlam kazanır. Çünkü durumun içinde olaysal bölgeler vardır ama olaysal durum diye bir şey yoktur. "Belli çokların tarihselliğini düşünebiliriz fakat *bir* Tarih düşünemeyiz" (Badiou, 2010a, s. 176).

Badiou, Heidegger'in aksine, tarihselliği doğanın karşısına koyarak temsilden ya da halden bir şeyleri çıkartır ve böylece sunumsal yaklaşım içinde varlığın açığa çıktığını söyler. Badiou'ya göre yapısal stabilite olarak, sunumun ve temsilin dengesi olarak doğa, saymanın da etkisiyle en büyük unutulmuşluğa sebep olur. Çünkü doğa ve sayma, kararsızlığı (sonsuzluğu, her şeyin çokun çokluğu olduğunu) adeta gömüp ortadan kaldırır ve boşluktan da yüz çevirirler (Badiou, 2010a, s. 177).

Heidegger unutulmuşluğu hatta unutulmuşluğun unutuluşunu ısrarla vurgular. Ona göre varlığın saklı kalmasının ya da hakikatin saklı-olmamaklık olarak açığa çıkmasının önündeki en büyük engel bu unutulmuşluktan kaynaklanır. Platon'dan beri felsefe tarihi bu unutulmuşluğun tarihidir. Oysaki Badiou bu düşüncenin tamamen karşısında bir

pozisyon alır. Felsefe tarihi bir unutulmuşluk tarihi olsa da bu düşüncenin vardığı yer “bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir” söylemi olmuştur. Badiou, felsefenin düşünce aksiyomları ortaya koymak ve onlardan sonuçlar çıkarmak zorunda olduğunu söyler. Böylesi düşünme kararları vermek ise düşünceyi tahakküm altına alan bu “yazgısal” buyruktan kopmak ile olanaklıdır. Bu yüzden Badiou, bir bilmezden gelme olarak değil bir yöntem olarak felsefe tarihinin unutulmasını, “bir unutuluşun unutuluşunu unut” olarak özetlenebilecek aksiyomatik bir başlangıç önermektedir (Badiou, 2005a, s. 108). Badiou’nun önerdiği bu felsefe, tarihsel çoklukların, olayın ve dolayısıyla hakikatlerin merkezi konumda olduğu bir felsefe olacaktır.

Badiou’ya göre hakikatlerin ya da hakikat usullerinin tarihsel bir boyutu da vardır. Belli bir hakikat tipinin içinde “farklı hakikatler arasındaki ilişkileri barındıran tarihsel kayıtlar” bulunur. Bunun yanında, “bir hakikatin kendinden önce yaratılmış diğer hakikatler üzerinde geriye dönük etkileri vardır” (Badiou, 2011d, s. 183). Yine de tarih “simgesel varoluştan başka bir şey değildir”. “Tarih iş işten geçtikten sonra kurulan anlatsal bir yapıdır” (Badiou, 2011d, s. 187).

2.5 KARŞILAŞMA, HAKİKAT VE ÖZNE

Nasıl ki Heidegger’de, saklı-olmamalık olarak hakikate varılan süreçlerde, her zaman bir karşılaşma teması arka planda yer alıyorsa, Badiou’da da hakikatlerle ilgili her şeyde bir “karşılaşma” olmalıdır. Öyle ki, bir hakikat öznesinin inşası, ancak “başa gelen” bir şey olabilir (Badiou, 2006b, s. 59). Badiou’da bir hakikatin inşasının başlangıcı, her zaman rastlantısal bir karaktere sahip olan olay ile karşılaşmaya dayanır. Siyaset, bilim, sanat ve aşk alanlarının içerisinde, olayın vuku bulduğuna ya da duruma eklenmiş bu yeniliğin olay olarak adlandırılmasına karar veren ise öznedir. Badiou’ya göre olay öncesi durum içerisinde bir öznenen söz edilemez. Durum içerisinde ancak bir “insan-hayvan” olarak varolabilen, olay ile karşılaşmasından sonra, olaya göstereceği sadakat ve bu sadakat sürecinde inşa edeceği hakikate bağlı olarak özneleşebilir. Dolayısıyla öznenin bir sürekliliğinden bahsedilemez; özne, sadakat koşuluna bağlı olarak özneleşmenin sonucudur.

2.5.1 Özneleşme ve Zorlama

Badiou'da özne bir töz değildir. Bir boşluk noktası da değildir çünkü varlığın uygun adı olan boşluk, insan-olmayandır (inhuman), öznel-olmayandır (a-subjective). Özne, deneyimin ya da anlamanın bir organizasyonu, sunum içinde sabit bir terim ya da bir sonuç da değildir. Özne, bir hakikatin ortaya çıktığı, bir türeyimsel usulün herhangi bir yerel konfigürasyonudur (Badiou, 2010a, s. 391-392).

Özneleşme, müdahaleye dayalı bir adlandırmanın, yani olayın uygun adına dair verilen aksiyomatik kararın ardından ortaya çıkan bir işlemdir. Özneleşme bir İki'nin formu şeklinde ortaya çıkar. Bir taraftan olaysal bölgenin sınırlarına doğru bir müdahaleyi, diğer taraftan türeyimsel usulü kapsar. Özneleşme bir anlamıyla ultra-Bir'in ve çokun bir araya getirilmesidir. Uygun isim, hem müdahalesel adlandırma hem de sadık bağlantının (olaya sadakat sürecinin) kuralıdır; bu ise İki'sinin ortaya çıkışıdır. Örneğin Lenin, hem Ekim Devrimidir hem de Leninizm'dir. Bu bağlamda özneleşme, hem olaydan ya da müdahalesel adlandırmadan hem de sadakat sürecinden oluşan bir İki formundadır (Badiou, 2010a, s. 393).

Her ne kadar özne yerel bir konfigürasyon olsa da hakikat küreseldir. Bu bağlamda da özne için hakikat ayırt edilebilir değildir. Bir öznenin sonluluğu ile bir hakikatin sonsuzluğu arasında bir ölçüsüzlük mevcuttur. Dahası özne, duruma içsel olarak, sadece durumda sunulan terimleri ya da çokları (bir olarak sayılan) bilebilir ya da onlarla karşılaşabilir. Fakat hakikat, durumun sunulamayan parçasıdır. Sonuçta özne, olayın numaralandırılmayı-aşan (supernumerary) ismi ve durumun dilinin bir kombinasyonundan oluşan bir dilin içersinde kalır. Fakat bu dil hakikati ayırt etmeye yetmez (Badiou, 2010a, s. 396). Bu bağlamda tüm hakikatler, özneye aşkındır (transcendent) (Badiou, 2010a, s. 397).

Mesele, doğruluk ve hakikat arasındaki ilişkiye ya da durumun dili ile özne-dili arasındaki ilişkiye dairdir. Asıl soru şudur; olay sonrası öznenin, durumu adlandırmasıyla oluşan "özne-dili"nin bir beyanının, hakikatin ortaya çıktığı durum içerisinde doğru olmuş olması nasıl olanaklıdır? Bunun olanaklı olabilmesi ancak

durumun bir teriminin hem o hakikate ait olması hem de beyanda göz önüne alınan isimlerle özel bir ilişkiyi, durumun (bilginin) ansiklopedik belirleyenince belirlenen bir ilişkiyi sürdürmesine bağlıdır (Badiou, 2010a, s. 401). Badiou'nun “zorlama” olarak adlandırdığı işlem bu noktada devreye girer. Durumun bir teriminin özne-dilinin bir beyanını zorlamasının anlamı şudur: “Durumun içinde bu beyanın doğruluğunun (gelecekte) ortaya çıkması ile bu terimin, türeyimsel usulün sonucu olarak ortaya çıkan ayırt edilemez parçaya aidiyetinin eşitliğidir”. Bu terim hem hakikate aittir hem de durum içerisinde doğruluğu “pozitif” olarak ortaya konmuştur (Badiou, 2010a, s. 403).

Zorlama, hakikatin sonsuzluğu karşısında, geleceği içeren ve hakikatin tamamlanmışlığına dair bir kurgusal kabuldür. Bir hakikat tamamlanamaz, fakat özne, bir hakikatin yerel bir konfigürasyonu olarak, bu hakikatin türeyimsel bütünleşmesini tamamladığı bir evren varsayımında bulunabilir, yani bir zorlamada bulunarak tamamlanmış bir hakikat kurgulayabilir. Örneğin âşık biri, “seni her zaman seveceğim” diyerek, “bütünleşmiş bir aşk hakikatine dair tahmin niteliğinde bir varsayımda bulunur. Bu varsayımdan hareket ederek, ötekini kendilerini farklı bir biçimde tanımaya ve farklı muamele etmeye zorlarlar” (Badiou, 2006a, s. 33).

Öznenin bir hakikat karşısında zorlamaya dayalı varsayımı, duruma dair bilgi parçalarının dönüşmesini zorunlu kılar. Bu karşılaşmadan itibaren özne, bilgideki dönüşümü gözetmek ve her şeyi olaya göre düşünerek hareket etmek ve böylece hakikati inşa etmek zorundadır. Zorlamanın sonucu olarak, hakikate dair parçalar bilgi haline gelebilir ve adlandırılabilir. Fakat Badiou'ya göre, hakikatin tüm unsurları bu adlandırmaya tabi olmazlar ve her zaman bu adlandırmaya direnen bir nokta bulunur. Bu noktaya Badiou, durumun “adlandırılmayanı” demektedir. Adlandırılmayan zorlamaya gelmeyen bir terimdir. “Adlandırılmayan, bir hakikatin söylenmesine cevaz verdiği her şeyin ifade edilemeyen gerçeği gibi bir şeydir”. Bu bağlamda her şeyi ne pahasına olursa olsun adlandırma isteği ise “Kötülük”tür (Badiou, 2006a, s. 33-34).

2.5.2 Etik ve Hakikat

Bir karşılaşmanın ardından başlayan hakikat sürecinde öznenin, İyi ve Kötü'ye dair tutumunun ya da felsefi bir kategori olarak etik düşünce açısından hakikat ile olan bağlantısının da serimlenmesi gerekir. Etik, günümüz felsefi düşüncesi içinde çok tartışılan bir alandır ve genellikle insan hakları sorunuyla iç içe geçmiş olarak ele alınır. Bu bağlamıyla da etik düşünce, Badiou açısından son derece sorunludur. Çünkü bu düşünce, evrensel olarak tanınabilir bir insan öznesinin varlığı ve bu öznenin bir anlamda doğasından kaynaklanan haklara sahip olduğu, “etik”in de bu hakları sorun edinme ve saygı gösterme meselesi olduğu fikrinden hareket eder. “İnsan hakları” ise insanın bir kurban olarak tanımlandığı temel düşünce üzerinden yükselen, bir tür “kötülük görmeme” hakları halini almıştır (Badiou, 2006b, s. 25).

Hâlbuki Badiou açısından insan, tam da bir kurban olarak tanımlanan şeyden başkasıdır, “ölüme-doğru-varlığın” sonluluğuna indirgenemeyecek olan “ölümsüz”dür. Çünkü insan, özü sonsuz olan hakikatleri üretmeye muktedirdir. Eğer Kötü tanımlanacaksa, insanın İyi'ye ulaşma yönündeki pozitif yeteneğinden yola çıkılmalıdır (Badiou, 2006b, s. 32). Badiou'ya göre insanın ölümsüzlüğü, onun hakikat kapasitesinden kaynaklanır. Hakikatin üretildiği koşullu alanlarla bağlantısında, insanın bilim, aşk, siyaset ve sanat kapasitesinden kaynaklanan sonsuzluğundan bahsedilebilir. Bu anlamıyla “tek sahici etik, hakikatlerin etiğidir – daha doğrusu tek etik, hakikat süreçlerinin, dünyaya bazı hakikatler getiren emeğin etiğidir”. “Etik diye bir şey yoktur. Sadece bir şeyin etiği (siyasetin, aşkın, bilimin, sanatın etiği) vardır” (Badiou, 2006b, s. 41).

Ayrıca Badiou açısından, günümüz etik düşüncesi, kapitalist mantığın hükümranlığına dair bir teslimiyet sergiler. Çünkü, Kötü üzerine mutabakata dayalı olan bu düşünce, bir İyi'yi adlandırma ve ona ulaşma konusunda yeteneksizdir. Belli bir “zorunluluk” yargısından (sermaye ekonomisi, parlamenter sistem vs.) hareketle daha en baştan “her hangi bir özgürleştirici siyaset, sahiden kolektif herhangi bir dava olmadığını onaylar” (Badiou, 2006b, s. 43) ki bu durum adeta bir nihilizme yol açar.

Badiou'ya göre, eğer Kötü varsa onu İyi'den kalkarak kavramamız gerekir. İyi ve

dolayısıyla hakikatler hesaba katılmadığında, geriye sadece “hayatın acımasız masumiyeti, hem İyi'nin hem de Kötü'nün aşağısında olan masumiyeti kalır”. Ancak hakikatler varolduğu için ve bu hakikatlerin öznelere olduğu ölçüde Kötü vardır. “Kötü, hakikatin gücünün zapt edilemeyen bir sonucudur” (Badiou, 2006b, s. 66).

