



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

**HEIDEGGER VE SARTRE'DA
VAROLUŞ-ÖZ
KAVRAMLARININ İLİŞKİSİ AÇISINDAN HÜMANİZM SORUNU**

Erdal Gürsul

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2013

**HEIDEGGER VE SARTRE'DA
VAROLUŞ-ÖZ
KAVRAMLARININ İLİŞKİSİ AÇISINDAN HÜMANİZM SORUNU**

Erdal Gürsul

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2013

KABUL VE ONAY

Erdal Gürsul tarafından hazırlanan “Heidegger ve Sartre’da Varoluş-Öz Kavramlarının İlişkisi Açısından Hümanizm Sorunu” başlıklı bu çalışma, 18.06.2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz (Başkan-Danışman)

Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer

Prof. Dr. İsmail Demirdöven

Doç. Dr. Nazile Kalaycı

Doç. Dr. Ertuğrul R. Turan

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Yusuf Çelik

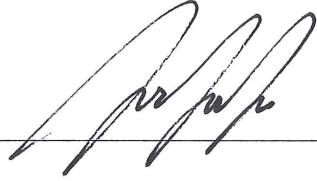
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

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

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

18.06.2013



Erdal Gürsul

ADAMA

Ne güzeldi hayatımız; o mutlu ama kısa zaman içinde. Hayat babama çok kısa, ölüm ona ve bize acı dolu çok uzun bir zaman verdi. Bu hiç eksilmeyen acısının 30. yılında bu tezi sevgili babam MEHMET GÜRSUL'un anısına ithaf ediyorum.

TEŐEKKÖR

Yüksek Lisans süresi boyunca, gerek ders aşamasında gerekse de tez aşamasında, bu çalışmanın ortaya çıkmasında ve tamamlanmasında büyük emeği olan danışman hocam Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a; tez jürimde bulunup değerlendirmede bulunan Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer'e, Prof. Dr. İsmail Demirdöven'e, Doç.Dr. Nazile Kalaycı'ya ve Doç.Dr. Ertuğrul R. Turan'a; ayrıca derslerine katıldığım felsefe bölümündeki bütün hocalarıma; son olarak da, bu tezin İngilizce özet çevirisinde desteğini esirgemeyen dostum Doç. Dr. Kamil Kurtul'a teşekkürlerimi sunarım.

ÖZET

GÜRSUL, Erdal, *Heidegger ve Sartre’da Varoluş-Öz Kavramlarının İlişkisi Açısından Hümanizm Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013.

Bu çalışmanın birinci bölümünde Heidegger’in varlık anlayışı ele alınmaktadır. “Varlığın anlamı nedir?” sorusundan hareket eden Heidegger, varlık sorusu da dâhil, Batı metafizik-ontoloji tarihini sorgulayarak varlığı yeniden ele alır. Heidegger, fenomenolojik yöntemle varlığı yeniden ele almasını, diğer bütün ontolojileri önceleyen temel ontoloji (*Fundamentalontologie*) olarak adlandırır. Ona göre varlık (*Sein*) ile varolan (*Seiende*) ayrımı yapılmadığı için Platon’dan Nietzsche’ye kadar varlık unutulmuştur (*Seinsvergessenheit*). Heidegger buna, “metafizik-ontoloji” tarihi der ve geriye, başlangıca, giderek bu tarihi “Destruktion” a uğratar.

Heidegger, varlığın anlamını, kendisi de bir varolan olan *Dasein* aracılığıyla sorgular ve bu sorgulamada, her türlü varolmanın varlık yorumunun ilk ufkunu “zaman” olarak belirler. Heidegger terminolojisinde, varlığı anlamak metafiziğin üstesinden gelmek demektir. Metafiziğin üstesinden gelmek ise hiç’i (*Nichts*) anlamaktan geçer. Böylece Heidegger, varlık meselesinde birbiriyle bağlantılı üç önemli sorunun araştırmasını yapar: ‘Varlığın anlamı nedir?’, ‘Metafizik nedir?’ ve ‘Hiçlik nedir?’

İkinci bölümde Sartre’ın varlık anlayışı ele alınmaktadır. O, Modern felsefenin özne-nesne düalizmine dayalı epistemolojik özne kavrayışını eleştirerek, fenomenolojik yöntemle, onu aşmaya çalışır. Sartre, ontolojik açıdan, kendinde-varlık (*être-en-soi*), kendisi-için varlık (*être-pour-soi*) ve başkası-için varlık (*être-pour-autrui*) olmak üzere üç ayrı varlık tarzını belirler. Kendinde-varlık nesnelere dünyasını temsil ederken, kendisi-için varlık bilinç ve özgürlük dünyasını temsil etmektedir. Kendi-için varlık hiçlik olmak zorundaysa, varlık da hiçlik aracılığıyla anlaşılır. Sartre’a göre, iç daralması (*angoisse*) özgürlüğün tezahürüdür. Özgürlük ise varlığın çelişki olan hiçliğin tezahürüdür. Özgürlük iç daralması içinde kendini bize keşfettirir. İç daralması içinde kendisini keşfettiren özgürlük, hiçin varoluşuyla nitelenebilir. Varoluş biçimi olarak özgürlük bir tür hümanizmdir.

Özgürlüğün kendi-için varlığın eksikliği olduğunu belirleyen Sartre, ilkin, kendi-için varlık aracılığıyla varoluşun özden önce geldiğini söyler ve bunu özgürlük olarak

insanda temellendirir. Sonra da, insanın başkasıyla olan ilişkisini fenomenolojik açıdan sorgular.

Üçüncü bölümde, Heidegger ile Sartre'ın ontoloji meselesini hümanizm meselesi üzerinden tartışmasına ayrılmıştır. Sartre varoluş-öz kavramlarının tartışmasında, varoluşun özden önce geldiğini savunarak hümanizmayı kendi varoluşçu felsefesiyle bağdaştırır. Aynı zamanda o, Heidegger'in de böyle bir hümanizm anlayışına sahip olduğunu savunur. Ancak Heidegger'in düşüncesi, varoluş-öz bağlamında değil, varlık-varoluş bağlamında ortaya konmuştur. Heidegger, hümanizmanın anlamını Antik Yunan felsefesinden başlayarak sorgular. Bu sorgulamanın sonucunda, Sartre'ın varoluşçu hümanizmi de dâhil, hümanizmanın metafizik bir kökene dayandığını belirtir ve bu metafizik hümanizmayı reddeder.

Sonuçta Marx'tan Nietzsche'ye, Nietzsche'den Heidegger ve ardıllarına gelinceye değin, hümanizmanın dayanağı olan metafizik geleneğe karşı ortaya çıkan bir anti-hümanizm geleneği tartışılmıştır. Bu metafizik geleneğe dayalı hümanizma anlayışını eleştiren Heidegger'in, hümanizm anti-hümanizm karşıtlığında sınırın hangi tarafında durduğu tartışılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Varlık, Ontolojik Fark, Metafizik, Hiçlik, Dasein, Zaman, Hümanizm

ABSTRACT

GÜRSUL, Erdal, *Humanism issue in terms of relation of Existence-Essence notions in the philosophy of Heidegger and Sartre*, Master's Thesis, Ankara, 2013.

In the first chapter of this study, Heidegger's conception of Being is discussed. Heidegger who starts from the question of "What is the meaning of Being?" discusses Being again by questioning history of West metaphysic ontology including question of Being. Heidegger calls his discussion of Being again by means of phenomenological method as fundamental ontology (Fundamentalontologie). According to him, as Being (*Sein*) and beings (*Seiende*) were not differentiated, Being was forgotten in the period from Platon to Nietzsche. Heidegger says it as "metaphysics-ontology" history and "deconstructs" (*Destruktion*) this history by going back to beginning.

Heidegger questions the meaning of Being by means of *Dasein* that is also an existing and he specifies the first scope of interpretation of Being in all types of existence as "time" in this questioning. Understanding the being means to overcome metaphysics in Heidegger's terminology. To overcome metaphysics depends on understanding "nothing" (*Nichts*). So Heidegger searches three important issues which are related to each other in the problem of Being: "What is the meaning of the being?", "What is metaphysics?" and "What is nothing?"

In the second chapter, the Sartre's understanding of being is discussed. He tries to overcome the epistemological conception in relation to the Subject based on subject-object dualism of modern philosophy by criticizing it, by the means of phenomenological method. Sartre specifies three different being types as being-in-itself (*être-en-soi*), being-for-itself (*être-pour-soi*) and being-for-others (*être-pour-autrui*). While being-in-itself represents world of objects, being-for-itself represents world of consciousness and freedom. If being-for-itself has to be "nothingness", being is understood through "nothingness". According to Sartre, anguish (*angoisse*) is manifestation of freedom. Freedom is the manifestation of nothingness which is contradictory of being. Freedom has us find out itself in anguish. Freedom that has itself found out in anguish can be described with existence of nothing. Freedom is a type of humanism as the form of existence.

Sartre who determines that freedom is the lack of being-for-itself claims that existence precedes essence by the means of being-for-itself and found it freedom on human being. After then, he questions the relationship human being with others in phenomenological terms.

In the third chapter, Heidegger's and Sartre's views about ontology are discussed considering the problem of humanism. Sartre, in his discussion about existence-essence, associates humanism with his own philosophy of existence by arguing that existence precedes essence. At the same time, he argues that Heidegger had an understanding of humanism like this. However, Heidegger's opinion was suggested not within the context of existence-essence but within the context of being-existence. Heidegger questions the meaning of humanism through this context by beginning from Ancient Greek Philosophy. As a result of this questioning, he states that humanism, including Sartre's existential humanism, is based on a metaphysical origin and rejects this metaphysical humanism.