Kötü'nün İyi'den ya da hakikatlerden hareketle ele alınması için hakikatle ilgili üç boyutun göz önüne alınması gerekir. Birincisi, olay perspektifinden Kötü'nün yerine işaret eder. Olay, durumdan, kanaatlerden, kurumlaşmış bilgilerden “başka bir şey” ortaya çıkarır. Olay hem konumlanmıştır hem de eklenti niteliğindedir; yani durumun bütün kurallarından kesinlikle kopmuştur, onlarla hiçbir ilgisi yoktur. Olay ile “onun için” olay olduğu şey arasındaki bağlantı eski durumun boşluğudur. İşte bir olayın temel ontolojik özelliği, kendisi için olay olduğu şeyin konumlanmış boşluğunu kaydetmek, adlandırmaktır. Fakat bir olayın eski durumun boşluğunu değil doluluğunu açığa çıkardığına inanmak ise Badiou'nun “taklit ya da terör” olarak tanımladığı Kötü'dür (Badiou, 2006b, s. 75). Örneğin Nazilerin “Nasyonal Sosyalist Devrim” derken ödünç aldıkları “sosyalist”, “devrim” gibi adlar, bir olaya gönderme yapar. Hâlbuki “Nasyonal Sosyalist Devrim” herkes için varolabilen ve bunu sonsuza kadar sürdürebilen tek şey olan bir hakikat yaratmaktan çok uzaktır. Burada gerçek hakikat süreçlerinden alınmış adlarla bir olaya gönderme yapılır, durumun boşluğu değil “doluluğu” söz konusudur ve karşımızda bir hakikat değil bir “hakikat taklidi” vardır (Badiou, 2006b, s. 78).

Kötü'ye dair ikinci boyut sadakat perspektifinden gösterilebilir. Sadakat, olaya göre düşünmek, durumu sürekli olarak olaya göre araştırmaktır. Fakat sadakate yaraşır biçimde yaşayamamak “ihamet” anlamında Kötü'dür (Badiou, 2006, s. 75). Hakikat etiğinin önerdiği “devam et!” düsturu ile bir özne olarak, hakikat inşasına devam etmek ve böylece olaya sadık kalmak ile sonluluğun mantığı içinde, durumu olaya göre değil bayağı bir çıkar hesabına göre düşünmek arasındaki seçim, ihamet olarak Kötü'yü doğurur.

Kötü'ye dair üçüncü boyut ise hakikat ve bilgi arasındaki bağlantı ile ilgilidir. Hakikatin ontolojik özelliği bilgilerde bir delik açmasıdır. Hakikat bilgiden ayrıdır ama bilgileri “zorlaması” ile yeni bilgilerin kaynağıdır da aynı zamanda. Bir hakikat, iletişim

kodlarını dönüştürür ve kanaatler rejimini değiştirir. Kanaatler başkalaşırlar. Eski yargılar savunulamaz hale gelip yeni yargılar gerekir ve durumun unsurlarını “tartışabilmek” için bunların adlandırılmaları icap eder. Bu tür bir kanaat alışverişine olanak sunan ise “durumun dili”dir. Bir hakikatin kaydedilmesini sağlayan ise “özne dili”dir. Özne-dili, durumun unsurlarını adlandırır fakat yine de “adlandırılmayan” olarak tanımlanan en az bir terim kalır. Örneğin bir aşk olayında, cinsel hazzın (jouissance) kendisine hakikatin gücüyle ulaşılamaz.

Durumun tüm unsurlarının adlandırılmasına ve kanaatlerin ortadan kaldırılmasına yönelik çabalar ise başka tür bir Kötülük üretir. Çünkü Badiou’ya göre “aslında her hakikat, teşvik ettiği öznelerin oluşumu esnasında, “biri”nin korunmasını, hakikate yakalanmış insan-hayvanın her zaman iki yönlü faaliyette bulunmasını gerektirir” (Badiou, 2006b, s. 87). Bu anlamda Ölümsüz, ancak ölümlü hayvan içinde ve onun sayesinde vardır. Bir hakikatin gücünün her mutlaklaştırılması bir Kötülük örgütler. Bu kötülük, durumu ortadan kaldırmakla kalmaz, adına hareket ettiği hakikat-sürecini de kesintiye uğratar, çünkü öznenin oluşumu içinde, çıkarlar ikiliğini korumayı başaramaz. İşte Badiou, bu bağlamda hakikatin gücünün mutlaklaştırılmasına “hakikat felaketi” der (Badiou, 2006b, s. 87). Kötü, bu bağlamda, “bir hakikat koşulu altında ve ne pahasına olursa olsun, adlandırılmayanı zorla adlandırmak istemektir” (Badiou, 2006b, s. 89).

Dolayısıyla taklit, ihanet ve adlandırılmayanın zorlanması olarak Kötülüğe dair bu figürler, (bir hakikat süreci olarak) İyi’nin sayesinde edimsel bir imkân haline gelirler. Çünkü taklit olayla, ihanet sadakatle, adlandırılmayanın zorlanması ise hakikat ile bağlantılıdır. Bu bağlamda da Badiou’ya göre Kötü, ancak İyi’yle yaşanan bir “karşılaşma” sayesinde mümkündür. Hakikatler etiği, “feraset (taklitlere kanma!), cesaret (vazgeçme!) ve itidal (bütünlük aşırılığına kapılma!) araçlarını birleştirir” ve Kötü’yü savuşturmaya çabalar (Badiou, 2006b, s. 92).

3.BÖLÜM: PLATON’UN HAKİKAT GÖRÜŞÜNÜN HEIDEGGER VE BADIOU’NUN YORUMLARI BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Platon, Sokrates öncesi filozoflardaki gibi, kendi hikmet ve bilgisini ya da sahip olduğu hakikati, kendisini dinleyenlere doğrudan aktarma tarzını benimsememiştir. Platon diyalog formunda eserler verdiği için onun hakikat anlayışı da bu diyaloglar içerisinde farklı konuşmacıların sözleri üzerinde yapılacak dikkatli bir incelemeyi gerekli kılar. Platon’un bu tarzı ve eserlerinde izlenebilen değişim de dikkate alındığında, felsefesinin belli konularda yorumlamaya çok müsait olduğu görülür. Bu bölümde Platon’un hakikat düşüncesinin geniş kapsamlı bir incelemesinden ziyade, Platon’un hakikate dair görüşlerini kısaca ele aldıktan sonra, Heidegger ve Badiou’nun hakikate dair Platon yorumlamaları ortaya konmaya çalışılacaktır.

3.1 KRİZ VE HAKİKAT

“...bu yörede bilgelik bakımından gerçek bir kıtlık yaşanıyor...” (Menon, 70c)⁴

Kriz düşüncesinin, bir sistemin, bir paradigmanın, bir düşüncenin gelip dayandığı nokta, gelişmenin ve ilerlemenin durması, kişisel ve toplumsal bir çöküşün başlangıcı olması ya da böylesi bir çöküşün yaşanıyor olmasını işaret eden bir süreç ya da belli bir sekans olarak hem Heidegger’de hem de Badiou’da bulunduğu ve bu düşüncenin her iki filozofun felsefelerinde etkili bir role sahip olduğu önceki iki bölümde gösterilmiştir.

Heidegger ve Badiou’nun felsefelerinde her zaman belirleyici bir figür olan Platon’da da benzer bir kriz düşüncesi bulunur. Heidegger için felsefenin içine düştüğü krizin kırılma noktası Platon olsa da ve bu krizin aşılması yine Platon öncesi filozoflara geri dönmeye bağlı olsa da Platon’un da kendi dönemiyle ilgili ahlaki, siyasi ve bu bağlamda felsefi bir kriz tespiti yaptığı söylenebilir. Hatta denebilir ki Platon’un tüm çabası bu krizin aşılması için gerekli felsefi alt yapının üretilmesidir.

⁴ Üçüncü bölümdeki tüm Platon alıntılarında, farklı bir kaynak belirtilmediği sürece şu kitap kaynak olarak kullanılmıştır: Platon. (1997). *Plato Complete Works*, (J. M. Cooper, Ed.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Platon'un tespit ettiği krizin temel nedeni, toplumun ahlaki ve siyasi hayatına egemen olan sofist düşüncedir. Felsefe tarihine bakıldığında, sofistliğin, hâkim olan dini, siyasi, hukuki değerlere getirdiği eleştiri temelinde farklı ve yenilikçi bir yaklaşım olduğu, hatta bir tür “antik aydınlanma devri” olduğu söylenmiştir (Kranz, 1994, s. 192). Fakat Sofistler, yazılı olmayan yasaların, gelenek ve törelerin (nomos) yerine doğayı (physis) esas alan bir öğretiyi benimsemiş (Kranz, 1994, s. 191) ve yöntem olarak katı bir empirizmi kullanmışlardır. Bu yaklaşım açısından bilginin kaynağı duyuvar yoluyla elde edilen deneyimden başka bir şey değildir. Sofistlerin bu bakışının doğal sonucu kuru bir şüphecilik ve görelilik olmuştur ki Platon için krize neden olan düşüncenin özü burasıdır. Sofistlere göre varolanlar sürekli bir akış ve değişim içinde olduğundan, duyudan gelen bilgi de kişiden kişiye değişir ve herkes için geçerli, genel geçer bilgiden, nesnel ve evrensel yargıdan söz etmek mümkün olmaz. Dönemin büyük sofistlerinden Gorgias'a göre, “hiçbir şey yoktur, varsa bile kavranılamazdır, kavranabilir (bilinebilir) olsa da öteki insanlara bildirilemez ve anlatılamazdır” (Kranz, 1994, s. 197). Bu düşünce, aynı zamanda her türlü mutlağın olanağının da ortadan kalkması anlamına gelir. Protagoras'ın meşhur söylemi ile “insan her şeyin ölçüsü” olarak kalır. Bilginin bu tür bir göreleliğe bırakılmasının sadece epistemolojik bir anlamı yoktur, bu yaklaşım hem toplumsal-ahlaki hem de siyasi karşılığı olan bir düşünceye dönüşür. İşte Platon'un ısrarla mücadele ettiği, dönemi için bir kriz tespitinde bulunduğu anlayış da budur.

Toplumda hâkim olan bu sofist anlayışa göre, “mutlak ve değişmez bir hakikat olmayıp bilgi ve hakikat bireyin algılarına, toplumsal, kültürel ve kişisel eğilimlere göredir” (Cevizci, 2010, s. 70). Bu bağlam içinde değerlendirildiğinde, krizin nedeni hakikatlerin göz ardı edilmesi, hakikatleri yok sayan sofist düşüncenin toplumsal hayata egemen olması ve sofistlerin eğitiminden geçmiş, hakikatin bilgisinden uzak retorikçilerin *polis*'in yönetiminde söz sahibi olmalarıdır.

Bilindiği gibi, kent kent gezerek retorik sanatını öğreten sofistlerin paralı öğrencileri ya öğretmenleri gibi sofist olmak ya da *polis*'in yöneticisi olabilmek için gerekli yeteneği kazanmak için sofistlerden ders alıyorlardı. Tüm kent halkını etkileyebilecek kararlar

alabilen devlet yöneticilerinin ise hakikatin bilgisine sırtını dönmüş sofist bir anlayışa sahip olmaları, toplumsal bir krize yol açıyordu. Egemen sofist anlayış ile Atina'da hüküm süren demokrasi arasında bu bağlamda bir paralellikten bahsetmek mümkündür. Devleti yönetmek için gerekli bilgiye sahip olmayan, hatta rastgele seçilmiş bireylerden oluşan yargıçların, kendi bireysel “ölçülerine” göre verdikleri hükmün neticesi Sokrates’in idam edilmesi olmuştur ki Platon açısından yaşanan krizin en belirgin kanıtı da budur.

Platon’a göre, Sokrates’in idamı aynı zamanda hakikatlerin varlığını ilan eden ve sofistlikle mücadele eden düşüncenin de idama mahkûm edilmesi demektir. Sokrates’in yargılanması için kurulan mahkemede, hakikati ortaya çıkarmaktan çok, karşıdakini ikna etmeye dayalı retorik bir anlayış itibar görüyordu. Zaten Platon’a göre bu tür mahkemeler hiçbir zaman hakikatin açığa çıkmasına imkân vermez: “...Mahkemelerde hatiplerin fikirleri, tanıkların yardımıyla çürütmeleri ile hakikate ulaşılmaz...” (Gorgias, 472a).

Sokrates’in aleyhine açılan davanın temel iddialarından biri “gençleri yoldan çıkarmak”tı. Hâlbuki Platon’a göre, böyle bir iddia ancak sofistlere karşı dile getirilebilir. Çünkü “gerçek şeyleri taklit eden bir hilebaz olan sofist” (Sofist, s. 234e-235a), “şeylere dair hakikatten henüz uzak olan gençleri” kandıran bir yöntem kullanır ve böylece “söylenen sözlerin doğru, konuşan kişiyi de en büyük bilge kişi olduğuna inandırır” (Sofist, s. 234c). Bu bağlamda göreliliği savunan sofist karşısında hakikati savunan filozofun idamı, felsefi bir krizin de açık bir kanıtıdır.

Platon’a göre sanat (tekhne) bir tür bilgidir. Belli tür bir bilgiye sahip olmalarından dolayı, bir ayakkabıcının, bir heykeltıraşın, bir hekimin sanatından söz edilebilir. Bu yüzden Platon, bilge olduğu iddiasındaki sofistin sanatını sorgular. Bu sorgulamada, hiçbir şey bilmediğini söyleyen Sokrates’in karşısına “kendisine sorulan her soruyu yanıtlayabileceğini” iddia eden sofist çıkar (Gorgias, 447d-448a). Sofist kendi sanatını “retorik” olarak açıklar (Gorgias, 449a). Retorik sanatının özü “ikna etme yoluyla insanlara hükmetmeyi sağlamasıdır” (Gorgias, 452d). Öyle ki sofiste göre bu “sanat”, “mecliste senatörleri, halk meclisinde ve öteki bütün toplantılarda yurttaşları ikna etme

gücüne sahiptir”. “Bu güçle, hekimi de beden eğitimi hocasını da kendine kul köle edersin” diyebilmektedir (Gorgias, 452e). Bu anlayışın Atina demokrasisi açısından doğal sonucu ise iyi ve kötüyü, haklı ve haksızı ayırt edebilecek bilgiden, hakikatin bilgisinden uzak kimselerin, retorik yoluyla, kitleleri ikna ederek *polis*’in idaresinde söz sahibi olmaları ve hakikatleri göz ardı ederek verdikleri kararlar ile politik bir krizin yaşanmasına sebep olmalarıdır.

Platon’a göre retorikçi, “doğru ile yanlış üzerine bilgi veren bir ikna etme ustası değil, inandıran bir ikna etme ustasıdır” (Gorgias, 455a). Retorik ustasının bilgiye ihtiyacı da yoktur, o, kalabalıkları bilgili olduğuna (bilgisiz de olsa) ikna edebilen kişidir. Bu bağlamda retoriğin özü “dalkavukluktur” (Gorgias, 463b). Çünkü retorik iyiyi ya da hakikati arama çabası değildir. Retorik sadece hoş gideni arar (Gorgias, 465a). Bu yüzden kitleleri inandıran, onların hoşuna gideni dile getiren bir söylemin özü dalkavukluktur.

Platon, devlet yönetiminin “bilgi”den uzak, “dalkavuk” bir anlayışa bırakıldığını düşünmektedir. Oysaki Platon’un *Devlet* diyalogunda ortaya koyduğu bilgi görüşü çerçevesinde bakıldığında, bilgi (episteme) ancak değişmeyen, bozulmayan idealerin bilgisidir. Değişen, bozulan doğal dünyadaki şeylere dair ise ancak bir kanı (doksa) olabilir. Sofistin yaptığı, hakikatlerin bilgisine ulaşma çabası değil, hoş gidenin kitlelere inandırılmasıdır. Platon, *episteme*’nin yerine *doksa*’nın geçirildiği böyle bir düzenin haksızlıklara yol açtığını sürekli olarak dile getirir. Bu bağlamda Platon, “rhetorların elinde oyuncak olan demokrasi ve bilgisiz yöneticilerin politik bir kriz yarattığını gözlemlemiştir” (Boyacı, 2013, s. 25).

Hakikatlerden uzak düşünce, politik bir krizin yanı sıra ahlaki bir krize de sebep olmuştur. Erdemin öğretilerinin öğretilebilir olduğunu ve başkalarının erdemli yetişmesine herkesten çok yardımcı dokunacağını, onun için de istediği ücreti hak ettiğini iddia eden sofist (Protagoras, 328b) için ahlaki erdemler bir çıkar sağlama nesnesine dönüşmüştür. “Sorgulanmayan bir hayatın” hüküm sürmesi yüzünden kendi bilgisizliklerinin farkına varamayan insanların sofiste başvurması, “erdem”in öğretilmesini sofistten talep etmesi şaşırtıcı değildir. Hâlbuki Platon’a göre erdemli olmak, kendi yaşamını sorgulayarak

bilgisizliğinin farkına varan, “ruhuna özen gösteren” kişinin kendi başına elde edebileceği bir özelliktir. Platon’un öne çıkardığı Sokrates’in yaşam boyu süren mücadelesinin özü de budur. “Sokrates insanların keşfedebilecekleri ve mutlu yaşamalarına olanak sağlayacak ahlaki hakikatlerin var olduğunu, bireylerin kendiliğinden ahlaki bir yaşam sürebileceklerini düşünmektedir” (Boyacı, 2013, s. 25).

Platon açısından yaşanan krizin farkına varmak ya da yaşamı sorgulamaya başlamak, bilgisizliğin farkına varmak demektir ki bu da hakikatlerin keşfedilmesi sürecinin başlangıcı olacaktır. Hakikatlerin keşfi, iyiyi arama çabası ve böylece de bilgili olma, aynı zamanda, erdemli olma anlamına da gelir. Erdemli insan ise her zaman mutludur.

3.2 BİLGİ, VARLIK VE HAKİKAT

Platon’un ilk dönem eserlerinden yaşlılık dönemine kadarki diyaloglarında, belli bazı felsefi dönüşümlerden, bazı meselelere farklı yaklaşımından söz edilebilir. Örneğin *Parmenides* diyalogunda idealar kuramı tekrar ele alınıp sorgulanır, bu kuramdaki bazı tutarsızlıklar gösterilir. Buna rağmen tüm diyalogları boyunca değişmeden kalan şey, Platon’un sofist karşıtı tavrıdır. Platon’un tüm felsefesinin bir sofist düşünce eleştirisi olduğu söylenebilir. Bu eleştirinin temel eksenini ise hakikat meselesidir.

Sofistlerin ilki ve en büyüğü olarak kabul edilen Protagoras’ın “*Hakikat*” başlıklı bir kitabının olduğunu Platon’dan öğreniyoruz (*Theaitetos*, 161c). *Theaitetos* diyalogunun ana konusunu oluşturan tartışma, Protagoras’ın *Hakikat*’inde ortaya konan hakikat öğretisinin çürütülmesinden başka bir şey değildir. Protagoras’ın bu eserinin temel meselesi, sofist düşüncenin omurgasını oluşturan, “insanın her şeyin ölçüsü olduğu” anlayışıdır. Bu rölativist düşünce öncelikle doğru ve yanlışın ortadan kaldırılmasına yol açar. Herkesin fikri doğru olacağından bilgelik de anlamını yitirir. Platon kendini bilge olarak tanıtan sofiste itiraz edecektir: “Fikirlerin hepsi kendisi için doğru ve gerçek ise, başkalarına bu kadar yüksek para karşılığı ders veren Protagoras nasıl bilge olur?” (*Theaitetos*, 161d). Sofistlere göre doğru, yalnızca sağladığı yarar açısından değerlidir, “doğru” yoktur fakat “daha doğru” vardır. *Polis*’in yönetiminde yer alabilmek için

gerekli yeteneği kazandıracak olan “daha doğru bilgi” ise sofistte bulunur ki o bu yüzden bilgedir. Sofist için bilgi bir çıkar nesnesi olmasının dışında değersizdir.

Protagoras’ın *Hakikat*’i, bir hakikatin olmadığına da ilanıdır. Platon’a göre Protagoras’ın *Hakikat*’i hakikat olarak kaldıkça, “herkes için doğru olan bu iki yönden fikirlerle, oyların incelenmesi ve çürütülmesi, uzun ve sonsuz bir gevezelik olur” (Theaitetos, 162a) ve hakikati arama çabası olarak diyalektik anlamsız bir gevezeliğe dönüşür. Bu bağlamda, Platon’un tüm eserleri boyunca hakikatin ortadan kaldırılmasının epistemolojik, ontolojik ve etik etkileri tekrar tekrar ele alınır.

Platon’a göre hakikat, tek başına epistemolojik bir mesele değildir. Hakikatin doğruluk ve yanlışlığın ötesinde bir anlamı mevcuttur. Hakikat yalnızca yargının nesnesine uygunluğunu ifade eden bir bilgi değildir. Platon, “hakikatin kendisini bilmekten” bahsetmektedir (Kriton, 48a). Hakikatin bilgisini kavramak ise öncelikli olarak varlığı anlamaya bağlıdır. Platon’da bilgi ve varlık her zaman birbiriyle ilişkisi içinde ele alınır. Hakikatin ortaya konması da bilgi ve varlık ile olan bağlantısında düşünmeyi gerektirir. Platon’a göre, “bir meselede hakikate erişmeyen, bu hususta asla bir bilgi edinemez” ve “varlığı kavramayan, hakikati kavrayamaz” (Theaitetos, 186c). Bunun anlamı hakikat olmadan bilgi olmayacağıdır ama hakikati kavramak için de varlığı kavramak gerekir. Bu bağlamda Platon’da hakikat, varlık ile bilginin arasında yer alır. Varlığa kavramanın yolu ise sofistlerin iddia ettikleri gibi deneyimden gelen algı yolu ile olamaz. Çünkü Platon’a göre, “her şey değişir, hiçbir şey olduğu gibi kalmaz ise bilgi diye bir şey de olamaz” (Kratylos, 440a). Ona göre, “duyulardan alınan intibalarda bilgi bulunmaz; bu intibalar hakkındaki düşünüşlerde bulunur; zira görünüşe göre varlığa ve hakikate bu alanda varılır, ötekinde ise imkânsızdır” (Theaitetos, 186d).

Platon algıyı yok saymaz fakat bilgi tek başına algı değildir. Algının akıl ile işlenmesine, algıya dair düşünüşe ihtiyaç vardır. Böylesi bir düşünüş varlığa ve hakikate varabilmenin olanağını ortaya koyar. Bu düşünmenin sonunda varılan bilgi, bilginin kendisi, hakikatin kendisinin bilgisidir, hakikat ne ise odur (Parmenides, 134a).

Platon'a göre, ayrımlar yaparak, hipotezler ortaya koyarak ve bu hipotezlerin sonuçlarının sadece görünenlerin çerçevesinde kalmadan, ideaları da hesaba katarak ele alınması gerekir. Ayrımlara ve hipotezlere dayanan sonuçların ussal bir kavramayı hedef almasıyla, diyalektik akıl yürütmeye dayalı felsefi alıştırmayla, hakikate dair bütünlüklü bir bakışa varılır. Platon'a göre, sıradan insanlar böylesi bir faaliyeti gevezelik olarak görürler, fakat böylesi kapsamlı ve karmaşık bir yöntem dışında hakikate varılamayacağını bilmezler (Parmenides, 135d-137a).

Sokrates'in sokaklarda dolaşarak insanlara "ruhlarına özen göstermelerini" salık vermesinin anlamı da budur. Ancak ruhuna özen gösteren kişi hakikatlerin bilgisine varabilir. Çünkü hakikate giden yol öncelikle varlıktan geçer ve varlığı kavramak için ruhun bedeni geride bırakması gerekir. Ruh, "beden hakkındaki her şeyi unutarak yalnız başına kaldığı zaman akıl yürütmeye bulunur. Onun bedenle olan birlikteliği ve teması olanaklı olan en alt düzeyde kaldığında, ruh var olanı kavrar" (Phaidon, 65c). Ruhun varlığa varması hakikate de ulaşmasına olanak sağlar. Platon'un ulaşmaya çalıştığı hakikattir ve eğer bedenden kurtulamazsak hakikate hiçbir zaman ulaşamayacağımızı düşünür (Phaidon, 66b).

Platon hakikati, "ruhun süsleri" olarak gördüğü erdemler ile beraber sayar. Ona göre varlığa ilişkin hakikatler ruhumuzda her zaman var olur. Bu yüzden ruh da ölümsüz olmalıdır (Menon, 86b). Bu anlamda değerlendirildiğinde Platon'a göre, "ruhun ölümsüzlüğü ve ruh göçü ile insan her şeyin bilgisine sahiptir. Araştırma ve öğrenme, gerçekte anımsamadan başka bir şey değildir (Menon, 81a3-81e7).

Platon'un varlık ve hakikatle bağlantısında ele aldığı bilgi görüşü, sofistlerin tek başına algıya indirgedikleri düşüncelerinin karşısına dikilir. Platon'a göre, "bilgi algıda değil, ruhun yalnız ve doğrudan şeyler ile meşgul olduğu durumda aranır" (Theaitetos, 187a). Bilgiye giden yol, şeylerin varlığından ve hakikatinden geçer. "Ruh, bakışlarını hakikatin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır" (Devlet, 508d).

3.3 KARŞILAŞMA VE HAKİKAT

Heidegger ve Badiou’da hakikate dair karşılaşmaların olduğu, bu karşılaşmaların insan ruhunda derin sarsıntılara ve dönüşümlere yol açtığı, karar almaya zorlayan süreçlerin başlangıcı olabileceği, önceki iki bölümde ele alınmıştı. Hakikate dair bu tür bir karşılaşma temasının temellerini Platon’un felsefesinde bulmak mümkündür. Platon’a göre, bu tür bir karşılaşmaya götüren, varlığı, hakikati ve ideaları kavramak için gerekli felsefi düşünüş filozofta bulunur. Platon’un sofist düşünce ile mücadelesinde, “hilebaz” ve “dalkavuk” sofist figürünün karşısına çıkardığı filozof karakterinin temel niteliği “hakikate bağlılık, her yerde ve her zaman hakikatin ardından gitmektir” (Devlet, 490a). Öyle ki Platon’a göre filozof, “varlığa ve hakikate tutku ile bağlı olandır” (Devlet, 501d).

Filozof hakikatin bilgisine imgeler, suretler ya da doğal dünyadaki şeylere ait “doksa”lar ile ulaşmaz. Filozof, değişmeyen, bozulmayan, ezeli ve ebedi idealara dair “episteme”nin peşindedir. “Episteme”ye giden yol ise bu dünyadan başlar. İnsan önce bu dünyaya yönelir, sonra “basamak basamak yükselerek” en yüce bilgiye varır. Örneğin “güzel” ideasına giden yol öncelikle bu dünyadan başlar, bu dünyadaki güzelden, güzel bedenlerden güzel işlere varılır. Güzel işlerden güzel bilgilere ve en sonunda da güzellik ideasının kendisiyle, “güzel” ile karşılaşılır (Şölen, 211c). Bu öyle etkileyici bir karşılaşma anıdır ki Platon’a göre, insanın salt güzellik ile karşı karşıya kaldığı o an için “insan hayatı yaşanmaya değerdir” (Şölen, 211d).

Bu tür bir karşılaşmayı yaşayan eskisi gibi olamaz. Bu yeni bir başlangıcın, yeni olanakların kapısını aralar. İdeayı, ideanın kendisini görececek gözle bakan, artık “erdem taklitleri” değil, “hakiki” erdemler yaratabilir. Çünkü o, “hakikatin ta kendisine bağlanmıştır” (Şölen, 212a).

Platon’un *Devlet*’te anlattığı mağara alegorisinde de benzer bir karşılaşma vardır. Mağaranın içinde, elleri ve ayakları zincirlenmiş olarak, yalnızca gölgeleri ve suretleri görebilen mahpuslar, gördüklerini hakikat sanmaktadırlar. Platon, bu mahpuslardan birini alır ve onu basamak basamak yükseltir. Önce, mahpusu zincirlerinden kurtararak arkasındaki yapay ışık kaynağını ve önceden gördüğü gölgeleri yaratan nesnelere ona

gösterir. Artık mahpus, önceden hakikate sahip olmadığının farkına varır, fakat yine de hakikatin kendisine varmak için bir basamak daha yükselmesi gerekecektir. Sonunda mağaradan çıkar ve görülebilir dünyadaki her şeye görme gücünü veren güneş ile karşılaşır. Hakikatin kendisiyle yüz yüze gelen mahpusun gözleri kamaşır hatta hiçbir şeyi göremez olur.