In conclusion, an anti-humanism tradition which comes out against metaphysical tradition, base of the humanism, was discussed by beginning from Marx to Nietzsche, from Nietzsche to Heidegger and successors. What Heidegger's position is in the humanism anti-humanism contradiction is discussed in relation to his criticism about the metaphysical conception of humanism

Key Words

Being, Ontological difference, Metaphysics, Non-being, Dasein, Time, Humanism

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
ADAMA	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: HEIDEGGER'DE VARLIK SORUNU VE TEMEL KAVRAMLARI	7
1.1. VARLIK SORUSU	7
1.1.1. Varlık Sorusunun Zorunluluğu, Yapısı ve Önceliği.....	7
1.1.2. Varlığa İlişkin Sorunun Formal Yapısı	11
1.1.3. Varlık Sorusunun Ontolojik ve Ontik Önceliği	13
1.2. HEIDEGGER'DE METAFİZİK ONTOLOJİ TARİHİ	16
1.2.1. Ontoloji Tarihini Bozma Ödevi	16
1.2.2. Heidegger'in Descartes ve Kant Eleştirisi	19
1.3. FENOMENOLOJİK YÖNTEM	25
1.3.1. Fenomen ve Logos Kavramları	25
1.4. DASEIN'IN VARLIK YAPISI	30
1.4.1. Dasein, Kaygı (Sorge) ve Varoluş	30
1.4.2. Dasein, Ölüm Fenomeni ve Zamansallık	38
1.5. HEIDEGGER'DE METAFİZİK SORUNU	41

2. BÖLÜM: SARTRE'DA VARLIK SORUNU	47
2.1. FENOMENOLOJİK YÖNTEM	47
2.1.1. Varlık Fenomeni, Fenomenin Varlığı ve Bilinç	48
2.2. VARLIK TARZLARI	52
2.2.1. Kendinde-Varlık	52
2.2.1.1. Varlık ve Hiçlik	53
2.2.2. Kendi-İçin Varlık	61
2.2.2.1. Kendi-İçin Varlığın Özgürlüğü	67
2.2.2.2. Kendisi-İçin Varlık ve Zaman	70
2.2.3. Başkası-İçin Varlık	73
3. BÖLÜM: HEIDEGGER VE SARTRE'DA VAROLUŞ-ÖZ İLİŞKİSİ	
AÇISINDAN HÜMANİZM SORUNU	91
3.1. SARTRE'DA VAROLUŞ VE ÖZ	91
3.2. HEIDEGGER'DE VAROLUŞ VE ÖZ	94
3.3. HEIDEGGER'DE HÜMANİZM SORUNU	103
SONUÇ: HÜMANİZM ANTI-HÜMANİZM TARTIŞMASI.....	124
KAYNAKÇA	138

GİRİŞ

Felsefe tarihine bakıldığında, Eskiçağ'dan 20. yüzyıla kadar insanın özüyle (*Wesen, essentia*) ilgili metafizik bir problem üzerinde süren bir tartışmayı görmekteyiz. Eskiçağ felsefesinde Platon ve Aristoteles bu özü, insanı akıl varlığı olarak belirlemek yoluyla ortaya koyarlar. Ortaçağ'da ise tanrı, mutlak akıldır. Tanrının akli aracılığıyla “insanın özü” de dâhil her şey belirlenip mutlaklaştırılır. Yeniçağ'a gelince, “*Cogito, ergo sum*” önermesiyle Descartes, şüphe metodunu kullanarak, bilme sürecinde kendimize ilişkin kesin (*açık-seçik*) bilgiyi elde ettikten sonra, sonlu ve sonsuz töz ayrımı yapıp tanrıyı sonsuz, ruh ve bedeni de sonlu tözler olarak belirler. Descartes, “Tanrı hariç tüm diğer şeylerde varoluş özden ayrılmıştır” (Descartes, 2007:131) diyerek tanrıyı mükemmel varlık, insanı da kusurlu ve eksik varlık olarak görür ve Ortaçağ'da da hâkim olan bir düşünüş biçimini sürdürür.

Bu temelde, varoluş ve öz söz konusu olduğunda, insanın özü, “ben” ve “akıl” olarak ele alınabilir. Bu iki kavram da bizi özne problemini ele almaya mecbur eder. Bu noktada özne problemi, aynı zamanda felsefenin temel problemi olan insan problemi olarak karşımıza çıkar.

“*Cogito*” merkezli Descartesçı Modern felsefede özne, kendini, tanrıyı ve doğayı matematiksel bir akılla kavrar. Bu dönemde öznenin, ‘ben’in özü düşüncedir (*Cogitatio*). Descartes’ın beden ve ruh olarak ikiye ayırdığı insan, Kant’ta yine iki dünyanın insanı olarak karşımıza çıkar. Kant, fiziksel dünyayı “*fenomen-noumen*” ayrımını yaparak saf akılda temellendirir. Fizik dünyada yaptığı *fenomen-noumen* ayrımını “ben” açısından da yapar. Bu ayrıma göre zaman ve mekânda yer alan ve neden-etki mekanizmasına bağlı olan ve dolayısıyla hakkında bilgi sahibi olabildiğimiz “*fenomenal*” ‘ben’in yanında bir de zamanda ve mekânda yer almayan ve dolayısıyla hakkında hiçbir şekilde bilgi sahibi olamayacağımız “*noumenal*” bir ben vardır. İdeler alanındaki bu noumenal ben, kendisini ahlak ve özgürlük alanında bize gösterir. Kant’ta “ben”, kendinde şey (*Ding an sich*) olarak bilgisine ulaşamayacağımız için bir idedir ve bize tamamen kapalıdır. Kant’a göre ideler, nesnelere hiçbir deneyde verilmeyen ve aklın doğal yapısından kaynaklanan kavramlarıdır. Kant, aklın bu doğal yatkinliğine metafizik der. Ona göre, aklın doğal bir yatkinliği olarak metafizik gerçektir ama onun

kapsam, kaynak ve sınırları belirlenmediğinde diyalektik ortaya çıkar ve antinomilere düşülür.

Kant kendinde varlığın (*noumenon*) bilinemeyeceğini söylüyordu. Hegel ise bu görüşü eleştirerek, diyalektik yöntem ve çelişki yasası ile mutlak varlığın tarihsel olarak bilinebileceğini söyler. Hegel, dünyayı ve insanı anlamak için, Descartes'ın ve Spinoza'nın matematiksel yöntemi yerine oluşturduğu ontolojik mantık sisteminde, "akılsal olanın gerçek, gerçek olanın da akılsal" olduğunu "ide" kavramıyla göstermeye çalışır. Hegel'e göre varlık kendi varoluşunu diyalektik bir yöntemle üç aşamada gerçekleştirir. İde, ilk aşamada mantıkta (kendinde ide), varlık (*Sein*), öz (*Wesen*) ve kavram (*Begriff*) olarak; ikinci aşamada doğada (kendi dışında ide), mekanik, fizik ve organik olarak; üçüncü aşamada ise tinde (*Geist*) (kendinde ve kendisi için ide), öznel tin (*Subjektiver Geist*), nesnel tin (*Objektiver Geist*) ve mutlak tin (*Absoluter Geist*) olarak kendisini gerçekleştirir. İde, çelişkilerini diyalektik yöntemle kapsayarak ve aşarak, kendisini bütünlüğü içerisinde gerçekleştirir. Tin (*Geist*), devlet, din, sanat ve en üst aşamada felsefe olarak kültürel dünyada *görünüş* yani *gerçeklik* kazanarak özgürleşir. Böylece Hegel'de özne, Descartes ve Kant'tan farklı olarak, kendi tarihselliği içinde ele alınır.

İmdi, yukarıda kabaca felsefe tarihinde ele alınışı gösterilen varoluş (*existentia*) ve öz (*essentia*) kavramları arasındaki bağlantı sorununu bu çalışmada ortaya koymaktaki amaç, varoluşçu felsefenin özellikle modern felsefedeki özne düşüncesine bir tepki olduğu da düşünüldüğünde, ilkin, Heidegger'in modern felsefe geleneği içindeki bu filozoflara yönelik eleştirileri ışığında, Heidegger'in felsefesiyle soruna bakmak, ikincileyin de Heidegger ile Sartre arasında, *varoluş* ve *öz* ile hümanizm hakkında yapılan tartışmaları ele almaktır.

Heidegger'e göre, felsefe tarihi varlık unutulmuşluğu (*Seinvergessenheit*) tarihidir. Çünkü felsefe tarihinde, Platon'dan Nietzsche'ye kadar, varlık (*Sein*) ile varolan (*Seiende*) ayrımı yapılmadan, varlığın zamansal olduğu düşünülmeden, metafizik bir temelde varlık ele alınmıştır. *Essentia* (öz) ve *existentia* (varoluş) ilişkisini temel alan metafizik düşünce, varlığın anlamını sorduğu her yerde, varlık ile varolan ayrımını yapmadığı, varlık yerine varolana yöneldiği için varlık unutulmuştur. Bu nedenle Heidegger, varlığın unutulduğu başlangıca dönerek, metafizik-ontoloji tarihini

Destruktiona uğratıp varlığı fenomenolojik bir yöntemle yeniden ele alır. Ona göre, varlığın ontolojik hakikati üzerine düşünmek metafiziği aşmakla, metafiziği aşmak ise hiç (*Nichts*) kavramıyla yüzleşmekle olanaklıdır. Çünkü varlığın zamansallığı, hiçlik ile varlığın buluşma noktasıdır.

Heidegger'in kendi felsefesindeki temel çabası, varlığın hakikatini ortaya koymaktır. O, varlığın hakikatini açığa çıkarmak için ise, ontik olanda ontolojik yapının fenomenolojik bir serimlemesini yapar. Bunu ancak *Dasein* denilen belirli bir varolan üzerinden yapmak olanaklıdır. Çünkü *Dasein* 'varlığın anlamı' sorusunu sorabilen ve bu soruyu kendi ontik varlığında ontolojik yapısını gözönünde tutarak serimleyebilen tek varolandır. Heidegger'e göre *Dasein*'in varlık olma karakteri onun iki yönünden çıkarsanır: İlk, "*Dasein*'in 'özü' (*Wesen*) kendi varoluşunda bulunur." Bu varolanda meydana çıkartılabilen karakterler şöyle veya böyle bir "görünümüne" sahip mevcut bir varolanın mevcut "özellikleri" olmayıp, hep kendisine ait olan varolma imkânlarıdır. İkincileyin, söz konusu varolanın kendi varlığı içinde kendine mesele ettiği varlık "hep benimki"dir (Heidegger, 2008:44). Böylece Heidegger, dünya içinde bir varolan olan *Dasein*'in varoluşsal yapılarından hareketle, onun varlığın hakikatiyle olan bağına ortaya çıkarmaya çalışır.

Heidegger için *Dasein*'in söz konusu iki niteliği, yani ilki *existentia*'nın onun *essentia*'sı oluşu ve ikincisi "hep-benimkilik", bu varolanın kendisine özgü analizini, yani fenomenolojik ontolojiyi gerektirir. O, Yeniçağın türettiği "saf bilincin öznesini" reddederek, *Dasein* olarak düşünülen varolanı dünya ile ontolojik ilişkisinde yeniden kurmaktadır.

Heidegger modern felsefenin ortaya koyduğu epistemoloji temelli özne kavrayışı yerine ontoloji temelli olan *Dasein*'i yerleştirir. Ona göre, öznenin epistemolojik belirlenimi, insanın belirlenimini; insanın belirlenimi ise metafiziğe dayalı hümanizmanın temelini oluşturur. İşte Heidegger bu hümanizma anlayışına karşı cephe alır. Ona göre, bu hümanizma ya bir metafiziğe dayanır ya da kendisi bir metafiziğin dayanağı haline gelir. Metafizik ise insanın varlıkla olan hakikatini sorgulamaz. Heidegger'e göre, Platon'la başlayan metafizik temel aynı zamanda hümanizmin de başlangıcıdır. Hümanizm metafiziğin başlangıcı, gelişimi ve sonu ile yakından bağlantılı bir süreç anlamına gelecektir (Heidegger, 2001b:114). Bu nedenle Heidegger, varlığın

hakikatinin açığa çıkarılması için, metafiziğin hâkimiyetinin tam ortasına “metafizik nedir?” sorusunun sorulması gerektiğini vurgular.