Hakikat ile bu karşılaşma da son derece sarsıcıdır. Mahpus bu karşılaşmadan önce bir yanılgı içerisinde yaşadığının farkına varır. Artık hiçbir şey eskisi gibi olamaz. Çünkü mağaranın içerisinde “birbirlerine verdikleri değerler, ünler” anlamını yitirmiştir. Mağaranın içinde hakikati elinde tuttuğunu iddia edenlerin itibarları yok olmuştur. Artık onlara imrenilmez, mağaranın içerisine geri dönmektense “dünyanın bütün dertlerine katlanmak” tercih edilir (Devlet, 516c-d).

Tüm hakikatle karşılaşmalarda olduğu gibi bu karşılaşma da yeni bir başlangıç, bir karar alma anına işaret eder. Güneş ile karşılaşan mahpus, hakikatten uzak yaşamış olduğunun farkına varır ve mağaraya dönmektense “fakir bir çiftçinin hizmetinde uşak olmayı” tercih eder ve yeni bir başlangıçın kararını verir (Devlet, 516d). Platon’un bu mahpustan beklentisi, mağaranın içinde hakikatlerden uzak yaşamakta olan diğer mahpusları kurtarması, “onları çözmeye, yukarıya götürmeye kalkışmasıdır”. Fakat Platon, hakikatin uzağındaki insanların, kendilerini kurtarmaya gelen kişiyi gülünç bulacaklarından hatta Sokrates gibi onu öldürebileceklerinden endişe eder (Devlet, 517a).

Platon’a göre hakikatin kendisiyle karşılaşma, dünyadan, şeylerden başlayan ve sonunda ideaya varan bir sürecin sonudur. Bu karşılaşma da tıpkı Heidegger ve Badiou’da olduğu gibi radikal bir dönüşümün, bir karar alma sürecinin başlangıcıdır. Artık erdem taslaklarından değil, hakiki erdemlerden ve bu erdemleri “yaratmaktan” söz edilir olmuştur. Hakikatin bilgisine varan, hakiki erdemleri yaratma olanağına da kavuşmuş olur. Platon’a göre hakiki erdemleri yaratabilenler, “insanlar arasında bir insanın erebileceği ölümsüzlüğe ererler” (Şölen, 212a). Hakikat ile karşılaşma, bu bağlamda, ölümsüzlüğün dahi kapısını aralayacak önemde bir anı işaret eder.

Platon'a göre, hakikatlerle karşılaşmaya götüren böylesi bir süreç için eğitim (paideia) şarttır. Aslında Platon'un mağara alegorisi ile anlattığı, "basamak basamak yükselen" kişinin eğitilmesi gerektiğidir. Hakikatler ile karşılaşabilmek için, "gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için", ruhun da eğitilmesi, "geçici şeylere sırtını dönmesi" gerekir. Ruhun varlığa bakabilmesi, "varlığın en ışıklı yönüne, 'iyi' dediğimiz yönüne çevrilebilmesi gerekir" (Devlet, 518c). İşte eğitim, ruhu "iyi"ye, hakikate yönelmek için gerekli yolu bulma sanatıdır.

3.4 HEIDEGGER'İN PLATON YORUMU

Heidegger'in hakikat meselesiyle ilgili Platon yorumunun özü, Platon'un Devlet diyalogunda geçen mağara alegorisinin yorumlanmasında bulunabilir. Heidegger bu alegori üzerinden hakikatin özünde gerçekleştiğini iddia ettiği bir dönüşümün başlangıcının Platon olduğunu göstermeyi amaçlar.

Heidegger'e göre bilimlerin bilgisi, bizden önce ortaya konmuş sonuçlar şeklinde verilir ve biz bu bilgiyi öylece kavrar ve kullanırız. Fakat bir düşünürün öğretisi söz konusu olduğunda, öğretisi, düşünürün söyledikleri içinde söylenmemiş olarak kalandır ki söylediklerine bakarak, söylenmemiş olarak kalanı göstermeye gayret sarf ederiz. Platon'un düşüncesinde söylenmemiş olarak kalan ise Heidegger'e göre hakikatin özünü belirleyen şeydeki bir değişimdir. Bu değişim ve hakikatin özünün bu dönüşümü sırasında kazandığı temellendirmeler "mağara alegorisi"nin yorumlanmasıyla açıklığa kavuşturulabilir (Heidegger, 1998a, s. 155).

Platon *Devlet*'in Yedinci Kitabında bir hikâyeye anlatır. Mağara alegorisi olarak bilinen bu hikâyeye hatırlandığında, mağara içerisinde çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincirlenmiş, kımıldayamaz durumdaki insanlar yalnızca arkalarındaki ateşin sebep olduğu gölgeleri görmekte ve bu gördüklerini gerçek sanmaktadırlar. Onlar için hakikat yapay ateşin sebep olduğu gölgelerden başka bir şey değildir. Bu insanlardan birinin zinciri çözülüp, başı çevrilir, gölgesini gördüğü nesnelere, arkasında yanan ateş gösterilir. Önceden gördüklerinin boş gölgeler olduğu söylenir. Artık başka bir hakikat alanına girilmiştir, ama henüz mağaranın dışına çıkılmamış, dolayısıyla da

güneşle karşılaşılmamıştır. İşte bu kişi zorla mağaranın dışına çıkarılır ve güneşin kör edici aydınlığı ile karşılaşır. Bu hikâyenin anlamını Platon kendisi açıklar (517 a8-518 d7).

“...Görünen dünya mağara zindanı olsun. Mağarayı aydınlatan ateş de güneşin yeryüzüne vuran ışığı. Üst dünyaya çıkan yokuş ve yukarıda seyredilen güzellikler de, ruhun düşünceler dünyasına yükselişi olsun...” (Platon, 2008, s. 234)

Bu mağarada yaşayanlar için gördükleri şeyler onlar için gerçektir (Real/Wirkliche) ve kendilerini “dünyada”, “evlerinde” hissederler. Diğer taraftan mağaranın dışındaki görünür çevredeki şeyler varolanların bağlı olduğu uygun, gerçek varolanın imajıdır (Das eigentlich Seiende des Seienden). “Görülür form” şeyin kendini sunumudur, kendini göstermesidir. Yunanca’da “görülür form”, “*eidōs*” veya “*idea*”dır. Alegoride mağara dışında gün ışığında görülür olanlar “*idea*”ların bir örneğidir. Bu durumun sonucunu Heidegger şöyle yorumlar: Platon’a göre eğer bu “*idea*”lar olmasaydı, şeylerin görünüşleri –yaşayan canlılar, insanlar, sayılar, tanrılar- bu şekilde ya da bir ev, bir ağaç, bir tanrı şeklinde algılanamazdı. Genellikle insanlar bir eve, bir ağaca baktıklarında onu direkt olarak gördüklerini sanırlar ve bunların ideaların ışığından geçtiğinden, ideaların iması olduğundan, dolayısıyla da birer gölge olduklarından şüphe etmezler (Heidegger, 1998a, s. 164). Alegoride şeyler kendilerini ideaların görüntüsü olarak gösterirler. Fakat alegorideki “güneş” tüm ideaları görünür kılan “görüntü”dür. Tüm ideaların ideası olanın imajıdır. Platon daha sonra buna “*he ton agaton idea*”, “iyinin ideası” diyecektir.

Alegorinin bir diğer önemli kısmı mağaranın dışına ve mağaranın dışından tekrar içeriye yapılan hareketlerdir. Her iki hareketlilik için de gözlerin alıştırmaları gerekir. Bu alıştırma her iki durumda da yavaş ve kararlılıkla yapılmalıdır. Bunun sebebi bu dönüşümün, bu hareketliliğin, Bir’inin bir diğerinin özünü geliştirmesi, onu belli bir kararlılığa doğru ilerletmesidir. Bu ilişkiye, bu alıştırmaya, bu sürece Platon “*paideia*” demektedir. Heidegger’e göre bu kelime çevrilmeye uygun değildir. “*Paideia*”nın özü, insanın özünün dönüştürülmesine, bir tür liderlik etme, yönlendirmedir. “*Paideia*” kelimesi metin içerisinde “*apaideusia*” kelimesinin dönüşümü şeklinde ve sürekli birbirleriyle bir ilişki içerisinde verilir. Bu kelimeye Almanca’da “*Bildung*”,

İngilizce’de “formation” kelimesi yaklaşıp fakat “*paideia*”nın tam karşılığını vermez der Heidegger (Heidegger, 1998a, s. 166).

Mağara alegorisi “*paideia*”nın özünü ortaya koyan bir metindir. Bir dönüşümü, bir süreci anlatır. Bu dönüşüm belli bir alıştırmayı gerektirir ve bu süreç hazır olmayan ruhlar için uygun değildir. Platon’a göre alegorinin amacı açıktır: “Eğitimin özü”nü göstermek. Fakat Heidegger’e göre, bu alegorinin yorumlanması, aynı zamanda Platon’un hakikat düşüncesini de ortaya koyacaktır. Heidegger eğitim ile hakikat arasında alegorinin gösterdiği bir bağ kurmaktadır.

Heidegger’e göre “*paideia*” insanın başlı başına bir dönüşümüdür. “*Paideia*”, insanın, şeylerle ilk karşılaştığı yerden çıkarılıp, varolanların görüldüğü başka bir gerçeklik alanına geçirilmesi, alıştırılmasıdır. Bu dönüşüm, ancak her şeyin şimdiye kadar kendini ortaya koyduğu şekliyle dönüşümü ile mümkündür. Herhangi bir verili zamanda insana saklı-olmayanın bu saklı-olmamaklığında dönüşümüdür.

Heidegger, “*aletheia*” olarak hakikatin alegori içerisinde dört farklı mekân içinde, dört farklı anlamının ya da dört farklı çeşidinin olduğunu söyler. İlk aşamada insanlar mağaranın içinde zincirlenmiş durumdadırlar, sadece gölgeleri görmektedirler. Bu mekânın tasviri şu cümleyle bitmektedir:

“Bu adamların gözünde gerçek [hakikat] [*alethes*], yapma nesnelere gölgelerinden başka bir şey olamaz ister istemez, değil mi?” (515 c1-c2) (Platon, 2008, s. 232)

İkinci aşamada insanlar hala mağaranın içindedirler fakat zincirlerinden çözülmüşlerdir. Mağaranın içindeki nesnelere, insan-yapımı ateşi görebilmektedir. Gölgelerin dışında bir şeye bakmasına izin verilen kişi, “*aletheia*”nın (daha az saklı-olan) alanına girme hakkı elde etmiştir.

“...Ona demin gördüğün şeyler boş gölgelerdi, şimdiyse gerçeğe daha yakınsın, gerçek nesnelere daha çevriksin, daha doğru görüyorsun, dersek...” (515 d6) (Platon, 2008, s. 232)

Bu aşamada yakalanan hakikatin, daha fazla hakiki olmasının ya da birinci aşamadaki hakikatten daha ileri bir dereceye sahip olmasının nedeni, zincirlerinden çözülmüş kişinin arkasında kalan ateşi ve şeyleri görmüş, gölgelerin ve seslerin sebebini öğrenmiş olmasıdır. Fakat zincirlerinden kurtulmuş bu kişi hala yanlış bir değerlendirme içindedir, gördüklerini “doğru” olarak ortaya koyar. Çünkü birinci aşamaya göre özgür olduğunu düşünür. Zincirlerinden çözülmüş olması ona bir tür özgürlük kazandırmıştır, fakat gerçek özgürlüğe henüz ulaşmamıştır (Heidegger, 1998a, s. 169).

Gerçek özgürlük ancak üçüncü aşamada kazanılır. Bu aşamada zincirleri çıkarılan kişi mağaranın girişine doğru gider. Mağaranın dışında şeyler tüm kör edici güçleri ile ve gerçeklikleri ile görülür formlar olarak kendilerini ortaya koymaktadırlar. Ama aynı zamanda güneş ışığının kör ediciliğiyle de karşılaşır. Bu aşamada bakışlar, şeylerin kendiliklerini, ideaları, ideanın ışığı sayesinde her bir tekil varolanın ne ise o olarak, kendini göstermesini yakalar. İşte sadece bu kendini-göstermede şeyler ulaşılabilir ve örtük-olmayan olurlar (Heidegger, 1998a, s. 169-170).

“Onu zorla alıp götürsek, dik ve sarp yokuştan çıkarıp, dışarıya, gün ışığına sürükleysek, canı yanmaz, karşı koymaz mı bize? Gün ışığında gözleri kamaşıp bizim şimdi gerçek [alethesteron] dediğimiz nesnelerin hiçbirini göremeyecek hale gelmez mi?” (516 a3) (Platon, 2008, s. 233)

Metnin bu kısmında kullanılan hakikat ifadesi, diğer iki aşamadaki gibi saklı-olmayan ifadesidir. Fakat bu aşamadaki saklı-olmayan ifadesi “alethesteron”dur ve gölgelerden de, insan-yapımı olan ateşin aydınlattığı şeylerden de daha fazla saklı-olmayandır. Bu aşamadaki saklı-olmayan en açık olandır (en saklı-olmayandır) (ta alethestata). En açık olan her bir durumda kendini “varolanın neliği” olarak gösterir. Neliğin kendini göstermesi dışında her şey saklı olarak kalacaktır. Heidegger’e göre özgürlük zincirlerinden kurtulmak ile değil, gözlerin güneşin ışığına alıştırılmasıyla, belli bir uğraşı ve emekle, ruhun alt-üst edici dönüşümüyle, yani “*paideia*” ile mümkündür. Dolayısıyla da eğitimin özünün gerçekleşmesine ancak “en saklı-olmayanın” alanında ve temelinde ulaşılabilir. Eğitimin özü hakikatin özünde temellenir (Heidegger, 1998a, s. 170).

Platon hikâyeyi en saklı-olmayana ulaşıldığında bitirmez. Özgürleştirilmiş kişi mağaraya geri dönmeli ve diğer zincirli de saklı-olmayandan uzaklaştırıp onları en saklı-olmayanla yüz yüze getirmelidir. Fakat Platon, böyle bir durumda, hocası Sokrates’in kaderi gibi bir ölüm riskinin olduğunu da hatırlatır.

Özgürleşmiş kişinin mahpusların yanına dönmesi ile dördüncü aşamaya ulaşılır. Bu aşamada “alethes” kelimesi kullanılmaz. Heidegger saklı-olmayan kelimesinin özelliğine dikkat çeker. “Saklı-olmayan” “saklı-olmaklık”tan ayrılmalıdır. Saklı-olmaklık bir tür kendini saklama edimidir. Varolanların özüne nüfuz eder ve kendini sunmasında ve ulaşılabilirliğinde, yani “hakikat” olarak Latince “veritas”tan ayrılır. Bu sebeptir ki “a-letheia” olarak “alpha” öneki ile yazılır. “Saklı-olmaklık” farklı çeşitlerde olabilir: Kapatmak, saklamak, örtmek, gizlemek, maskeleyen. Platon’un alegorisinde “saklı olmayan” bir temelden, inatçı bir saklamadan çekip alınır, bu sebeptir ki mağaraya yapılan giriş-çıkışlar bir ölüm-kalım meselesidir (Heidegger, 1998a, s. 171-172).

Heidegger’e göre bu alegorinin gösterimsel gücünün sebebi, alegoride geçen ateşin, gün ışığının, parlaklığın oynadığı roldür. Her şeyi görülür kılmaması bakımından ışığın rolüdür. “Saklı-olmamaklık” (aletheia) çeşitli aşamalarda kullanılmasına rağmen basitçe, ulaşılabilirlik açısından görülür form (eidos) ve kendini göstermesi açısından (idea) görülür form olarak dikkate alınır. “İdea” kendini sunanın bir görüntüsünü sağlayan görülür formdur. İdea saf parlamadır. “Güneş parlar” dediğimizdeki gibi bir parlamadır. “İdea” parlayabilir olandır. İdea’nın özü onun parlayabilir ve görülebilir olmasındadır. Bir varolan kendini nelğinde sunar. İdea, parıldamasıyla kendini görünüşe getirir ve bize görünür olur. Saklı-olmayan “idea”nın kavranmasında kavranır, bilme ediminde (gignoskein) bilinir (gignoskomenon). Heidegger’e göre sadece bu Platonik devrimde “noesis” ve “nous” ilk defa “idea”nın özümüyle bağlantılandırılmıştır. “İdea”lara bu yönelimin kabulü, “alma/kavrama”nın (Vernehmung) özü ve dolayısıyla da “akıl”ın (Vernunft) özünü belirler (Heidegger, 1998a, s. 173).

Saklı-olmamaklık’ın anlamı artık şöyledir: Saklı-olmayan, ulaşılabilirliğinde her zaman “idea”nın parıldama kabiliyetine minnettardır. Fakat böylece saklı-olmamaklık “görme”

ile ilişkilendirilir ve “görme”nin boyunduruğuna girer, ona “görelî” bir duruma gelir (Heidegger, 1998a, s. 173).

“Demek ki, görme ve görülmede, öteki duyularla nesnelere arasında olmayan değerli bir bağ vardır. Ama sen belki tutar, ışık değersiz bir şeydir, dersin” (508 a1) (Platon, 2008, s. 223)

Güneş ışık kaynağı olarak şeyleri görülür kılar. Fakat “görülür” olanları görmek için güneş gibi (helioeides) olan gözlerin yaydığı ışık ile görülür şeyleri algılar ve kavrarız. Platon bu ilişkiyi şöyle açıklar: “İşte, nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır” 508 e1) Alegori güneşi iyi ideasının bir imajı olarak anlatır. İdea olarak iyi parıldayan, böylece de bir şeyi görülür ve bilinir kılandır.

“...kavranan dünyanın sınırlarında iyi ideası vardır. İnsan onu kolay kolay göremez. Görebilmek için de, dünyada iyi ve güzel ne varsa, hepsinin ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görülen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir. İnsan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir.” (517 b8) (Platon, 2008, s. 234-235)

Geleneksel olarak “to agathon”, “iyi” olarak çevrilir ve “ahlaksal iyi” olarak düşünülür. Platon’un “agathon”u yorumlaması da “ahlaksal” bir “iyi” olarak bir “değer” olarak anlaşılır. Bu yönüyle bakıldığında “iyi” ideasının en yüksekte yer alması, ahlaksal değerler açısından düşünüldüğünde doğaldır. Fakat Heidegger’e göre bu yorumlama Yunan düşüncesinin uzağına düşer. Yunan düşüncesinde “to agathon” bir şeyin kabiliyeti ve başka bir şeyi kabiliyetli kılan (enable) anlamına gelir. Her “idea” birşeyin görülür formudur. Tüm idealara idea olma kabiliyetini veren, ideaların ideası olan “to agathon”dur. Bu anlamda Platon’a göre iyi varolanların en çok parlayanıdır (Heidegger, 1998a, s. 174).

“...varlığın en ışıklı yönüne, “iyi” dediğimiz yönüne...” (518 c9) (Platon, 2008, s. 236)

“İyi” ideası, ideaların ideası, “idea talentaia” olarak kalır. Çünkü onda ideanın özü kendini gerçekleştirir, olmaya başlar (begins to be), böylece diğer ideaların imkânı doğar. “İyi” en yüksek ideadır, çünkü mümkün kılma hiyerarşisinde en yüksekte yer alır. En yüksek idea başlangıçta yer alır, her şeyin ve “şeylik”lerinin (Sachheit) orijinal

kaynağıdır. “İyi” şeylerin oldukları gibi kendilerini sundukları görülür formlarını verir (Heidegger, 1998a, s. 176).

Platon iyi ideasının en yüksekte yer aldığını söyledikten sonra, “insan ancak onu gördükten sonra iç ve dış hayatında bilgece davranabilir” ifadelerini kullanır. Böylelikle de “paideia”ya geri döner. Heidegger’e göre bu insanı özgür ve güçlü yapar ve böylelikle de alegori en yüksek idea ışığında “paideia”nın özü olarak ortaya koyulur. Heidegger’in özellikle dikkat çektiği nokta alegoride “aletheia”dan çok “idea”nın öne çıkmasıdır. “Aletheia”, “idea”nın boyunduruğuna girer. Saklı-olmamaklık, hakikatin özü, “idea”nın özüyle bağlantılıdır. Eğer varolanlara dair tutumumuz bir idea meselesi, görülür formları görme meselesi ise bunun nasıl mümkün olduğuna bakmak gerekir. Mağaranın içinde, zincirlerinden kurtarılmış kişi kafasını çevirdiğinde, şeyleri daha doğru ve “daha çok varolan” (more in being) olarak görecektir. Metinde bir yerden başka bir yere gidildiğinde bakışlar daha doğru olur. Her şey bakışın doğruluğuna (orthotes) bağlıdır. Bu doğruluk boyunca, görme ya da bilme “doğru” bir şey haline gelir. Böylece sonunda en yüksek ideaya doğrudan bakar ve kendini bu doğrudan doğruya düzeltmede (direct alignment) düzeltir. Bu doğrudan bakışla kavrama, görülen şeyle yani varolanın görülür formu ile uygun hale gelir. Kavramanın uygunluğunun sonucu, bir “idein” olarak, “idea”ya bir “homoiosis”tir. Şeyin kendisi ile bilme edimi arasındaki bir anlaşmadır. Böylece “aletheia” karşısında “idea” ve “idein”in önceliği hakikatin özündeki bir dönüşüm ile sonuçlanır. Hakikat “orthotes” haline gelir, yani kavrama ve değerlendirmedeki doğruluk haline gelir (Heidegger, 1998a, s. 177).

Hakikatin özündeki bu dönüşüm aynı zamanda hakikatin konumundaki bir değişimdir. Saklı-olmamaklık olarak hakikat hala varolanların kendilerinin temel bir özelliğidir. Fakat bakışın doğruluğu olarak varolanlara karşı insan davranışının bir karakteristiği olmuştur. Heidegger’e göre Platon, yine de, varolanların bir karakteristiği olarak “hakikat”te kalmalıdır. Çünkü bir varolan, bir şeyi sunan olarak, görünür olarak, saklı-olmamaklığı beraberinde getirir. Fakat saklı-olmayanın ne olduğunun sorgulanması, görülür formun görünüşünde, görme ediminde ve neyin doğru olduğu konusunda bir değişikliğine uğrar. Bu sebeple Heidegger, Platon’un öğretisinde bir muğlâklık olduğunu söyler. Bu muğlâklık “aletheia”dan bahsedildiğinde “orthotes”in kastedildiği

ve bir normatif olarak konduğunda kendini gösterir. Heidegger bu muğlâklığın, Platon'un tek bir cümlesinde gösterilebileceğini söyler: “İyi ideası doğru olan her şeyin aynı zamanda güzel olan her şeyin orijinal kaynağıdır” der, fakat sonra “iyi ideası kavrama olarak saklı-olmamaklığı verendir” der (517 b7-c5).

Heidegger'e göre, bu iki değerlendirme birbirine paralel yürümez. “*Aletheia*”, “*ortha*”ya ve “*nous*” da “*kala*”ya karşılık gelmez. Fakat bu çaprazlama olarak düşünüldüğünde uygun olur. “*ortha*”ya karşılık olarak doğrunun neliğinde ve doğrulukta doğru bir kavrama vardır ve güzel olana karşılık saklı-olmayan vardır. Güzelin özü varolandadır, her şeyden ve kendinden daha fazla safça parıldayan, görülür formu gösteren dolayısıyla saklı-olmayandır.

Heidegger'e göre zekâ tarafından bir yargının değerlendirilmesi, hakikatin ve sahteliğin ve bunlar arasındaki farkın ortaya konmasıdır. Eğer ilişkide bir uygunluk varsa, bir “*homioiosis*” ise bu değerlendirme doğrudur. Hakikatin özüne dair bu belirlenim, artık “*aletheia*” anlamında değildir. Tersine “*aletheia*” artık “*pseudos*”un (sahte) zıt anlamı olarak alınır. Bu düşünce tüm batı dünyasında bir kural olarak yerleşmiştir Heidegger'e göre. Thomas Aquinas'ın ifadesiyle “hakikate tam anlamıyla insan zekâsında ya da tanrısal zekâda rastlanır”. Zekâ, hakikatin bulunduğu yerdir. Bu metinde artık hakikat “*aletheia*” değil “*homioiosis*”tir (*adaequatio*) (Heidegger, 1998a, s. 178).

Platon'un düşüncesinde varolan kendini idea olarak sunar. Bununla beraber idea, saklı-olmayanı görünüşe çıkarıp neliğini ortaya koymak anlamında, saklı-olmamaklığa hizmet etmez. Tersine o parıldar (kendini gösterir), özü itibarıyla kendi kendisiyle bağlantısallığında (*self-relatedness*) saklı-olmamaklık denilebilir. İdea, “*aletheia*”yı mümkün kılan temeldir. Heidegger'e göre hakikat artık, saklı-olmamaklık anlamında, varolanın kendi temel özelliği değildir. Bunun yerine “*idea*”nın boyunduruğunda olmanın sonucu olarak, hakikat doğruluk olmuştur ve böylece varolanları bilmenin bir karakteristiği olacaktır (Heidegger, 1998a, s. 179).

İki yer arasındaki, mağaranın içi ve dışı arasındaki farkı Heidegger bir “*sophia*” farkı olarak ortaya koyar, yani bir konudaki bilgelik ve beceri olarak. Heidegger'e göre

mağaranın içinde bir tür bilgelik (astuteness) (he ekhei sophia) (516 c5) bir başka “sophia” tarafından ortadan kaldırılır. “Sophia” kendi içinde bir tercih (ideaları tercih etme), bir idealarla dostluk anlamı taşır ki bu idealar saklı-olmayı verir. Mağaranın dışında ise “sophia”, “philosophia”dır.

Heidegger’e göre bu kelimenin anlamı Platon’dan önce de biliniyordu ve genel olarak doğru bilgeliği tercih etmek anlamındaydı. Platon ilk olarak bu kelimeyi özel bir bilgelik olarak, idea olarak varolanların varlığını tanımlayan bilgelik olarak kullandı. Platon’dan beri varolanların varlığına dair düşünme “felsefe” olarak anıldı çünkü mesele bakışı idealara çevirmek olarak anlaşıldı. Fakat Heidegger’e göre de asıl kırılma burada başlamış oldu. Platon’la başlayan felsefe, bu ayrılma noktasında, daha sonra “metafizik” olarak anılmaya başlandı ve gölgelerin, görüntülerin ötesinde bulunan, duyular-üstü (suprasensuous) olan, duyu-dışı (nonsensuous) bakışla görülen, varolanların varlığı, bedensel olarak kavranamayan idealarla ilgili olarak anlaşıldı. Bu duyular-üstü alanın en üstünde yer alan da ideaların ideası, tüm varolanların sebebi olan idea, “iyi” ideasıdır. Heidegger’e göre bu anlamıyla Aristoteles’in “to theion”una, ilahi olana (divine) karşılık gelir (Heidegger, 1998a, s. 180).

Heidegger’e göre Platon hakikat kavramının Yunan köklerindeki saklı-olmamaklık (aletheia) olan özünün “uygunluk” (homoiosis) olarak anlaşılmasına giden geleneksel yolun başlangıcıdır. Platon’la birlikte bir kırılma yaşanmış, hakikat kavramı Yunan köklerinden koparılmıştır. Bu öyle bir kırılmadır ki artık metafizik ideanın boyunduruğunda duyular-üstüne dair olan anlamına bürünmüş, felsefenin krize girmesinin yolunu açmış ve günümüze kadar gelmiştir.