J.P.Sartre da Heidegger gibi modern felsefeyi, özellikle de Hegel felsefesinin etkisinde kalarak Hegel’i eleştirir. Sartre, varlık ve hiçlikle ilgili düşüncesinde, Hegel’in diyalektik yöntemi yerine fenomenolojik bir ontoloji ile konuyu ele alır. O, varlık alanını üçe böler: kendinde varlık (*être-en-soi*), kendisi için varlık (*être-pour-soi*) ve başkası için varlık (*être-pour-autrui*). Kendinde varlık tamlığı, kendisi için varlık ise eksikliği içermektedir. Onun eksikliği hiçlik ve özgürlüktür. Eksiklik, hiçlik ve özgürlük onun varoluşsal kategorileridir. Kendisi için varlık olma sürekli bir hiçleştirilmedir. O, “ne değilse odur, ne ise o değildir” (Sartre, 2009:152). Ancak kendinde varlığın (görünüş) böyle bir eksikliği, olanağı ya da olanaksızlığı yoktur. Sartre’ın “başkaları cehennemdir” sözü bireye toplumsal alanda sınırsız bir özgürlüğün olanağını sunarken, “insan özgürlüğe mahkûmdur” sözü ise sınır getirmektedir. Onun anlayışında özgürlük, sorumluluk ve zorunluluk arasındaki ilişkiyle belirlenir. Sartre, empirik geleneğin bedeni “beş duyunun mekânı” olarak görmesini eleştirerek, beden aynı zamanda eylemlerimizin amacı ve aracıdır der. Buna göre, insan bir eylem olarak *seçme* eyleminde bulunmadığı sürece bir hiçtir. Sartre, bu düşüncelerle ortaya koyduğu varoluşçuluğun temel savını şöyle ifade eder: “Varoluş özden önce gelir”. O bunu, “isterseniz buna öznellikten hareket etmek gerekir de diyebilirsiniz” şeklinde ifade etmiştir (Sartre, 2010:37). Sartre, Kant’ın formalist bir açıdan soyut olandan yola çıkıp belirlediği evrensellik idealini eleştirerek, somut gerçeklik olan bireyin eyleminden hareket edip evrensele ulaşmaya çalışır. Onun bu varoluşçuluğu bir tür hümanizmdir.

Öte yandan Heidegger’in varoluş, öz ve hümanizm kavramlarına ilişkin felsefe tarihine yönelik eleştirileri, Sartre’ın aynı konulardaki düşüncelerinin temellendirilmesinden farklıdır. Heidegger, Sartre’ın “varoluş özden önce gelir” sözüne dayalı olarak inşa ettiği hümanizm anlayışını eleştirerek, onun bu düşüncelerini felsefe tarihinin metafizik geleneği içine yerleştirir. Heidegger Sartre’ın tersine, kendisinin temel savlarından biri olan “*Dasein*’in ‘özü’ onun varoluşunda bulunur” sözü ile Sartre’ın “varoluş özden önce gelir” sözünün, birbirinden farklı anlamlar içerdiğini belirtir. O, bu noktada geleneksel metafizik düşünceyi eleştirerek, varoluş ve öz kavramlarının anlamını yeniden açıklar. Heidegger’e göre varoluş, *existentia* ve *essentia* arasındaki zıtlığın

ifade ettiği bağlamda düşünülemez. Tersine, insan özü itibariyle öyle bir şekilde gerçekleşir ki, o “burada”dır (*das Da*), yani o varlığın açıklığında durur. İnsanın *ekstatik* özü, metafizik olarak kavranan *existentia*’dan farklı olan *Ek-sistenz*’e dayanır. Heidegger’e göre, *Ekstasis* bakımından düşünülen *Ek-sistenz*, *existentia* ile ne form ne de içerik bakımından örtüşür.

Sartre’ın hümanizminde ise insanın kendini inşa etmeden önce bir hiç olduğu düşüncesi dile getirilir. Ona göre, insanı belirleyen hiçbir ilke, değer ve amaç yoktur, yani insan doğası diye bir şey yoktur, insan ancak kendi eylemleriyle kendisini kurar. Bununla birlikte Sartre, “varoluşçuluk bir hümanizmdir” düşüncesini, Heidegger’in varoluşçu felsefesine dayandırdığını ifade etmektedir. Oysa Heidegger, Sartre’ın hümanizma düşüncesi ile kendi düşüncesinin farklı olduğunu belirtir. Sartre’ın “varoluş özden önce gelir” sözü, Eskiçağ’dan Modern Çağ’a kadar süregelen “öz varoluşu belirler” sözünün ters çevrilişidir. Heidegger’e göre, metafizik bir önermenin ters çevrilişi, nihayetinde, yine metafizik bir önermedir. Yoksa mesele “varoluş” ve “öz” kavramlarının öncelik sonralık meselesi değil, varlığın hakikatinin *Ek-sistenz* analizinin yapılmasıdır. *Ek-sistenz*, her *existensia* ve *existence* ile temel zıtlığı içinde, varlığın yakınlığında *ekstatik barınmadır*. O muhafızlıktır, varlığa kulak kesilmektir.

Sartre’ın insanı ontolojik açıdan değerlendirme çabası ve hümanizmanın bu tarihsel anlamı, Heidegger’e göre metafizik bir temellendirme ve bu da Heidegger için bir sorun oluşturur. Bu metafizik temellendirme sorunu, Heidegger’in Sartre’a ve felsefe tarihine yönelik varlık ve hakikat eleştirisi de göz önünde bulundurularak ele alınacaktır.

Bu çalışmanın amacı, fenomenolojik ontolojinin 20. yüzyıldaki en önemli temsilcileri olarak kabul edilen Heidegger ve Sartre’ın görüşleri doğrultusunda, varoluş ve öz kavramlarının hümanizm ile olan bağlantısını, hümanizmanın başlangıcı, gelişimi ve sonu bakımından, Heidegger’in Sartre’a bu konular üzerinden yönelttiği eleştiriler göz önünde tutularak, ortaya koymaktır.

Bu çalışmanın ilk bölümünde, Heidegger’in varlık düşüncesinden hareketle, Eskiçağ’dan Modern Çağ’a değin, ortaya konulan varlık görüşü, yani metafizik düşünce geleneği ve bu geleneğe yönelik Heidegger’in eleştirileri ele alınacaktır. İkinci bölümde,

Sartre'in varlık felsefesinin temel kavramlarından hareketle, Sartre'in varoluş ve öz ile ilgili görüşleri incelenecektir. Üçüncü bölümde, Heidegger ile Sartre'in varlık anlayışlarındaki uyumsuzluklar bakımından öz-varoluş ilişkisi ve hümanizm sorunu tartışılacaktır. Sonuç bölümünde ise Heidegger'in hümanizmaya ilişkin görüşleri ve Sartre'a yönelik eleştirileri temelinde, özellikle modern felsefeye karşı oluşan *anti-hümanizm* düşüncesi tartışmaya açılacaktır. Böylece, Heidegger'in, varoluş ve öz kavramları çerçevesinde tüm bir geleneğe ve Sartre'a yönelik eleştirileriyle şekillenen bir *anti-hümanist* çizginin temel sorunları açısından bir açıklığa varılmaya çalışılacaktır.

Ayrıca bu çalışmanın Heidegger ile ilgili bölümlerinde şu temel kaynak plana başvurulacaktır: Heidegger, *Sein und Zeit*'in Giriş kısmının ikinci bölümünün 8. maddesinde taahhüt ettiği eserin planını belirttiği halde, bu planın bu eserde tamamlanamadığını görmekteyiz. Heidegger, tamamlanmamış temel eserim dediği *Sein und Zeit*'in (1927) 1953 tarihli 7. baskının önsözünde, bu eseri tamamlayan kaynak olarak, *Metafiziğe Giriş* (1929) adlı eseri, açık bir şekilde önermektedir. Bununla birlikte, *Sein und Zeit*'in yayınlanmasından hemen sonra Heidegger'in *Fenomenolojinin Temel Problemleri* (1927) ile *Kant ve Metafizik Problemi* (1929) adlı kaynakları da *Sein und Zeit*'in bütünlüğünü sağlayacak içeriğe sahiptirler. Ancak zamanla Heidegger, *Sein und Zeit* üzerine yapılan tartışmalardan ve yorumlardan ortaya çıkan eksikleri gidermek ve yanlış anlaşılmalara önlemek amacıyla *Sein und Zeit*'i tamamlayan "*Hümanizm Üzerine Mektup*" (1947) adlı başka bir eseri daha ortaya çıkarıyor. Böylece Heidegger, muallakta kalmış bazı kavramlara açıklık getirmek; hem bu yanlış anlaşılmalara düzeltmek, konuyu doğru bir temel üzerine oturtmak, hem de *Sein und Zeit*'in zaman içinde aldığı yolu bir bütünlük içinde göstermek istiyor. Bunun yanı sıra, *Sein und Zeit*'de Heidegger'in düşünce adımlarını takip ettiğimizde, görüyoruz ki Heidegger, Platon'un *Diyaloglar*, Aristoteles'in *Metafizik*, Descartes'in *Meditasyonlar* ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı kaynaklara sık sık gönderme yapıyor. Dolayısıyla biz de bu çalışmanın Heidegger ile ilgili bölümlerinde, söz konusu eserlere, Heidegger'in düşünce duraklarını takip ederek temel kaynak olarak başvuracağız.

1.BÖLÜM

HEIDEGGER'DE VARLIK SORUNU VE TEMEL KAVRAMLARI

1.1. VARLIK SORUSU

1.1.1. Varlık Sorusunun Zorunluluğu, Yapısı ve Önceliği

Açıkça anlaşılıyor ki, ‘varolan’ ifadesini kullanırken, tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar bizde biliyorduk, ama artık tereddüte düşmüş durumdayız (Platon, Sophistes, 244a).

Düşünce tarihinde Heidegger kadar varlığın anlamı üzerine düşünen, onun metaforik diliyle söylersek, “varlığın çobanı olmayı” hak eden başka bir düşünür yoktur. O, felsefeye, Husserl’in hocası olan Franz Brentano’nun (1838-1917) 1862 tarihli “Aristoteles’e Göre Varolanların Çeşitli Anlamları Üzerine” başlıklı doktora tezini, 1907 yılında daha henüz lisedeyken, okuyup bundan etkilenmesiyle başlar. Bundan sonra Heidegger’in düşünce hayatı varlık sorusu üzerine düşünmekle geçer. Heidegger, varlık meselesi üzerine düşünmek ve düşündürmek için, soruyla başladığı *Sein und Zeit* (1927) adlı eserini yine soruyla bitirir. O, iki dünya savaşı arasında yazdığı bu eserin ilk sayfasında Platon’dan yaptığı yukarıdaki alıntıyla kapatılmış olan varlık defterini yeniden açar. Heidegger, daha kitabın en başındayken yaptığı bu alıntıyla, hem amacını hem de ele alacağı sorunu belirler. Ele alacağı sorun “varlığın anlamı” sorunudur, amacı ise varlığın fundamental ontolojik çözümlemesini, Batı felsefe tarihini *destruktiona* uğratarak yapmaktır.

Heidegger’in Platon’dan bu alıntıyı yapmasının nedeni, ona göre, Platon’dan beri varlık (*Sein*) yerine varolanların (*Seiende*) düşünülmesi ve varlığın unutulmasıdır (*Seinsvergessenheit*). Heidegger’in burada yaptığı ilk belirleme; ‘varlık’ ile ‘varolan’ın, Eskiçağ ontolojisinden Yeniçağ ontolojisine değin sürekli olarak ya birbirinin yerine kullanılmış ya da birbiriyle karıştırılmış olmasıdır. O halde, “varolan” (*das Seiende*) ile “varolanın varlığı” (*das Sein des Seienden*) arasında zorunlu olan ontolojik ayrımı (*ontologische Differenz*) yapmak gerekir. Heidegger’e göre varlık, ne söz konusu tüm varolanlarla, ne bu varolanların her biriyle ne de genel bir varolan fikriyle özdeşleştirilebilir. Aslında bir anlamda var değildir; eğer varolsaydı, o da bir var-olan

alacaktı. Varlık tüm “var-olanların” var-olagelmesidir (*Ereignis*). Bu ayrımla Heidegger, varlık ve varolanları ele alan disiplinler arasında da ayrım yapar. Varolanın varlığı ontolojinin konusu, varolanlar ise ontik bilimlerin araştırma nesnesidir. Burada söz konusu karışıklığın sebebi, varlık sorusunun ya yanlış ya da eksik sorulmuş olmasıdır. Yanlış sorunun da doğru cevabı olmaz. Heidegger’e göre, bu karışıklığı gidermek için yapılacak ilk şey, varlık sorusunu yeniden ve açık bir şekilde sorma zorunluluğudur. Ona göre, varlık sorusu metafizik gelenek içerisindeki araştırmalara hep yön vermiş, fakat doğru bir yön vermediği için varlık unutulmuştur. Heidegger’in ifadesi şöyledir:

Nitekim Platon ile Aristoteles’in araştırmalarına can katan bu soru olmuştur. Ama onlardan sonra varlık sorusu, sahici bir araştırmanın tematik sorusu olmak anlamında sessizliğe bürünmüştür. Yine de Platon ile Aristoteles’in elde ettiği şeyler, sayısız anlam kaymaları ve “sürşarjlar” (*Übermalungen*) geçirmek suretiyle Hegel’in “Mantık” başlıklı çalışmasına dek sürüp gelebilmiştir (Heidegger, 2008:1).

Heidegger, varlık sorusunun Batı felsefe tarihi boyunca sorulmamasının nedenini, Yunanlıların varlığa yönelik giriştikleri yorum denemelerinin zemini üzerinde, oluşturdukları ön yargılara bağlar. Tıpkı Ortaçağda, veba hastalığının neden ortaya çıktığıyla ilgili gerçek nedenler yerine birtakım dogmaların işbaşında olması gibi. İnsanların vebaya yakalanmış birinden kaçtığı gibi, Batı felsefe tarihi boyunca bütün filozoflar, varlık sorusundan dolayısıyla ‘varlık’ı anlamaktan kaçınmışlardır. Heidegger’e göre, metafizik düşünce geleneği, “varlık” kavramının zaten kendiliğinden açık ve anlaşılır olduğu gerekçesiyle, varlığın anlamına ilişkin soruyu sormanın gereksiz olduğunu en başından kabul etmiştir.

Heidegger, Batı metafizik felsefe geleneğini temelden belirleyen, kaynağı Eskiçağ Yunan felsefesine kadar giden ve varlığın unutulmasında payı olan üç ön yargı olduğunu belirtir. O, bu ön yargıları ayrıntılı bir biçimde şöyle sıralar:

1. “Varlık”, kavramların “en tümeli”(*Allgemeinste*) dir: Felsefe tarihinde varlıkla ilgili bu yargının Parmenides’in “bir” kavramını benimseyen Platon ve Aristoteles’ten miras kaldığını söyleyebiliriz. Platon *Sofistes* adlı diyalogunun 244a ve 245a bölümünde Parmenides’i referans göstererek bir-çok, varolan-varlık üzerine başlattığı tartışmayı şöyle bitirir: “olmuş-olan daima bir bütün olarak olmuştur. Böylece eğer bütün var’dan sayılmazsa, ne varlık ne de oluş varolan olarak gösterilebilir.” (Platon, *Sofistes*, 245d).

Aristoteles ise *Metafizik* adlı eserinde Eskiçağ doğa filozoflarının “arkhe nedir?” sorusuyla başlattığı bir-çok ile ilgili benzer bir tartışmayı şöyle ifade eder:

Diğer bazı doğa filozofları “bir” olanın ve varlığın “ateş”, başka bazıları “hava” olduğunu ve varlıkların bu öğelerden oluştuğunu ve meydana geldiğini ileri sürmektedirler. Aynı görüş öğelerin çokluğunu kabul edenler tarafından da savunulmaktadır. Çünkü onlar da kaç tane ilkenin varlığını kabul ediyorlarsa o kadar sayıda varlık ve bir olanı kabul etmek zorundadırlar. Eğer bir olanın ve varlığın bir töz olduğu kabul edilmek istenmezse, bundan diğer tümellerin de hiçbirinin bir töz olmadığı sonucu ortaya çıkar. Çünkü bir olan ve varlık, en tümel şeylerdir (Aristoteles, 1996: 1001a,15-20).

Eskiçağ felsefesinde varlıkla ilgili tartışmalar “arkhe” kavramı üzerinden; bir-çok, sonlu-sonsuz, sınırlı sınırsız ile ilgili yapılan tartışmalardır. Bu anlamıyla Heidegger’e göre, varlığın Arşimed noktası “töz”dür (*Substanz*). Bu açıklamalara yönelik, varlığın ne olduğu sorusu, aslında tözün ne olduğu sorusudur. Ancak Heidegger bu anlamı eleştirerek, “varlık”ın tümelliğinin birlik-çokluk ya da cins tümelliği olmadığını belirtir. Ona göre varlık, varolanların en üst mertebesini sınırlandırmaz. Çünkü varlığın tümelliği, bütün cins niteliğindeki tümellikleri aşmaktadır. Aristoteles her ne kadar Platon’un ontolojik soru formülasyonuna bağlı kalsa da, en tümel cins belirlemesiyle varlık meselesini tamamıyla yeni bir temel üzerine oturtmuştu. Ama ne yazık ki, o da bu kategoriyal ilişkilerin karanlığını aydınlatamamıştır.

Heidegger’e göre, Ortaçağ ontolojisi varlık meselesini Thomasçı ve Scotusçu ekoller içinde ayrıntılı tartışmış olsa da ilkesel düzeyde bir açıklığa varamamıştır. Ortaçağ ontolojisine göre varlık bir “*trancendens*”tir. En sonunda da Hegel “Mantık” adlı çalışmasında “varlık”ı “belirlenmemiş dolaysızlık” olarak belirleyip Eskiçağ ontolojisinin bakış açısı içinde kalmaya devam etmiştir. Şu farkla ki: Şeylere ilişkin “kategorilerin” çokluğuna karşılık, varlığın birliği sorununu daha önce Aristoteles ifade etmiş olduğu halde, Hegel bu anlamda Aristoteles’in de gerisine düşmüştür. Demek ki, “varlık” en tümel kavramdır demekle, bu onun hiçbir açıklamaya ihtiyaç duymayan en açık kavram olduğu anlamına gelmez. Aksine, bu haliyle “varlık” kavramı en karanlık olandır (Heidegger, 2008:2).

2. “Varlık” kavramı tanımlanamaz (*undefinierbar*): Varlık kavramının en tümel kavram olduğu kabulünden, varlığın tanımlanamaz olduğu sonucuna varılması varlıkla ilgili bir başka ön yargıdır. Bu düşünceye göre, tanımsal açıdan varlık daha yüksek kavramlardan

türetilmediği gibi daha alt kavramlarla da gösterilemez. Ontoloji tarihinin üstünü örterek ulaştığı, varlık ile ilgili bu aşamayı Heidegger şöyle sorgular:

Peki, buradan “varlık”ın artık herhangi bir sorun teşkil etmeyeceği sonucuna varılabilir mi? Asla. Buradan sadece şu sonuç çıkarılabilir: “Varlık”, varolan gibisinden bir şey değildir. Varlık hakkında bu türden kavramlar yardımıyla bir karara varmak mümkün değildir. Dolayısıyla varolanları belirlemek için izlenen usul, belirli şartlar altında haklı da olsa, onu varlığa uygulamak imkânsızdır. Varlığın tanımlanamaz oluşu, varlığın anlamına ilişkin soruyu sormaktan bizi muaf tutmadığı gibi, aksine, bizi bu soruyu sormada ısrar etmeye çağırılmaktadır (Heidegger, 2008:3).

3. “Varlık” kavramı kendiliğinden açıktır (*selbstverständliche*): “Varlık” kavramının hem tümel/evrensel hem tanımlanamaz oluşunun yanında hem de kavramların en açık olması, epistemolojik açıdan çelişkili olduğu gibi, ontolojik açıdan da karanlıkta kalmaktadır.

Varlıkla ilgili bu üç ön yargı varlık kavramını bulanık, karanlık ve belirsiz hale getirmiştir. Böylece geleneksel ontoloji, peşinen esas soruyu sormayıp, bir daha dönmek üzere bu mecrayı terk eder. Günlük dildeki “ne sen sor, ne ben söyleyeyim” sözüne benzer bu. Çünkü varlıkla ilgili söz konusu üç ön yargı kabul edildiğinde, bu, onunla ilgili esas soruyu sormamak demektir. Sorusu sorulmayan da mesele edilemez. Böylece metafizik düşünce geleneği, ontolojik meseleleri mantıksal ve kategorik bir çerçeve içinde yorumlamayı sürdürür.

Dolayısıyla Heidegger’e göre bu varlık anlayışı, felsefenin krizi/sonu olarak karşımıza çıkmıştır. Ona göre, tam da varlıkla ilgili bu ortalama anlaşılabilirlik, o tabirin aslında anlaşılmazlığını tanıtlamakta ve bizi kuşkuya düşürmektedir. Çünkü varlık varoluşun her yanı ve anıyla iç içedir. Varlık, varolanlarla kurduğumuz her türlü ilişkide ve hatta kendimizle kurduğumuz ilişkilerimizde bütünleştiğimiz bir kavramdır. Heidegger bunu şöyle ifade eder:

Bu, varolanlarla birer varolan olarak kurduğumuz her ilişki ve oluşta a priori olarak bir muammanın bulunduğunu gösterir bize. Hep belirli bir varlık anlayışı içinde yaşıyor olmamız ve varlığın anlamının aynı zamanda hep karanlıklar içinde kalıyor olması, esasen “varlık”ın anlamına ilişkin soruyu tekrar sorma zorunluluğunu kanıtlamaktadır (Heidegger, 2008:3).

O halde, Heidegger’in düşünce dünyasının merkezinde varlık meselesi durmaktadır. Bu dünyanın merkezine varmak için atılacak ilk adım da, varlık ile varolan arasındaki

ontolojik farkı (*ontologische Differenz*) belirlemek amacıyla, varlık sorusunu yeniden ve doğru bir şekilde sorma zorunluluğudur.