“Mağara alegorisinde anlatılan hikâye, batı insanlığına hem şimdi hem de gelecekte, gerçekte ne olduğuna dair anlamlı bir bakış verir. Hakikatin özünü, temsillerin doğruluğu olarak almak, tüm varolanların idealara bağlı ve tüm gerçekliğin “değerlere” göre değerlendirilmesine bağlı olduğunu düşündürür. Bu her şeyden önce ideaların ve değerlerin ortaya koyulmasından ziyade, gerçeğin idealara göre yorumlanması ve dünyanın değerlere göre tartışılmasıdır.” (Heidegger, 1998a, s. 182)

Heidegger’e göre saklı-olmamaklık olarak hakikatin orijinal özü Platon’un düşüncesinde hiçbir zaman “idea”nın boyunduruğundan çıkamamıştır. Platon’a göre

saklı-olmamaklık, bakmayla, kavramayla, düşünmeyle ve değerlendirmeyeyle olan ilişkisine bağımlı kalır. Böyle bir ilişkiyi takip etmenin anlamı saklı-olmamaklığın özünün serbest bırakılmasıdır. Onu “akıl”, “tin”, “düşünme”, “logos” veya herhangi bir “öznellik” ile temellendirmeye çalışmak saklı-olmamaklığın özünü kurtaramayacaktır. Bu tür girişimler şimdiye kadar yeterli bir açıklama sağlamamıştır, açıklanan şey her zaman kavranamayan saklı-olmamaklığın özüne dair sonuçlardır.

Heidegger’e göre öncelikle, “aletheia”nın “olumsuz” özündeki “pozitif”e minnettar olmak ve onu varolanın kendi temel özelliği olarak tecrübe etmek gerekir. Sorgulamaya devam etmek gerekir, çünkü orijinal hakikatin özü hala saklı durmaktadır (Heidegger, 1998a, s. 182).

3.5 BADIOU’NUN PLATON YORUMU

Felsefesi anti-Platoncu bir çizgide duran Heidegger’in aksine, Badiou “Platoncu” olduğunu açık ve kışkırtıcı bir tarzda ilan eder. Bu tarzın sebebi, geçen yüzyıldaki birkaç istisna dışında, Nietzsche’den Heidegger’e kadar, neredeyse bütün önemli filozofları anti-Platoncu olarak görmesidir (Badiou, 2006b, s. 117).

Badiou, Nietzsche’nin “Platon hastalığından” bahsettiğini, Hıristiyanlığı “halkın kullanımına sunulmuş Platonculuk” olarak gördüğünü, Heidegger’de Platon’un “unutuluşun başlangıcı” olduğunu, Popper’ın “insan hakları düşüncesi totaliter eğilimin başlangıcını” Platon’a dayandırdığını hatırlatır (Badiou, 2005a, s. 91). Badiou, çağımızda halen geçerli olan üç temel entelektüel girişimin ortak noktasının Platon karşıtlığı olduğunu söyler. Bu üç yönelimin en önemli temsilcileri açısından Platon, Stalinci Marksizm için “ezenlerin felsefesinin değişmez figürü”dür, Heidegger için “metafiziğin başlangıç anının adı”dır, Anglo-sakson düşünce için ise “matematik nesnelere ilişkin gerçekçi ve modası geçmiş bir görüş, dil biçimlerinin düşünce üzerindeki etkisinin bir azımsanışı, duyu-üstü olanla ilgili bir metafizik” anlayışa işaret eder (Badiou, 2005a, s. 115).

Egemen olan bu anti-Platoncu felsefi yaklaşıma rağmen, Badiou’yu Platon’a bağlayan temel unsur, Badiou’nun kendi felsefesindeki en ayırt edici özelliklerden biri olan, hakikatin yaratıldığı dört alanın temellerinin Platon’da verili olduğu iddiasıdır. Badiou’ya göre Platon, felsefeyi bu dört alandan sadece birine teyellememiş, “birlikte-mümkün-olabilirlik” çizgisinde felsefe yapmıştır. Ona göre, “şairler çağının son bulduğunu kabul etmek, bilimin çağdaş biçimlerini ontolojinin eksenleri olmaya çağırmak, aşkı hakikat işlevi içinde düşünmek, politikanın başlangıcının yollarını açmak: Bu dört nitelik Platondur” (Badiou, 2005a, s. 89). Badiou’nun türeyimsel usulleri olan matematikle (bilimle), sanatla, siyasetle ve aşkla Platon’un felsefesi mecburi bir diyalog halindedir (Badiou, 2006b, s. 117). Bu bağlamıyla Platon, Badiou’nun felsefesinin temellerini barındırmaktadır.

Badiou’nun Platon felsefesiyle kurduğu ortaklığın diğer bir boyutu, Platon’da hakikat kategorisinin yeridir. İkinci bölümde detaylı şekilde ele alındığı üzere, Badiou’da hakikat merkezi konumdadır. Badiou’nun tüm düşüncesi hakikatlerin varlığına ve üretilmesine dayanır, hatta felsefenin, “sonsuz hakikatler fikri olmaksızın pek bir anlamı olmadığını” söylemektedir (Badiou, 2006b, s. 117). Badiou’ya göre bu iddia, aynı keskinlikte Platon’da da ileri sürülmüştür. Geçen yüzyılın Platon karşıtı tavrının genel eksenini de Platon’un öne çıkardığı hakikatler meselesidir. Örneğin Nietzsche’nin “Platon hastalığı” teşhisini koymasında etkili olan temel semptom, Platon’un hakikatlere yaptığı vurgudur. Bu “hastalığın” tedavisi ise hakikatlerin yol açtığı hastalığın tedavisi anlamına gelir (Badiou, 2005a, s. 92). Platon’da hakikat, her zaman bilime eşlik ettiği için, Platon karşıtlarının “hakikatin içine yuvalandığı zırh” olarak gördükleri bilim de aynı anda saldırıya uğrar. Bu bağlamda Badiou, Platon karşıtlarına karşı hem hakikatin hem de bilimin haklarını savunmaktadır.

Badiou’ya göre Platon, kendinden önceki dönemde de hakikatlerin var olduğunu bilir ve bu hakikatlerin sistematik bir incelemesini dört temel alandaki, matematik, sanat, politika ve aşk karşılaşmaları üzerinden yapar (Badiou, 2005a, s. 117). Bu karşılaşmalar üzerinden yapılan inceleme ve özellikle hakikatlerin varlığının ilan edilmesi, esas olarak bir sofist-karşıtı düşünme yapısını gösterir. Badiou, çağımızda geçerli olan Platon karşıtlığı ile hakikati yok sayan sofist düşünce arasında belli bir paralellik görür. Bugün

de Wittgenstein'in izinden giden yaklaşım, hakikatlerin karşısına “kural idesini, dilsel bir otoriteyi” geçirmeye kalkışmaktadır (Badiou, 2005a, s. 111). Bu bağlamda Badiou'ya göre Platon, hem hakikatlerin heterojen yapısını hem de felsefenin ayakta durmasını sağlayan bir birlikte-mümkün-oluş çizgisini sofistliğe karşı savunmuştur (Badiou, 2005a, s. 117).

Badiou'nun Platon ile ortak anlayışlarından biri de kendi görüşlerindeki sonsuzun yeridir. Badiou'nun Heidegger felsefesine yönelik eleştirisinin temel argümanlarından biri, Heidegger'in sonluluğu öne çıkarması, öznenin sonsuz olma kapasitesini göz ardı etmesidir. Hâlbuki Badiou'ya göre, olay sonrası hakikat süreçleri öznenin sonsuzluğuna olanak sağlar ve bu düşüncenin temellerini Platon'da bulmak mümkündür. Platon'un hakikatlerin varlığını ilan etmesi, onu, varlığı düşünmeye götürmüştür ki bu düşünüş, ezeli-ebedi olanı ve sonsuzu düşünmeye varır. Bu düşünüş, Badiou'nun felsefesinin ana eksenini oluşturan “felsefeyi matematik formülasyon (matheme) koşulu altına sokmayı” tek başına başaran nosyondur (Badiou, 2005a, s. 118).

Badiou, hakikat kategorisinin inşa edilmesindeki yöntem açısından da Platoncu bir tavır sergiler. Badiou'ya göre, hakikat kategorisi tek başına boştur. Felsefe hakikatin bir ürünü değil, hakikatlerden hareket eden bir işlemdir. Bu işlem ise iki şekilde uygulanır. Birincisinde felsefe, “bağıntılama paradigmalarına, argümantativ üsluba, tanımlara, çürütmelere, kanıtlamalara ve sonuç çıkarma gücüne dayanır”. Felsefe, hakikat kategorisinin boşluğunu, “düzenli bir ardışıklığın ters çevrilmesi” şeklinde kurar. İşte Platon'un “uzun yoldan dolanma” dediği yöntem de budur (Badiou, 2005a, s. 119).

İkinci olarak ise Badiou'ya göre felsefe, “metaforlarla, imgenin gücüyle ve ikna retorisi ile iş görür” (Badiou, 2005a, s. 120). Bu bağlamda felsefe sanattan yardım alır. Platon'un felsefe tarzı da bu yaklaşımla ortak olarak mitler ve alegoriler içerir. Bu iki yöntem açısından dikkat çekici nokta, çürütmelere, kanıtlamalara, sonuç çıkarmalara dayanan diyalektik tarzın sofistlerinkiyle, metaforlar ve imgenin gücüne dayanan yöntemin ise ozanların yöntemiyle ortaklığa sahip olmasıdır. Bu yüzden Badiou'ya göre felsefe, Platon'un mücadele ettiği, iki kadim düşmanından, sofistler ve ozanlardan yöntemlerini borç alır (Badiou, 2005a, s. 120-121).

Bu iki yöntemin birlikte kurduğu şey ise felsefenin hakikatleri kapıp-kavrayan yapısıdır. Badiou'ya göre, felsefe hakikatleri kapar, yakalar, varlığını ilan eder, dile getirir. Fakat felsefenin kendisi hakikat değildir. Hakikatlerin sofistlerden ve ozanlardan ödünç alarak kurduğu felsefe, bu anlamıyla kendini dinden ayırır. Badiou'nun tespit ettiği tehlike de tam bu noktada kendini gösterir. Felsefenin bizzat bir hakikat usulü olarak sunulması “felaket”e yol açar. Badiou'ya göre, felsefe tarihinde bu tür bir felakete yol açan örnekler bulmak kolaydır. “Nietzsche'nin filozof-şairi, Husserl'in kesin bilim olarak felsefe isteği, Pascal'in ya da Kierkegaard'ın yoğun varoluş [veya yaşantı] (existence) olarak felsefe isteği, Platon'un filozof-kralı” felakete götüren yaklaşımlar olmuşlardır. Felsefe, hakikatleri kapıp-kavrayan olarak değil, “hakikati konumlama” olarak sunulduğunda felaket nüksetmiş ve yayılmıştır (Badiou, 2005a, s. 124-125).

Hakikatin bu tür bir bütünlüklü sunumu, hakikatlerin heterojenliğinden de vazgeçmek anlamına gelecektir. Hakikatin tek bir yer olduğu anlayışı, bu yerin felsefenin kendisi tarafından kurulması düşüncesini de beraberinde getirir. Badiou'ya göre, hakikate dair böyle bir yerin varlığının kabulü, bu yere bir de giriş olacağı düşüncesini doğurur. Felsefe de hakikate götüren bir “erginlenme, bir yol, bir giriş”e dönüşür ve yolun sonunda bir “yer esimesi” bulunur. Badiou'nun Platon'a dair eleştirisinin temel ekseninde de bu noktadır. Platon'un *Devlet*'in sonunda anlattığı Er mitosu, Badiou'ya göre hakikatin yerine bu esrik tarzı, bu esrik girişi aktarmaya çalışır (Badiou, 2005a, s. 125).

Badiou'ya göre, felsefenin kendini hakikat olarak sunmasının bir başka sonucu, hakikatin adların çok çeşitliliğinden, bu adların zamansal ve değişken boyutundan vazgeçmesi olacaktır. Bu sunuma karşılık gelecek tek bir sahici ad, öncesiz ve sonrasız bir ad bulmak zorunda kalınacaktır. Bu da hakikat olarak sunulan felsefeye karşılık gelen bu adın adeta kutsallaştırılmasına yol açacaktır. Badiou, Platon'un “iyi” ideasını bu tür bir adlandırmanın örneği olarak görür. Platon'un “iyi” ideası, “her hakikati askıya alacak eşsiz ve kutsal ad olarak işlediğinde” ortaya çıkmaktadır (Badiou, 2005a, s. 126).

Badiou'nun “felaket” olarak adlandırdığı kavramın içeriği, felsefenin kendini tek başına hakikat olarak ortaya koymasıyla, hakikatin bir esrimeye, bir kutsala dönüşmesiyle

doldurulur. Bu felaketin işleyişi bir tür “terör” yaratır. Badiou’ya göre Platon, tüm felsefesi boyunca Sokrates’in niçin öldürüldüğünü sorgulayan bir temel ekseninde yürümesine rağmen, *Yasalar*’ın onuncu kitabına gelindiğinde karşımıza çıkan “Atinalı”, adeta Sokrates’in meşru bir şekilde ölüme mahkûm edildiğini söylemektedir (Badiou, 2005a, s. 116). İşte Badiou’nun Platon’da tespit ettiği bu dönüşümün nedeni, felsefesinin sonunda gelip dayandığı noktada kendini bizatihi hakikat ilan etmesi ve sofistin önünü kesmek için “esrimenin, kutsalın ve terörün birbirine düğümlenmiş karanlık kumpasına” başvurmasıdır. Badiou’ya göre bu durum, Platon’un felsefenin ahlakından vazgeçmesi ve bütün düşüncesini felakete maruz bırakması anlamına gelmektedir (Badiou, 2005a, s. 131).

Badiou, Platon’a dair bu eleştirisine rağmen Platonculuktan vazgeçmez. Çünkü bugünkü dünyanın Platon’a ivedilikle ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Bunun sebebi ise, “sonsuz hakikatler”in inşasına katkı sunan bizlerin, “bu dünyadaki hayatımıza yön verebilmemiz için mutlak olana bir şekilde erişmemiz gerektiği inancına hayat verenin” Platon olduğunu düşünmesidir (Badiou, 2015, s. 9).

SONUÇ

Bu çalışmada genel olarak, Heidegger ve Badiou'nun felsefelerindeki hakikat anlayışı öne çıkarılarak, hakikatlerin, insan yaşamında radikal dönüşümlere, yeni başlangıç anlarına ve belli karar alma süreçlerine işaret eden, farklı ve özgün niteliğinin ortaya konulması ve bu bağlamda bu iki filozofun Platon bağlantısının gösterilmesi amaçlandı.

Heidegger ve Badiou'nun felsefelerine dair yapılan bu tür bir inceleme, olumlu ya da olumsuz, Platon'un her iki filozofta da merkezi bir figür olduğunu ortaya çıkarmıştır. Hakikat meselesi söz konusu edildiğinde de Platon'un felsefesinin incelenmesi ve Heidegger ve Badiou'nun hakikat düşüncelerindeki Platon'un yerinin gösterilmesi zorunlu olmuştur. Platon'a dair böyle bir incelemenin ortaya koyduğu genel sonuç ise Heidegger ve Badiou'nun hakikat felsefelerindeki ortaklıkların temellerinin Platon'da da bulunduğudır.

Öncelikle belirtmelidir ki, bu çalışmanın ortaya koyduğu temel düşüncelerden biri, Heidegger, Badiou ve Platon'un, hakikati tek başına epistemolojik bir mesele olarak ele almamış olmalarıdır. Tezin birinci bölümünde, Heidegger'in hakikati, varlık ve Dasein ile bağlantısında ele aldığı ve bu bağlamda geleneksel hakikat anlayışına dair yaptığı eleştiri ortaya konulmuştu. İkinci bölümde ise Badiou'nun varlıktan olaya varan felsefesinin, hakikati olay ile bağlantısında nasıl kurduğu gösterildi. Üçüncü bölümde ele alınan Platon'un, *Theaitetos* diyalogundaki “varlığı kavrayamayan, hakikati kavrayamaz” (186c) ifadesi de dikkate alındığında, Platon'un da hakikati varlıkla bağlantılı bir çizgide ele aldığı, Heidegger ve Badiou'nun felsefelerine temel teşkil ettiği söylenebilir. Her üç filozof açısından da hakikat, “doğruluk” olarak adlandırılan, “yargının nesnesine uygunluğu” olarak tarif edilen bir düşünceye karşılık gelmez. Daha ziyade hakikat, varlıkla bağlantısında, ontolojinin temel sorunlarından biri olarak ele alınır. Heidegger'in temel eseri *Varlık ve Zaman*, Badiou'nunki ise *Varlık ve Olay*'dir. Bu eserlerin başlıklarından da anlaşılacağı üzere her iki filozofun asli meselesi varlıktır. Fakat varlık sorununa eşlik eden temel kategori, her iki filozof için de her zaman hakikattir. Bu anlamda, her üç filozofun hakikat düşünceleri geleneksel çizgiden ayrı bir konumdadır.

Bu çalışmanın ileri sürdüğü temel tezlerden biri de Platon, Heidegger ve Badiou'nun ontoloji temelli hakikat anlayışlarını temellendirmelerine bir "karşılaşma" temasının eşlik etmesidir. Hakikate varılan süreçler, hep birşeylerle karşılaşmayla başlar. Platon'un mağara alegorisinde, zincirlerinden kurtulan mahpus, önce gölgelerle daha sonra gölgelere neden olan nesnelere ve yapay ışıkla, daha sonra da görünenler dünyasındaki şeylere görme gücünü veren "güneş"le karşılaşarak, adım adım en hakikiye doğru ilerler. Yine *Şölen* diyalogunda, görünenler dünyasındaki karşılaşmalardan başlayarak "basamak basamak" yükselen kişi sonunda, düşünülenler dünyasındaki ezeli ve ebedi olan, değişmeyen ideanın kendisiyle karşı karşıya kalır.

Heidegger'de de hakikat, karşılaşmalarla örülü süreçlerle birlikte ele alınır. Heidegger'de hakikate dair, öncelik-sonralık ilişkisinin olmadığı üç temel karşılaşma söz konusudur. Bu karşılaşmalar, birbirlerinin içinde ve birbirleri boyunca vuku bulan: "Dünya-içinde"ki karşılaşmalar, hiçlikle karşılaşma ve ölümlü karşılaşmadır. Bu karşılaşmaların her birinde, "saklılık" içindeki bir şeylerin örtüsü kaldırılır. Endişe, kaygı, ilgi gibi psikolojik kavramların etkili olduğu bu tür karşılaşmalarda, saklı olmamaklığında hakikatin kendisi açığa çıkar.

Badiou'da da benzer bir karşılaşma teması bulunur. Badiou'da karşılaşılan, "olay"dır. Siyaset, bilim, sanat ve aşk alanları içerisindeki duruma yapılan bir tür eklenti, istisnai bir olayın vuku bulmasına yol açar. Karşılaşılan bu olaya gösterilen sadakat, bir özne oluşumunun ve öznenin bir hakikati kurmasının başlangıcı olur.

Her üç filozofta da bu karşılaşmalar sıradan bir nitelik taşımaz. Bu karşılaşmalar, insan yaşamında önemli değişikliklerin, ruhsal dönüşümlerin, karar alma süreçlerinin başlangıçlarıdır. Bazen öyle etkileyici bir ana işaret eder ki, Platon'un ifadesiyle, sadece bu karşılaşma anı için "insan hayatı yaşanmaya değerdir" (*Şölen*, 211d). Heidegger'de bu karşılaşma anları, "her şeyin raydan çıktığı" anlar olarak betimlenir. Bu anlarda Dasein, derin bir "iç sıkıntısı" içinde, "uçurum"un kenarında olduğunun, kendi fırlatılmışlığının ve temelsizliğinin farkına varır. Badiou'da, yaşanan bir aşk karşılaşması, şanslı kadere dönüştürebilecek bir başlangıca işaret eder.

Bu çalışma, Platon, Heidegger ve Badiou'nun hakikate dair ontolojik tavır ve karşılaşma temasının ortaklığı dışında, hakikat anlayışlarını temellendiren hareket noktasının belli bir “kriz” düşüncesi barındırdığını da ortaya koymuş oldu. Platon'da hakikatin varlığını reddeden sofist düşüncenin egemenliği, siyasi, ahlaki ve felsefi bir krizin yaşanmasının temel sebebidir. Heidegger'de, varlık ile varolan arasındaki farkın göz ardı edilmesinden ve matematiğin “tüm bilimselliğin prototipi” olarak yerleştirilmesinden kaynaklanan düşünce, metafiziği dolayısıyla felsefeyi Yunan köklerinden kopararak krize sokmuştur. Badiou, Heidegger'in yaptığı türden kriz tespitlerinin sonunda felsefeyi bir “sona”, “aşılması gereken” bir noktaya vardırıldığını, bunun da felsefenin düşünce aksiyomları üretmesini engellediğini düşünür. Fakat kendisi de günümüzde felsefenin, teyellemelerden muzdarip olduğunu ve bu anlayışın neden olduğu düşüncenin, felsefeyi hakikatleri “kapıp-kavrayan” birlikte-mümkün-olma çizgisinden uzaklaştırdığını iddia ederek, bir tür kriz anlayışı içinde kalmıştır.

Hakikat görüşlerini öne çıkardığımız Heidegger ve Badiou'nun felsefi temellendirmelerinin, hakikate yükledikleri anlamların ve tez boyunca ele alınan ontoloji, matematik, tarihsellik gibi belli başlı bazı konulardaki hakikat bağlantılarının da karşılaştırılması gerekir. Heidegger'in felsefesinin yükseldiği temel zemin, varlık ile varolan arasındaki ontolojik ayırım ve varlığın anlamı meselesidir. Heidegger'de hakikatin ele alınması da bu temel zeminden hareket eder. Badiou da öncelikle varlıktan başlar, Heidegger'in varlık sorusundan hareket eden çizgisini sürdüreceğini söyler. Heidegger varlığı ve varlığın hakikatini, Dasein'in hergünlüğünün fenomenojisiyle incelerken, Badiou, “varlık olarak varlık” sorunun yegâne alanı olarak gördüğü matematiği, ontoloji olarak koyar ve ontolojiyi de felsefeden ayırır. Badiou'nun analizindeki başlangıç aksiyomu Bir'in var olmayışıdır. Küme teorisi temel alınarak yapılan bu analiz, her şeyin çokluk olduğuna, çoklukların çokluğu olduğuna varır ve varlığın uygun adı “boşluk” olarak belirlenir.

Badiou'nun matematiksel ontolojisi, küme teorisindeki olaysal bölgelerin varlığından hareketle “olay”a varır. Olay ise sadakat süreçleriyle yeni hakikatlerin yaratılmasının olanağını verir. Badiou “matematik ontolojidir” temel önermesinden hareket eder. Ona

göre, kendinden önce “büyük tarz”da felsefe yapan diğer filozoflar gibi, kendisi de matematiği, felsefenin bir şeyleri aydınlatması için gerekli bir araç olarak görür. Badiou’da felsefe, hakikat üreten alanlardan biri olan bilimden ayrı olarak ele alındığı için, varlık sorunun arandığı ontoloji (matematik) de felsefeye ait değildir.

Badiou’da hakikatler ile bağlantısında matematiğin asli konumu ortadadır. Heidegger’de ise matematik, Badiou’nun yaklaşımına tamamen zıt ve olumsuz bir konumdadır. Heidegger’e göre metafiziğin krize girmesindeki en temel etken matematiğin “felsefenin kavrayıcı karakteri” halini almış olmasıdır (Heidegger, 2010, s. 25). Descartes ve Leibniz’le birlikte matematiksel yöntem, “temel bilim” ya da “genel bilim” olarak tarif edilmeye başlanmış, matematik Yunan köklerindeki anlamdan koparılarak felsefeyi etkisi altına almıştır. Böylece varlığın hakikatini konu edinecek felsefe kendi özünden uzaklaşmıştır.

Matematiğin Badiou tarafından ontoloji olarak ortaya konulmasıyla, “sonsuz” kavramının felsefi kullanımı bilimsel bir temel kazanmıştır. Küme teorisinin temel aksiyomlarından biri “sonsuz”un varlığının kabul edilmesidir. Matematik, küme teorisi ile birlikte sonsuzluğun olanağını da açığa çıkarmış olur. Badiou açısından sonsuzun varlığı, öznenin sonsuz olma olanağının varlığı anlamına da gelir. Olay sonrası sadakat süreçleri içerisinde özne, evrensel hakikatlerin kurucusu olması bakımından sonsuzluk karakterine sahiptir. Sonsuzluğun varlığı, Bir’in var olmayışının da ilanıdır. Badiou için Bir’in olmaması, Tanrı’nın olmaması, Heidegger’in “bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir” söyleminin karşına, evrensel hakikatlerin yaratıcısı bir öznenin, sonsuz bir öznenin çıkarılması sonucunu doğurur. Bu özne sonluluktan değil, sonsuzluktan hareket ederek, kararsızlık içinde bir karar alarak, aksiyomatik başlangıçların, sonsuz süreçlerin sadık taşıyıcısı olur.

Badiou’nun “sonsuz”a yaptığı bu vurgunun aksine Heidegger için sonluluk esastır. Dasein’in karşılaşmalar ile açığa çıkardığı süreçler, Dasein’in zamansallığına işaret eder. Zamansallık, ölümlü olma, zamanla geçip gitme anlamına gelir. En temelde Dasein’in asli karakteri, onun ölüme-doğru-varlık yapısıdır. Dasein, doğum ile ölüm

arasındaki bir “uzanım” olarak ele alınır. Kaygı ve endişenin açığa çıkardığı da aslında Dasein’in bu sonluluğu hakikatidir.

Dasein’in zamansallığı, Dasein’in doğum ile ölüm arasındaki uzanımı, peş peşe gelen deneyimlerin bir toplamına işaret etmez. “Uzayan” Dasein’in kendisidir, onun sona-doğru-oluşudur. Dasein’in kendini uzattığı bu özel hareket Dasein’in “tarihleşmesi” (Geschehen) olarak adlandırılır. Heidegger için tarihselliğin anlamı da buradadır. Tarihleşmenin ortaya koyduğu ontolojik yapı, Dasein’in zamansal oluşundan dolayı tarihsel bir varoluşa sahip olduğunu açığa çıkarır.

Heidegger’in tarihsellik düşüncesiyle, Dasein’i ölüme “yazgılı” olarak ortaya koyması, insanın sonsuzluğundan hareket eden Badiou açısından kabul edilebilir değildir. Bir’in varlığını reddeden bir düşünce açısından, belli çokların tarihselliğinden söz edilebilir fakat “*bir* Tarih”ten bahsedilemez. Badiou’nun “tarih yoktur” söyleminin anlamı da budur. Badiou’ya göre “tarihsel”, sadece olaysal bölgeye sahip bir durumu, yani olayın vuku bulmasına olanak tanıyan matematiksel yapıyı işaret eder. Tarihsel olan, doğal olanın karşıtıdır. Doğal olan, Bir’in var olmadığını saklayan, boşluğu göstermeyen yapıdır. Dolayısıyla Badiou’ya göre tarihsellik, doğallığın, “normal”liğin karşıtı olarak olay ile bağlantısında anlam kazanır.