1.1.2. Varlığa İlişkin Sorunun Formel Yapısı

Heidegger, *Sein und Zeit*'in ilk sayfasında varlığın anlamına ilişkin sorunun açığa çıkartılmasına öncelik verir. O, soruyu soran kişiyi de varlıkla ilgili araştırmaya dâhil ederek, varlık üzerinde düşünmeye çağırır. Hazır cevaplar yerine araştırmamanın nasıl yapılması gerektiğinin yöntemini belirlemeye çalışır. Heidegger, soruyla başladığı *Sein und Zeit*'ı yine soruyla bitirir. Bu, bir bakıma onun varlık araştırmasının tamamlanmadığını göstermektedir. Ona göre düşünmenin temel sorusu, varlıkla insanın bağını açıklığa kavuşturan, varlığın anlamını soran sorudur. Varlığın anlamına ilişkin soru, formüle edilmesi gereken temel sorudur. Varlığın anlamına ilişkin soru sormayı yöntemsel bir gereklilik olarak belirleyen Heidegger, bu sorunun formülasyonunu şöyle ifade eder:

Her soru sorma bir aramadır. Aranılan, aramaya öncesel olarak yol göstermektedir. Soru sormak, varolanı öyleliği ve neden nasıllığıyla bilmek için aramak bir "araştırmaya" (*Untersuchen*) dönüştüğünde, sorunun neye yönelik olduğu meydana çıkartılarak belirleniyor olmaktadır. Her soru sorma, bir şeye ilişkin soru sorma demek olduğundan bir sorulana (*Gefragtes*) sahiptir. Öte yandan bir şeye ilişkin her soru sorma, o şeye soru sorma (*Befragtes*) anlamına gelir. Dolayısıyla soru sormaya, sorulanan yanı sıra sorgulanan da dâhildir. İncelemelerde, yani spesifik teorik soru sormalarda, sorulan belirlenir ve kavramsallaştırılır. Bu gibi durumlarda, soruşturulup (*Erfragte*) bulunmak istenen esasen sorulanda yatar ki, böylece soruşturma amacına ulaşır (Heidegger, 2008:4).

Peki, varlığa ilişkin bir sorunun formel yapısı nasıldır? Heidegger terminolojisinde varlığa ilişkin bir sorunun üç ögesi vardır: Varlık sorusunda anlamı sorulan 'varlık'tır. Soruşturulup bulunmak istenen, "varlığın anlamı" ya da "varlık anlayışı"dır (*Seinsverständnis*). Sorgulanan ise "*Dasein*"dir. Heidegger'e göre varlık sorusunun anlamını tam anlamıyla gün ışığına taşıyabilmek için, onun kapsam, işlev ve saikleri bakımından ontolojik imkânını ve dayanağını belirleme zorunluluğu vardır (Heidegger, 2008:8). Heidegger bu ontolojik dayanak için, varlık sorusunu soran varolanı da soruna dâhil eder ve söz konusu varolanın herhangi bir varolan olmayıp, başka varlık imkânlarının yanı sıra, soru sormayla belirlenen varlık imkânına da sahip olup, soruyu soran olarak hep bizleriz der. Varlığın anlamına ilişkin sorunun belirtik ve şeffaf olması, bizden öncelikle, bir varolanın kendi varlığı bakımından uygun biçimde açığa

kavuşturulmasını istemektedir (Heidegger, 2008:7). Söz konusu soruda varlık, sorulan görevini gördüğü müddetçe, varlık sorusunun soruşturulanı varolanın bizatihi kendisi olacaktır. Soru sorma bir arama olduğundan, aranılan, ona öncel olarak yol göstermelidir. Böylece Heidegger, ontolojik anlamda varlığa ilişkin soruyu yeniden sormakla, geleneksel varlık anlayışı yerine yeni bir varlık anlayışı inşa etmeyi amaçlar. Onun bu yeni varlık anlayışı, bütün ontolojileri öncelediği için, Aristoteles'ten beri süregelen diğer ontolojilere karşı bir üstünlük sağlar. Heidegger, varlığın anlamını sorgulayan ve diğer bütün ontolojilere temel oluşturan bu ontolojiye fundamental ontoloji (*Fundamentalontologie*), temel ontoloji der.

Bununla birlikte Heidegger, felsefe tarihinde, Platon'dan beri varlıkla ilgili süregelen sorunların ve tartışmaların kaynağında aynı zamanda bir yöntem sorunu olduğunu görmektedir. Heidegger bunu yine Platon'un *Sofistes* diyalogundan yaptığı bir alıntıyla vurgular.

Varlık sorununun anlaşılması için birinci felsefi adım, *muthos tina diegesthai* yapmamak, yani 'hikâye anlatmamak'tır (Platon, *Sofistes*, 242c) Bir başka deyişle, varolan olarak varolanın (*Seiendes als Seiendes*) menşeyini (*Herkunft*) başka bir varolana dayandırarak belirlemeye çalışmamaktır (Heidegger, 2008:5).

Böylece Heidegger, varlığın anlamına ilişkin, Platon'un *Sophistes* diyalogundan yaptığı söz konusu alıntılarının ilkinde, varlık meselesinin kaynağını, ikincisinde ise, bu meselenin yol aldığı yanlış yöntemi bize göstermeye çalışır. Heidegger'in alıntı yaptığı *Sofistes* diyalogunun 242c bölümüne bakıldığında, burada, Eskiçağ filozoflarının varlıkla ilgili tartıştığı, "bir-çok" ve "arkhe" meselesi, yani "töz" kavramı üzerinde tartıştiklerini söyleyebiliriz. Heidegger bu tartışmaların varlıkla ilgili yol açtığı yanlış temeli vurgulamak amacıyla bu alıntıyı yapar. Çünkü hikâyelerde, varolan olarak varolan kendi kökeninden başka bir varolan şeye dayandırılmaktadır. Bu filozoflar, varlık yerine varolanlarla, "varlık nedir?" sorusu yerine de "varolan nesnelere nedir?" sorusuyla ilgilenmişler; "Varlık" (*Sein*) ile "varolan" (*Seiende*) arasındaki ayrımı (*ontologische Differenz*) görememişlerdir. Platon ve Aristoteles'le birlikte, bu düşüncenin köklü hale gelmesi sonucu, sonraki dönemlerde de, bir gelenek olarak sürdürüldükçe kalıcı hale gelmiştir. Descartes, Kant ve Hegel, söz konusu gelenek içinde kalarak, ontoloji sahasını karanlık bir saha olduğu gerekçesiyle, o karanlığına terk etmişler. Düşünce tarihinin bu önemli filozofları, ontoloji yerine epistemoloji temelli düalist varlık anlayışına dayalı özneyi inşa etmişlerdir. Varlık ile varolan

arasındaki ontolojik ayırım, Platon'dan Nietzsche'ye kadar, bütün Batı metafizik felsefe tarihi boyunca unutulmuştur; Varlık unutulmuştur. Aristoteles, kendisinin fark ettiği ancak çözemediği, kendisinden sonraki filozofların da sürdürdüğü söz konusu varlık meselesini şu şekilde ifade eder:

Geçmişteki ve şimdiki araştırmaların değişmeyen, ezeli ebedi konusunu oluşturan ve üzerinde hep şüpheler olmuş olan sorun, varlık'ın ne olduğu sorunu, aslında tözün ne olduğu sorunudur. Çünkü filozofların bazısının bir bazısının çok olduğunu, bu sonuncular arasında da bir kısmının sınırlı sayıda, başka bir kısmının ise sonsuz sayıda olduğunu ileri sürdükleri bu tözdür. Bundan dolayı, bizim için de incelememizin ana, ilk, deyim yerindeyse biricik konusu, bu anlamda ele alınan varlık'ın doğası olmak zorundadır (Aristoteles, 1996: Z 1028b).

Heidegger ise varlığı, belli bir ilke, belli bir arkhe, belli bir nesne aracılığıyla, yani töz üzerinden kavramayı değil, daha doğrusu 'akıl' ya da bilinç olarak değil, doğrudan düşünme aracılığıyla, başka hiçbir nesneye indirgmeden anlamaya çalışır. Çünkü ona göre varlık düşünmenin bir ürünü değildir; düşünmek de kavramak değildir. Düşünmenin en asli özelliği sorgulamadır. Unutulmuş olanın, hatta unuttuğumuzu da unutmuş olmanın sorgulanmasıdır. Bunun için Heidegger düşünür olarak, bizi unutilan üzerinde özlü düşünmeye çağırır. Böylece özlü düşünme (*das wessentliche Denken*) unutilanı hatırlar, onu ontolojik bir zeminde anlayıp yorumlar. Çünkü ona göre özlü düşünme varlığın olagelmesidir (*Ereignis des Seins*).

1.1.3. Varlık Sorusunun Ontolojik ve Ontik Önceliği

Heidegger'e göre varlık sorusu özellikle ontik bilimlerin temelinde yatan ontolojilerin imkân ve koşullarını amaçlar. Bütün ontolojiler, istediği kadar girift ve karmaşık kategoriler sistemine sahip olsun, öncelikle varlığın anlamını yeterince aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen kör ve öz amacından sapmış kalırlar. Ona göre ontolojik bir araştırma, varlık sorusunun ontolojik önceliğine bağlı olmak zorundadır (Heidegger, 2008:11).

Heideggere'e göre, bilimlerin insani tutumlardan biri olduğu için, varolanın, yani insanın, varlık tarzına sahiptirler. O, bu varolana terminolojik bakımdan *Dasein* der. *Dasein* öyle bir varolandır ki, varlığın kendisi *Dasein*'a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açıklanır. Yani bizatihi varlık anlayışına sahip olmak, *Dasein*'in bir varlık

belirlenimidir. *Dasein*'in ontik müstesnalığı (*Auszeichnung*), onun ontolojik olmasında bulunur (Heidegger,2008: 12).

Heidegger'e göre bilimler *Dasein*'in varlık tarzlarından (*Seinsweisen*) biridir. Ama *Dasein*'da bunlardan ayrı olarak kendi özüne ait (*wesenhaft*) olan bir şey vardır: Bir dünya içinde varolmak (*Sein in einer Welt*). *Dasein*'a ait olan varlık anlayışı, eşit derecede asli olarak, hem “dünya” gibisinden bir şeyin anlayışını, hem de söz konusu dünya içinde erişilebilir olan varolanın varlığına yönelik anlayışı ilgilendirir. O halde, varlık karakteri *Dasein*'inki gibi olmayan varolanları kendisine konu alarak seçmiş olan ontolojiler, aslında bizatihi *Dasein*'in ontik yapısına dayalı olarak temellenmektedir. *Dasein*'in bu ontik yapısında, ön-ontolojik bir varlık anlayışı bulunmaktadır. Dolayısıyla diğer bütün ontolojilerin ondan kaynaklandığı (*entspringen*) fundamental ontoloji, *Dasein*'in eksistensiyal (*existenzialen*) analitiğinde aranmalıdır (Heidegger, 2008: 13).

Dasein, diğer varolanlara kıyasla bazı önceliklere sahiptir. Birincisi ontik önceliklidir [*Der erste Vorrang ist ein ontischer*]: bu varolanın varlığını belirleyen varoluştur [*Existenz*]. İkincisi ontolojik önceliklidir [*Der zweite Vorrang ist ein ontologischer*]: *Dasein* bu varoluş belirleniminin [*Existenzbestimmtheit*] zemini üzerinde kendi kendine “ontolojik”tir. Ama *Dasein*'a, eşit derecede asli olarak *Dasein* gibi olmayan varolanların da varlığını anlamak ait bulunmaktadır. Bu nedenle *Dasein*'in üçüncü önceliği, onun, her türlü ontolojilerin olanaklılığının ontik-ontolojik koşulu olmasıdır. [*Das Dasein hat daher den dritten Vorrang als ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit aller ontologien*]. Böylece *Dasein* diğer bütün varolanlara kıyasla ontolojik açıdan birincil olarak sorgulanması gerektir [*Das Dasein hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär Befragende erwiesen*] (Heidegger, 2008:14).

Bu aşamada Heidegger *Dasein*'in ontik-ontolojik varoluşsal yapısını şöyle değerlendirir: Ontik açıdan *Dasein* bize en yakın olandır, ama yine de *Dasein* ontolojik açıdan bize en uzak olandır. Çünkü kendi varlık anlayışına ve kendi varlığının belirli yorumlanışına sahip olmak *Dasein*'in kendi öz varlığına aittir (Heidegger, 2008:16). Tam da *Dasein*'in bu ontik-ontolojik önceliği yüzünden *Dasein* için kendi özgün varlık yapısı kapalı kalmaktadır. *Dasein* ontik anlamda kendisine “en yakın” (*am näch-sten*), ontolojik anlamda ise “en uzak” (*am fernsten*) olandır, ama ön-ontolojik anlamda o, kendisine yabancı değildir (Heidegger, 2008:16). Çünkü *Dasein* gündelik hayatta eksistensiyal (*Existenzialen*) değil, varoluşa-dair (*Existenziellen*) meselelerle kendini meşgul etmektedir.

Heidegger'in yukarıda ontik ile ontolojik olan arasında yaptığı ayırım varlık ve varolanlar arasında yapılan bir ayırmadır. Ontik inceleme kategoriler düzeyinde yapılan bilimsel bir incelemedir. Varolanları nelik yönüyle araştırır. Oysa ontolojik inceleme, varolma üzerine olup varoluşu inceler. Dolayısıyla *Dasein*, önermelerden oluşan kuramların ve hipotezlerin ışığında değil, ancak kendi varoluşsal (*existential*) ontolojik temelinde anlam kazanır. Platon'dan beri diğer bütün bilimler, varlığı bir varolan gibi ele alıp bir bilgi nesnesi haline getirdiler. Söz konusu bilimler, varlığın anlamını değil, onun yalnızca kavramsal betimlemesini yapan disiplinlerdir. *Dasein*'i bilgi nesnesi haline getirmek, onu varoluşsal yapısından hareketle anlamak değil, kavramsal yapısından hareketle açıklamak demektir. Ontolojik açıdan varoluşsal (*Existentiell*) yapı insanın tekil yapısı olup, kendinin nesne olarak yapısını kavramasıdır. Varoluşsal-ontolojik yapı varlığın varoluşsal yapısını açıklayan ve onu dünya içinde varlık yapan (*innerweltlichen Sein*) özelliğidir. Bu anlamda *Dasein* hem ontik hem de ontolojik yapıya sahip bir varolandır. Ontiktir, çünkü varolanlar içinde bir varolandır. Ontolojiktir, çünkü varlığı kendisine mesele edinendir. Heidegger, varlık sorusunun eksistensiye niteliğini, *Dasein*'in ontolojik olmasına bağlamaktadır. Bu da ancak iki yolla mümkündür: Öncelikle *Dasein* kendi *existentiell*-ontik yapısını kavrar, ikinci olarak kendi *existential*-ontolojik yapısını kavrar. *Dasein*'in varlık sorusunu sorması veya sormaması onun varoluşuna dair (*Existenziell*) bir mesele değil, daha ziyade *Dasein*'in ontolojik bir meselesidir. Böylece kendi ontolojik yapısını anlayan *Dasein* bunu kendi ontik yapısı üzerinde temellendirir. Dolayısıyla *Dasein*'in ontik yapısı diğer varolanlardan üstündür, çünkü o, hem var(dır) [*ist*] hem de var(olur) [*existence*].

Kısaca, var-olmanın anlamının ne olduğu üzerine olan incelemeye, ontolojik inceleme denir; buna karşılık varlık hakkındaki incelemeye ontik inceleme adı verilir. Ontik incelemeyi tanımlayan terimler, kategorilerdir; ontolojik incelemeyi tanımlayan terimler ise varoluşlardır (Çüçen, 2003:41).

Bu aşamada Heidegger, *Dasein*'in ön-ontolojik hazırlık niteliğindeki analizinden sonra onun daha yüksek ve sahici ontolojik temelini ele alır. Burada *Dasein* dediği bu varolanın varlığının anlamını “zaman” olarak belirler. Ona göre fundamental ontolojinin yeni ödevi, her türlü varlık anlayışının ve her varlık yorumunun ufkunun zaman olduğunu sahici olarak açıklığa çıkarıp kavramaktır. Zaman hem bizatihi varlığı anlayan

Dasein'in varlığı olarak, hem de varlık anlayışının ufku olarak zamansallıktan hareketle en asli biçimde açıklığa çıkarılmalıdır. *Dasein*'in varlığının ya da varoluşunun anlamı zamansaldır. Varolma kendi anlamını zamansallıkta bulmaktadır. Heidegger “zamansallık” kavramını sadece *Dasein*'a tahsis eder. Diğer bütün varolanların varlık tarzlarının zamanla olan ilişkisini ifade etmek için temporalite [(*zamanla ilgili*) *Temporalität*] kavramını kullanır. *Dasein*'in analitiği zamansallığı meydana çıkaracaktır. Demek ki varlığı anlamak, zamanı; zamanı anlamak, varlığı anlamaktır. Çünkü ontolojinin temel meselesi hep zaman kavramı olmuştur. Ancak söz konusu olan zaman, alelade zaman anlayışı değil, ontolojik zaman anlayışıdır. Heidegger'e göre, varolmanın kendi varoluşunu gerçekleştiren zamansal ve tarihsel varlık yapısı, varolmanın tarihi açısından varolanın kendisi için yitik olabilir. İşte bundan dolayı geleneksel ontoloji tarihini *Destruktiona* uğratmak gerekir.

1.2. HEIDEGGER'DE METAFİZİK ONTOLOJİ TARİHİ

1.2.1. Ontoloji Tarihini Bozma (*Destruktion*) Ödevi

Varlık sorusuna yönelik her araştırma, *Dasein*'in ontik bir imkândır (*Möglichkeit*). *Dasein*'in varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır (Heidegger, 2008:20). Zamansallık, *Dasein*'in varlık tarzlarından (*Seinsart*) olan tarihselliğinin olanak koşuludur. *Dasein*'in tarihselliği onda olup bitenlerle belirlenir (*Geschehen*). Onun her türlü yaşanmışlığı, zaman içindeliğidir (*in der Zeit*). *Dasein*'in kendi tarihselliğinin olanağı dünya tarihine (*Weltgeschichte*) içkindir (Heidegger, 1976a:27). O halde, varlığın anlamına ilişkin soru, *Dasein*'in zamansallığına ve tarihselliğine uygun olmak zorundadır. Çünkü varlık da zamansal ve tarihseldir. *Dasein*, içinde varolduğu dünyada düşmüşlük (*Verfallen*) içinde olmakla birlikte, açık ya da örtülü olarak sahiplendiği geleneğe (*Tradition*) de düşkündür. Söz konusu gelenek, *Dasein*'in öz varlığına kök salmış bulunan; soru sorma, tercihte bulunma, yorumlama ve kendine öncülük etme gibi ontolojik anlayışını (*ontologische Verstandnis*) sorgulamada *Dasein*'a öncülük eder. Ancak bu aşamada, hâkimiyet kazanan gelenek, “aktarılanlara” (*übergibt*) erişimi çoğu zaman o kadar kapalı tutar ki, bunlar açıklığa kavuşacağı yerde üzerleri zamanla kapalı hale gelir. Yine bu gelenek, aktarılanların kendiliğinden anlaşılacağını ileri sürerek, asli kaynaklara erişimin önünü tıkar ve hatta asli kaynakların menşeinin (*Herkunft*)

bulduğunu bile bize unutturur (*vergessen*). Heidegger bütün bu açıklamaların özetini şöyle ifade eder:

Gelenek, *Dasein*'in tarihselliğini kendi kökünden koparır (Heidegger, 2008:22).

Heidegger'in sözünü ettiği, kökleri Antik Yunan'da doğup gelişen bu gelenek, Batı metafizik felsefe geleneği olarak tarihsel geçişlerini bağlantılı bir seremoni gibi serimler. Eskiçağ'da, Platon'un "*İdealar*" öğretisi ve Aristoteles'in "*Ousia-Hypokeimenon*" varlık öğretisi olarak; Ortaçağ'da, "*Trancendens*" varlık anlayışı olarak; Modern Çağ'da, Descartes'ta "*Cogito Ergo Sum*" önermesi olarak; yine bu mirası devralan Kant'ta "*Numen-Fenomen*" ayrımı olarak ve son olarak da Hegel'de "*Mutlak Tin*" olarak karşımıza çıkar. Bu gelenek, metafizik bir dayanak olarak barındırdığı varlık sorununu hep devrederek süregelmiştir.

Heidegger'e göre varlık sorusunun (*Seinsfrage*) sürekli ihmal edilmesi yüzünden, söz konusu varlık anlayışları, varlıkları ve varlıkların yapısı bakımından sorgulanmaksızın kalmaktadır. Dahası geleneksel ontoloji çıkmaza düştüğünde negatif sınırlamalara veya öznenin tözselliğinin (*Substanzialität*) ontolojik yorumuna varmak için diyalektiğin yardımına başvurmaktadır. Bu noktada Heidegger, varlık sorusu kendi tarihi açısından şeffaflaştırılacaksa (*Durchsichtigkeit*) eğer, varlığın bu örtmelerden sıyrılması ve ontoloji tarihinin de *Destruktion*'a uğratılması gerektiğini belirtir.

İşte biz asıl ödevimizi, varlığın ilk ve ondan sonraki yönlendirici belirlenimlerinin kazanıldığı asli tecrübeler olması bakımından Eskiçağ ontolojisinin geleneksel envanterinin varlık sorusunun rehberliğinde bozumu (*Destruktion*) olarak anlıyoruz (Heidegger, 2008:23).