Heidegger’de hakikat, kendi örtüklüğü ve bu örtünün kaldırılışının birlikteliği şeklinde ele alınır. Hakikat hep gizli, saklı, örtük olsa da kendini gösterip geri çeken, sürekli bir açık alanın kazanılması mücadelesi/çatışması/kavgasıdır. Hakikatin, hakikat-olmayanla birlikte düşünülmesinin, Dasein’in hem hakikatin hem de hakikat-olmayanın içinde olmasının anlamı da budur. Heidegger’in sanata olan yaklaşımı da bu noktadan hareket eder. Hakikat “dünya”nın ve “yeryüzü”nün mücadelesi, bu açma ve gizleme arasındaki mücadeleden doğan birlikteliktir ki Heidegger bunu “Gestalt” kelimesiyle ifade eder. Sanat, hakikatin, Gestalt içinde kendini-kurmasıdır. Bu da sanat eserinde kurulma, eser-varlığın vuku bulması anlamına gelir. Sanat hakikatin oluşu ve vuku buluşudur. Ayrıca hatırlanmalıdır ki Heidegger’e göre tüm sanat aslında özsel olarak şiirdir. Bu anlamıyla hem hakikat hem de varlık dilin alanına yerleştirilir, “dil varlığın evidir”.

Badiou'ya göre Heidegger'in bu yaklaşımı, hakikatleri sadece sanatsal, dilsel bir alana hapsetmek, felsefeyi de sanata teyellemek anlamına gelir. Badiou da sanat ve hakikat arasındaki bağı görmüştür fakat ona göre sanat, yalnızca bir hakikat usulüdür. Badiou'ya göre önemli olan, sanatın kendi başına hakikatler üretebilen bir alan olduğunun ve bu alanda üretilen hakikatlerin tekilliğinin, yani başka hiçbir alana ait olmayan hakikatler olduklarının ortaya konmasıdır. Badiou açısından sanat eseri, kendi başına bir olay ya da hakikat değildir. Varlık ve hakikat tek başına sanat eserinde vuku bulmaz, hakikate dair düşünme sanat alanının içinde bırakıldığında, birlikte-mümkün-olabilirlik ortadan kalkar ve felsefe dağılır.

Heidegger'de sanatın hakikatlerin vuku buluşu olarak ele alınmasıyla, Dasein'in hakikatin içinde kalmasının olanağı da açılmış olur. Sanatın bu olanağı ya da Heidegger'deki en geniş anlamıyla şiirsellik, varlığa ve hakikate kulak vermek, düşmüşlük içindeki Dasein'in sıradanlıktan kurtularak bir tür "harikuladeliğe" kapı aralaması anlamına gelir. Hakikat karşısında Dasein ya şiirsel bir tavır takınacak, böylece hakikat içinde varolarak, özgün bir varlık tarzına yönelecektir ya da hakikat-olmayanın içinde, herkesin tahakkümüne boyun eğerek emilip kaybolacaktır. Heidegger'de hakikat, bir kaybolmuşluktan, bir sıradanlıktan çıkarak kendi olanaklarını önüne almasının yolunu açar.

Hakikatler karşısında gösterilen tavır bakımından da Heidegger ve Badiou farklı bir tutum sergiler. Heidegger'de özgün olma-olmama çizgisinde, şiirsellekle belirlenen bir ayrım söz konusuyken, Badiou'da olay öncesi bir özne dahi söz konusu değildir. Olay öncesinde ancak bir "insan-hayvan" olarak varolabilen kişi, olay sonrasında vereceği kararlar, durumu adlandırmaya dayanan bir müdahalenin ardından bir özneye dönüşebilir. Olayı adlandırmak yeterli değildir, bundan sonrası tüm durumları olaya göre düşünmeye, olaya sadakat göstermeye bağlıdır. Böylece özneleşme ortaya çıkar, sonsuz hakikatleri "zorlayarak", tamamlanmış bir hakikat kurgulanır. Özne, sadakat süreçleri içerisinde, hakikatlerin yaratıcısı olarak, bir "militan"a, bir "bilgin"e, bir "sanatçı"ya ve bir "âşık"a dönüşür.

Badiou'nun Heidegger'e dair temel eleştirisi de hakikatler karşısında nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dairdir. Bu çalışmayla altı çizilen eleştirinin esası, Badiou'nun Heidegger'i bir "Açık" içerisinde sıkışıp kalmış görmesidir. Bu "Açık", Heidegger'in temelde hakikati bir saklı-olmamalık olarak görmesidir. Tüm bir felsefi düşünce bu "Açık"lığın içine kilitlenip kalmıştır. Heidegger'de hakikat, bir açığa çıkarma, perdesini kaldırma, açıklığında ne ise o olarak görünür değildir. Böylesi bir düşünce ise Dasein'in sonluluğu perspektifinden ele alınmıştır. Badiou'ya göre bu Açık içinde kalma, sonuçta Nietzsche'nin yapamadığını yapma, metafiziği aşma noktasına varamamış, "bir Tanrının kurtarmasına" bağlı kalmış, hakikatlerden ve sonsuzluktan hareket edememiştir.

Bize göre böylesi bir eleştiri temelde haklı olsa da Heidegger'in varlığın anlamından hareket etmesi, felsefi sorgulamaya kaygı ve endişe gibi "bulunuş"ların etkilerini de dahil etmesi, hiçlik ve ölüm gibi fenomenlerin açığa çıkardığı varlığın temelsizliğinin önemini ortaya koyması göz ardı edilmektedir. Heidegger'in insan psikolojisinin derinliğine ve Dasein'in kendi hakikatine vurgu yapması, hakikatlerin insan yaşamındaki etkileri açısından son derece önemlidir. Ayrıca Heidegger'in altını çizdiği, kendi sonluluğunda temellenen hakikatiyle karşılaşan insanın, kendi olanaklarının da farkına varabileceği, hakikatten hareketle kendini özgün bir tarzda yeniden kurabileceği de göz önüne alınmalıdır.

Yine de hakikatten hareket etme noktasında Heidegger sanatsal bir çerçevede kalmıştır. Badiou'nun sanat dışında hakikatlerin kurulduğu alanlara bilimi, aşkı ve siyaseti de katması dikkat çekicidir. Hakikatlerin toplumsal etkilerinin de hesaba katılması açısından özellikle siyasetin bir hakikat usulü olarak belirlenmesi, Badiou'nun hakikat düşüncesini farklı bir noktaya taşımaktadır. Bize göre, "adalet"i merkeze alan kadim siyaset düşüncesinin hakikatlerle bağının kurulması, Platon'un "kötülüklerin en büyüğü adaletsizliktir" diyerek özünü belirlediği anlayışın yükseltilmesi ve "komünizm ideası"nın hakikatlere temas eden bir düşünme olarak canlı tutulmasına katkı sunması noktasında, Badiou'nun hakikat felsefesi övgüye değerdir.

Böylece Platon, Heidegger ve Badiou'nun felsefelerindeki hakikatin konumu incelenerek, Platon'un temellerini attığı bir anlayışın izlerinin Heidegger ve Badiou'da bulunduğu gösterilmiş, bu filozofların hakikat düşüncelerindeki ortaklıklar ve farklılıklar serimlenmiştir. Sonuçta bu çalışma, bu üç filozof üzerinden, felsefede hakikatlerin varlığının ve hakikatlerden hareket edilmesinin anlamına dair arayışa bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

ARİSTOTELES. (2002). *Yorum Üzerine*, (S. Babür, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

BADIOU, A. (2004). *Theoretical Writings*, (R. Brassier ve A. Toscana, Çev.). London&New York: Continuum.

BADIOU, A. (2005a). *Felsefe İçin Manifesto*, (N. Tural ve H. Hünler, Çev.). İzmir: Aralık Yayınları.

BADIOU, A. (2005b). *Metapolitics*, (J. Barker, Çev.). New York: Verso.

BADIOU, A. (2006a). *Sonsuz Düşünce*, (I. Ergüden ve T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

BADIOU, A. (2006b). *Etik*, (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

BADIOU, A. (2009). *Bir Yahudi Ne İster?*, (B. Turan, Ö. Tura, Çev.). İstanbul: Encore Yayınları.

BADIOU, A. (2010a). *Being and Event*, (O. Feltham, Çev.). London & New York: Continuum.

BADIOU, A. (2010b). *Demokrasi Ne Alemde?*, (S. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

BADIOU, A. (2010c). *Yüzyıl*, (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

BADIOU, A. (2011a). *Felsefe ve Politika Arasındaki Gizemli İlişki*, (M. Erşen, Çev.). İstanbul: MonoKL Yayınları.

- BADIOU, A. (2011b). *Tarihin Uyanışı*, (M. Erşen, Çev.). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- BADIOU, A. (2011c). *Sonlu ve Sonsuz*, (M. Erşen, Çev.). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- BADIOU, A. (2011d). *Komünist Hipotez*, (O. Bülbül, Çev.). İstanbul: Encore Yayınları.
- BADIOU, A. (2013a). *Başka Bir Estetik*, (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- BADIOU, A. (2013b). *Deleuzecü siyaset diye bir şey var mıdır?*, (B. Yalım ve E. Koyuncu, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- BADIOU, A. (2014). *Anti-Semitizm Üzerine*, (O. Bülbül ve E. Ünal, Çev.). İstanbul: Encore Yayınları.
- BADIOU, A. (2015). *Platon'un Devleti*, (S. Kılıç ve N. Özyıldırım, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- BADIOU, A. ve CASSİN, B. (2011). *Heidegger, Nazizm, Kadınlar, Felsefe*, (H. G. Özkoray, Çev.). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- BADIOU, A. ve ROUDİNESCO, E. *Dün Bugün Jacques Lacan*, (A. Terzi, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- BADIOU, A. ve TRUONG, N. (2012). *In Praise Of Love*, (P. Bush, Çev.). London: Serpent's Tail.
- BADIOU, A. ve ŽIŽEK, S. (2009). *Philosophy in Present*, (P. Thomas ve A. Toscano, Çev.). Cambridge&Malden: Polity Press.
- BADIOU, A. ve ŽIŽEK, S. (2011). *Bir İdea Olarak Komünizm*, (A. Ergenç ve E. Kılıç, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- BARTLETT, A.J ve CLEMENS, J. (2010). *A. Badiou Key Concepts*. Durham: Acumen.
- BOLT, B. (2013). *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, (M. Özbek, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- BOYACI, N. P. (2013). *Platon*. A. Tunçel ve K. Gülenç (Ed.). *Siyaset Felsefesi Tarihi* (s. 23-47). Ankara ve İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- CEVİZCİ, A. (2010). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- FELTHAM, O. (2008). *A. Badiou: Live Theory*. London&New York: Continuum.
- HEIDEGGER, M. (1998a). *Pathmarks*, USA: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, M. (1998b). *Teknik ve Dönüş*, (N. Aça, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- HEIDEGGER, M. (2001a). *Being and Time*, (J. Macquarrie ve E. Robinson, Çev.). Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- HEIDEGGER, M. (2001b). *Poetry, Language, Thought*, (A. Hofstadler, Çev.). New York: First Perennial Classics.
- HEIDEGGER, M. (2001c). *Zaman ve Varlık Üzerine*, (D. Kanıt, Çev.). Ankara: A Yayınevi.
- HEIDEGGER, M. (2002). *The Essence of Truth*, (T. Sadler, Çev.). New York & London: Continuum.
- HEIDEGGER, M. (2007). *Sanat Eserinin Kökeni*, (F. Tepebaşı, Çev.). Ankara: De Ki Basım Yayım.

- HEIDEGGER, M. (2008a). *Basic Writings*. New York: Harper Perennial Modern Thought.
- HEIDEGGER, M. (2008b). *Varlık ve Zaman*, (K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- HEIDEGGER, M. (2008c). *Düşüncenin Çağırıldığı*, (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- HEIDEGGER, M. (2009). *Metafizik Nedir?*, (Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- HEIDEGGER, M. (2010). *Being and Truth*, (G. Fried ve R. Polt, Çev.). Indiana: Indiana University Press.
- JECH, T. (2006). *Set Theory*. Verlag-Berlin-Heidelberg-New York: Springer.
- JOHNSON, P. A. (2013). *Heidegger Üzerine*, (A. Esenyel, Çev.). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- KRANZ, W. (1994). *Antik Felsefe*, (S. Y. Baydur, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- MARX, K. ve ENGELS, F. (1998) *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, (M. Erdost, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- MEGİLL, A. (2008). *Aşırılığın Peygamberleri*, (T. Birkan, Çev.). Ankara: Ayraç Kitap.
- NALBANTOĞLU, H. Ü. (1997). *Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ*. Ankara: İmge Kitabevi.
- PLATON. (1997). *Plato, Complete Works*, (J. M. Cooper, Ed.). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

PLATON. (2008). *Devlet*, (S. Eyübođlu ve M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

TEPE, H. (2003). *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. Ankara: İmge Kitabevi.

TOWARNICKI, F. De. (2008). *Martin Heidegger-Anılar ve Günlükler*, (Z. Durukal, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

TÜRK, D. (2013). *Öteki, Düşman, Olay*. İstanbul: Metis Yayınları.

ŽIŽEK, S. (2012). *Gıdıklanan Özne*, (Ş. Can, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.

EK 1: TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYET FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 15/06/2015

Tez Başlığı / Konusu: HEIDEGGER VE BADIOU'DA HAKİKAT

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

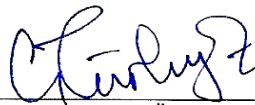
Adı Soyadı: ÖZGÜN BULUT
 Öğrenci No: N10123560
 Anabilim Dalı: FELSEFE
 Programı: FELSEFE
 Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

Tarih ve İmza

15/06/2015



DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI



Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

Telefon: 0-312-2976860

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES**

EK 2: TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 15/06/2015

Tez Başlığı / Konusu: HEIDEGGER VE BADIOU'DA HAKİKAT

Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam ..137.. sayfalık kısmına ilişkin, 15./06./2015 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1.. 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

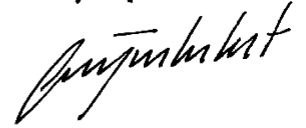
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

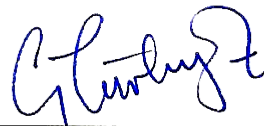
Adı Soyadı: ÖZGÜN BULUT
 Öğrenci No: N10123560
 Anabilim Dalı: FELSEFE
 Programı: FELSEFE
 Statüsü: Y.Lisans Doktora Bütünleşik Dr.

15/06/2015



DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.



Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