Heidegger için *Destruktion*, tahrip etmek anlamında değil, varlık sorusunun rehberliğinde, varlığa doğru olan yolda, tarihsel olan metafizik ilişkinin koparılması; tarihin yadsınması değil, aksine aktarılmış olanın özümsemesi ve dönüştürülmesidir. *Destruktion* aynı zamanda varlığa kulak kesilmek, varolanın varlığı olarak geçmişte bize konuşan şey için kulağımızı açık kılmaktır. Varlık sorusunun öncülüğünde, varlık tarihi içinde geriye (başlangıca) giderek, varlığın anlamını, fundamental ontolojinin rehberliğinde, varlığın zamanla ilgili (*Temporalität*) analitiğini sorgulayıp, kaynak kapsam ve sınırlarını yeniden belirlemektir. Bu anlamda, felsefe varlığın çeşitli tarzlarda

ortaya çıkışına denk gelen konuşma olarak anlaşıldığında, felsefe tarihini oluşturan düşüncelerin hiyerarşisi bozulur.

Destruktion, tahrip etmek anlamına değil, -sadece felsefenin tarihine ilişkin historik açıklamaları- yıkmak, uzaklaştırmak ve bir kenara-koymak anlamına gelmez. Destruktion şu demektir: kulağımızı açmak, varolanın varlığı olarak geçmişte bize konuşan şey için kulağımızı açık kılmaktır. Bu konuşmayı dinleyerek karşılık olan konuşmaya ulaşırız (Heidegger, 1995: 45).

Heidegger'e göre, metafizik düşünce geleneğinin aradığı ve sorduğu, varlığın ne olduğu sorusuna yönelik arayıştır. Oysa asıl soru, "varlığın anlamı nedir?" sorusudur. Ona göre, "varolan"ların düşünülüp ona 'varlık' denmesi, varlığın unutulmasıdır"; çünkü aslında her zaman bu haliyle varolanlar düşünülür. Kesinlikle ve hiçbir zaman varlık olarak "varlık" düşünülemez. "Varlık" meselesi her zaman varolanlarla ilgili bir soru olarak kalır. Oysa mesele bu değil, asıl mesele "varlığın istikameti ile ilgili bir meseledir" (*die Frage nach dem Sein*) (Heidegger, 2002: 58). Heidegger'e göre, metafizik düşünce geleneğine yönelik eleştiri ve *Destruktion*, bu geleneğin başlangıcını, gelişimini ve tamamlanışını kapsamalıdır. Bu amaçla Heidegger, Platon'la başlayan ve Nietzsche ile tamamlanan metafizik düşünce geleneğini eleştirir, onu *Destruktiona* uğratar. Ona göre varolanları düşünüp onları varlık adına layık gören bu metafizik düşünce geleneğinin kökleri, Platon'un idealar ve nesnelar dünyası ayırımına dayanmaktadır. Platon bu düalist ayırımı, "mağara alegorisi" ile hem ontolojik hem de epistemolojik düzeye adım adım taşıyarak yapmıştır. Platon'un bu öğretisi, varlık ve nesnenin ayırımına dayalı bir diyalektik hakikat öğretisidir. Varlık meselesinde, Platon'dan hemen sonra Aristoteles, varlığın anlamına değil, ama neliğine yönelik sorduğu soruyla metafizik felsefe tarihine yön vermiştir. Onun soru içerikli belirlemesi şöyledir:

Geçmişteki ve şimdiki araştırmaların değişmeyen, ezeli ebedi konusunu oluşturan ve üzerinde her zaman şüpheler olmuş olan sorun, varlığın ne olduğu sorunudur (Aristoteles, 1996:1028 b).

Yani "varolan nedir?" (ti to on) ya da "varolanın varolmaklığı (*Seindheit*) nedir?" Aristoteles, varlığı varolan gibi düşünüp bunu "ousia nedir?" şeklinde sorar. Ona göre, varolanın varlığı varolmaklıkta yatar. Ama bunu (*ousia*'yı) Platon *idea* olarak, Aristoteles ise *energeia* olarak belirler.

Heidegger ise Platon ve Aristoteles tarafından biçimlenen Eskiçağ ontolojisini, buna zaman kavramını da dâhil ederek, şöyle eleştirir:

Bozum sırasında, varolanın varlığına ilişkin Eskiçağdaki yorumların, en geniş anlamıyla “dünya” (*Welt*) ya da doğayı (*Natur*) temel (*Orientiert*) aldığı ve gerçekten de buradaki varlık anlayışının (*Seinsverständnis*) “zaman”dan (*Zeit*) hareketle kazanıldığı görülecektir. Bunun böyle olduğunun harici kanıtı, varlığın anlamının *parousia* ya da *ousia* olarak belirlenmiş olmasıdır. Ontolojik-temporal bakımdan bu ifade “mevcut bulunmak” (*Anwesenheit*) demektir. Buna göre varolanlar, varlıkları bakımından “mevcut bulunma” olarak ele alınmaktadır ve bu da, belirli bir zaman hali dikkate alındığında ‘şu anda mevcut olma’ (*Gegenwart*) olarak anlaşılmalıdır (Heidegger, 2008:26).

Böylece Heidegger’e göre Aristoteles’te “varolan”, mevcut bulunma (*ousia*) [*Anwesenheit*] olarak kavranmaktadır. Varlık ise varolan anlamında düşünülüp, üstü örtülerek gizlenmiş ve unutulmuştur.

1.2.2. Heidegger’in Descartes ve Kant Eleştirisi

Heidegger *Sein und Zeit*’da modern felsefeyi eleştirirken, özellikle bu felsefenin temellerini atan Descartes’ı ve bu temellere daha sağlam bir zemin oluşturmaya çalışan Kant’ı eleştirir. O, Descartes’ın Kartezyen öznesine ve Kant’ın transzental öznesine karşı çıkar. Heidegger, ancak “cogito sum”un fenomenolojik *Destruktion*uyla mümkün olabilecek, Descartes’ın ontolojisine yönelteceği eleştirinin planını şöyle belirler:

Descartes’ın geliştirmiş olduğu ontolojisi bakımından üç konuyu ele alacağız: 1. “Dünyanın” *res extensa* olarak belirlenimi; 2. Söz konusu ontolojik belirlenimin temelleri; 3. Kartezyen “dünya” ontolojisinin hermeneutik bakımdan tartışılması (Heidegger, 2008:92).

Aristoteles’in *ousiasını substantia-substans (töz)* olarak ele alan Descartes, Ortaçağın “*trancendens*” varlık kavrayışından çok da farklı olmayan bir varlık anlayışı oluşturur. Descartes Üçüncü Meditasyon’da tözün tanımını, var olmak için hiçbir varolana muhtaç olmadan varolan olarak açıklar. Beşinci Meditasyon’da belirttiğine göre ise, biri sonsuz diğer ikisi sonlu olmak üzere üç töz vardır. Beden ve ruh, kusurlu eksik olan sonlu tözleri (*ens creatum*); mükemmel varlık (*ens perfectissimum*) olan tanrı ise sonsuz tözü oluşturmaktadır. Bununla birlikte Descartes, tanrı hariç diğer bütün şeylerde özün varoluştan ayrı olduğunu vurgular.

Bir üçgenin açıları toplamının iki dik açığa eşit olması onun özünden ya da dağ idesi vadi idesinden nasıl ayrılmazsa, aynı şekilde varoluştan tanrının özünden ayrılmayacağını da açıkça görüyorum; öyle ki, varoluştan yoksun, yani yetkinliği eksik bir “en yetkin varlık”, yani tanrı tasarlamak, vadisi olmayan bir dağ tasarlamaktan daha az akla aykırı gelmez (Descartes, 2007:61).

Heidegger, hem Descartes öncesi hem de Descartes sonrası ontolojik yorumların dayandığı “temellerin” esasen nasıl da tartışılmaksızın veri olarak kabul edilmiş olduğunu bize göstermeye çalışır. O, Descartes’ın tanrı, akıl, ben ve dış dünya’ya ilişkin ontolojik açıdan yanlış bir kavrayış içerisinde olduğunu belirtir. Heidegger’e göre, onun yorum ve temelleri gösteriyor ki, o hem dünya fenomenini hem de dünya-içinde olan varolanın (*innerweltlichen Seienden*) varlığını atlamıştır. Descartes *res cogitans* olarak “ego cogito”yu, “res corporea”dan ayırt etmektedir. Bu ayırım, bundan sonraki bütün “doğa ve tin” şeklindeki ontolojik ayrımlarda belirleyici olmuştur. Heidegger Descartes’ın bu varlık anlayışını şöyle ifade eder:

Bizatihi varolan bir varolanın varlığını ifade eden terim *substantia*’dır. Bu terim, bazen töz (*Substanz*) anlamındaki varolanın varlığını, yani tözselliği (*Substantialität*), bazen de bizatihi varolanın kendisini, yani tözü ifade etmektedir. *Substantia*’nın bu ikili anlamı (*Doppeldeutigkeit*), ki Eskiçağ’da *ousia* kavramı da aynı ikililiğe sahipti, hiç de tesadüfi değildir (Heidegger, 2008:93).

Bununla birlikte Heidegger, varlığın anlamına yönelik hem açığa kavuşturulamamış olan hem de kavuşturulamaz olan, geleneksel ontolojinin temelini oluşturan tözsellik (*substantia*) düşüncesiyle ilgili çift anlamlılığın vermiş olduğu karışıklığın nedenini şöyle açıklar:

Öte yandan töz’ün (*Substanz*), tözsel (*substanzielles*) bir varolanla temsil edilmesi, bu terimin çift anlamlılığının da temelini oluşturmaktadır. Kastedilen tözsellik (*Substantialität*) olduğu halde, töz varolan bir tabiat özelliğinden hareketle anlaşılmaya çalışılmaktadır. Ama burada ontolojik olanın temeline ontik olan bir şey yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu sebeple de *substantia* ifadesi bazen ontolojik, bazen ontik, çoğunlukla da birbirine geçen ontik-ontolojik bir anlamda işlev görmektedir. Oysa buradaki cüzi (*geringfügigen*) anlam farkının (*Unterschied der Bedeutung*) arasında, temel varlık meselesinin (*Seinsproblems*) ontolojik ayrımının (*Ontologische Differenz*) halledilmemişliği (*die Unbewältigung*) saklıdır (Heidegger, 2008:98).

Descartes varlığı *Res extensa* ve *Res cogitans* olmak üzere ikiye ayırır. *Res extensa*, maddenin dünyası, maddi töz olup temel özelliği yer kaplamadır. *Res cogitans* ise düşünen töz olup temel özelliği bilinçtir ve ‘ben’i oluşturur. Sonlu tözleri sonsuz tözün varlığına bağlayan Descartes, sonlu tözleri ontolojik yaklaşımdan uzak, ama ontik bir yaklaşımla fizik dünyanın epistemolojik bir nesnesi olarak belirler. Ancak Heidegger söz konusu varlık anlayışına (*Seinsverständnisses*) karşı çıkarak, “ontik olan ontolojinin konusu olamaz” der.

Res cogitans ontolojik açıdan *ens* diye belirlenmiştir. Oysa Ortaçağ ontolojisi bakımından *ens*’in varlık anlamı, *ens creatum* olarak sabitlenmiş bulunmaktadır. *Ens infinitum* olan Tanrı, *ens increatum*’dur. En geniş anlamda, bir şeylerin vücuda getirilmişliği demek olan

yaratılmışlık ise, Eskiçağın varlık kavramının özsel bir yapı momentidir (Heidegger, 2008:25).

Heidegger'e göre, Descartes, "*cogito*"yu ve "ben"i mutlak olarak belirledikten sonra varlığın anlamını, "tanrı vardır" ve "dünya vardır" ifadelerini kullanarak varolanın varlığını imlemiş olur. Fakat buradaki "vardır" sözcüğü, söz konusu iki varolanı eşanlamli olarak kastetmiş olamaz. Çünkü bu iki varolan arasında özellikle varlıkları bakımından sonsuz bir fark vardır. Eğer "vardır"ın imlediği şey tek bir anlama sahip olsaydı, o zaman yaratılan, yaratılmayan diye kastedilmiş veya yaratılmamış olan, yaratılmış olana indirilmiş olurdu. Öte yandan varlık, salt aynı olan bir isim de değildir (Heidegger, 2008:96).

Heidegger'e göre, Descartes "*cogito, ergo sum*" önermesi ve bu önermeyi temele alarak ortaya koyduğu ontoloji ile varlığın sorgulanmasını ihmal etmek bir yana, Ortaçağ varlık anlayışının da gerisine düşmüştür. Bununla birlikte Descartes, mutlak olarak "cogito"dan "şüphe edilmezliği" savunarak söz konusu varolanın (*Dasein*) varlık anlamına ilişkin soruyu sormaktan kaçınmıştır. Heidegger, Descartes'ın bu yeni başlangıçta *res cogitans*ın varlık tarzını, daha doğrusu "*sum*"un (varlığın) anlamını belirlemeksizin noksan bırakmıştır diyerek, Descartes'ın bu varlık anlayışını şöyle eleştirir:

Kendisine Yeniçağ'da felsefi soruşturmanın başlangıç temeli olan *cogito sum*'un keşfi atfedilen Descartes, ego'nun cogitare'sini araştırmıştı tabii belirli sınırlar içinde kalarak. Buna karşılık Descartes, *cogito* (düşünüyorum) kadar asli olduğu varsayılan *sum*'(varım)u hiç tartışmamıştı. Oysa analizimiz, *sum*'un varlığına ilişkin ontolojik soruyu sormaktadır. Ancak *sum* (varlık) belirlendiğinde cogitationes'in varlık tarzı (*Seinsart*) kavranabilecektir (Heidegger, 2008:48).

Sonuç olarak, Heidegger'e göre Descartes, geleneksel ontolojinin sonuçlarını Yeniçağ matematiksel fiziğine ve onun transzendenal temellerine açıkça aktarmış olmaktadır. O, fizik dünyayı maddeye, maddeyi de yer kaplamaya indirgeyerek açıkladı. Ona göre Descartes, varlığın anlamına ilişkin sorunun ontolojik yapısını daraltarak, varlıktan uzak, varolanlara yakın, ontik bir yaklaşımla varolanı ele almıştır. O, fizik dünyayı, ben'i, varolanlar olarak gördüğü maddeyi ve tanrıyı, epistemolojik temelli ayrımlar yaparak, dogmatik bir zemin üzerine inşa etmiştir. Böylelikle Descartes, dünya ve dünya-içinde-varolma fenomenini göz ardı ederek, söz konusu varolanların dünya içindeki var-olma şeklini, *Dasein*'la olan varoluşsal bütünlüğünden koparmıştır.

Hâlbuki insanın tözü, ruhla bedenin sentezi olan tin değil varoluştur (*Allein die "Substanz" des Menschen ist nicht der Geist als die synthese von Seele und Leib, sondern die Existenz*) (Heidegger, 1976a:118).

Modern felsefe Descartes'la birlikte "cogito"yu temel aldığı halde, *cogito*'nun varlık ve zamanla bağıntı kuramamıştır. Heidegger'e göre, ontoloji tarihi içinde temporalite sorununu ilk defa inceleyen ve bu uğurda bir miktar yol alan tek kişi Kant olmuştur, fakat o da, Kartezyen geleneğe bağlı kaldığı için zamanın varlığın anlamı olduğunu görememiştir. Heidegger, ontoloji tarihi içinde varlığın yorumu yapılırken, onun zaman fenomeniyle tematik olarak bir araya getirilip getirilmediğinin, bunun için öncelikle, zorunlu olan temporalite sorununun ilkesel düzeyde açığa çıkarılıp çıkarılmadığının sorulması gerektiğini belirtir. Ona göre temporalite sorunu belirlenip sabitlendiğinde, Kant'ın şematizm öğretisinin karanlığını aydınlatmak mümkün olacaktır. Bununla birlikte Heidegger, söz konusu karanlık sahanın, kendine özgü boyutu ve merkezi ontolojik işlevi bakımından neden Kant için kapalı kalmak durumunda olduğunu da gösterilebileceğini düşünmektedir. Bu aşamada Heidegger, temporalite sorunu rehberliğinde yürüttüğü *Destruktion* görevini, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi (Kritik der reinen Vernunft)* adlı eserinin şematizm bölümü ve buradan hareketle de onun zaman öğretisi üzerinde yoğunlaştırır. Kant, temporalite sorununu idrak edemediği için zamanın varlıkla olan ontolojik bağlamını açıklığa kavuşturamamıştır. Heidegger bunun iki nedeni olduğunu belirtir:

Bir taraftan esasen varlık sorusunun atlanmış (*das Versäumnis*) olması ve bununla bağlantılı olarak da diğer taraftan *Dasein*'in tematik bir ontolojisinin bulunmaması. Yani, Kantçı bir ifadeyle; öznenin öznelliğinin ontolojik öncesel analitiğinin noksanlığı (Heidegger, 2008:24).

Heidegger göre Kant, özsel olan (*wesentlichen*) bağlamında Descartes'in dogmatik pozisyonunu devralmakla yetinmiştir. Dolayısıyla Kant'ın zaman çözümlemesi, zaman fenomenini özneye geri taşıdığı halde, geleneksel alelade zaman anlayışının (*vulgären Zeitverständnis*) içinde kalmayı sürdürmektedir. Dolayısıyla geleneğin bu ikili etkisi yüzünden, "zaman" ile "ben düşünüyorum" arasındaki asıl ilişki tamamen karanlıkta kalmakta ve bir mesele haline bile getirilmemektedir. Böylece Descartes'in ontolojik pozisyonunu devralan Kant, Descartes'ta da görülen özsel bir ihmale düşmektedir (Heidegger, 2008:24-25).

Heidegger'in zamanla ilgili Kant yorumuna gelince, Kant'ın tüm tasarımlamaların a priori biçimsel koşulu ve belirleyici ögesi olarak zamana uzam karşısında öncelik vermesi ve zamanı işaret etmesi, Heidegger'in dikkatinden kaçmadığı gibi, Heidegger'in zamanı ontolojik bir anlamda araştırmasına da vesiledir. Heidegger, ontoloji tarihi içinde zamanı ilk defa ele alan tek kişi Kant olmuştur der. O, ontolojik açıdan zamanı "varlığın görüldüğü ufuk" olarak değerlendirir. Heidegger'de zamansallık (*Zeitlichkeit*) tamamen insan yaşamının bütünlüğüne uyarlanmıştır. Öyle ki, ne zaman insansız, ne de insan zamansızdır. İnsan zamansallıkla *ekstatik* anlamda ilişkilidir. Oysa Kant'ta zaman saf aklın bir fenomenidir. Burada zaman, varolanın varlık yapısını belirleyen saf aklın saf ben'de özdeşleşmesidir. Dolayısıyla Kant'ta zaman metafizik bir belirleme olarak kalır.

Heidegger'in Kant yorumunda, metafiziğin temellendirilmesi, ontolojinin iç olanağının gösterilmesidir. Ontolojinin iç olanağının gösterilmesi, varolanın varlığını kendi yapısında belirleyen ve aşma olarak adlandırılan sonlu bir varlığın varlık yapısının açığa çıkarılmasıyla gerçekleşir. Sonlu varlığın yapısına göre belirlenen ontolojik bilgi - varolanın varlığını soru konusu edinen bilgi- bu varlığın bilgisinin saf öğeleriyle ve bu öğelerin senteziyle açığa çıkar. Bu sentezi gerçekleştiren yetiyi Kant, Heidegger'e göre, transzendenal imgelem olarak belirlemiştir. Bu, bilgiyi oluşturan diğer iki saf ögenin köküdür. Bu kök, Heidegger'e göre, metafiziğin temellendirilmesinde konulan temeldir. Ona göre, bu konulan temelle zamanın içsel bir ilişkisi vardır. Zaman Heidegger'e göre, "aşmanın" varlık anlayışının ufkudur. Böylece metafiziğin temeli transzendenal imgelem olarak belirlenmiştir. Transzendenal imgelem de zamanda kök salar. Heidegger, Kant'ın bu konulan temel önünde daha sonra geri çekilmiş olduğunu ve bu nedenle de varlık sorununu eksik bırakmış olduğunu düşünmektedir (Türkyılmaz, 1998:158).

Böylece Heidegger'e göre Kant, varlık sorununu ihmal etmenin yanında, *Dasein*'in ontolojisini de eksik bırakmıştır. Ayrıca Kant, varlığın ontolojik temellendirmesi yerine varolanın metafizik temellendirmesine başvurduğu için söz konusu iki konu aydınlığa kavuşturulmamıştır. Dolayısıyla burada sorun varlığın anlamı sorunudur, varolanların bilgisi değil. Kant geleneksel ontolojinin diliyle varlığın üstünü şöyle örter:

Varlık açıktır ki gerçek (*real*) bir yüklem değildir; yani bir şeyin (*eines Dinges*) kavramına eklenebilecek herhangi bir şey değildir. O, yalnızca bir şeyin ya da onun kendisindeki belli belirlenimlerin konumudur (Kant, 2010:574, A598/B626).

Dolayısıyla Kant'ın felsefesi ontolojiden çok epistemoloji içerikli transzendenal bir eleştiridir. Kant'ta eleştirisi, insanın bilme yetilerinin sınırlarının belirlenmesidir. Bu sınırların belirlenmesi ise insanın saf bilme yetilerini araştıran transzendenal felsefe ile olanaklıdır. Kant'ta varolanın varlık yapısını belirleyen, saf aklın kendisidir. Bu nedenle Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde “aklımın tüm ilgisi (*Interesse*), gerek spekülatif gerek pratik olsun, şu üç soruda birleşir” diyerek saf aklın sınırlarını ve olanaklarını incelemeye girişir.

1. Neyi bilebilirim? (*was kann ich wissen?*)
2. Ne yapmam gerekir? (*was soll ich tun?*)
3. Ne umabilirim? (*was darf ich hoffen?*) (Kant, 2010:727, A 805/B 833).

Ayrıca Heidegger'in Kant'a yönelik eleştirileri doğrultusunda, onların varlık anlayışları arasında şu temel farkları görmek mümkündür: Kant'ta hakikat öznenen hareketle nesneye uygunluk olarak tasarılanırken, Heidegger'e göre, nesne varolan olması bakımından bize hakikati vermez. Kant'a göre, nesnelere hakkında genel geçer bilgi elde etmenin yolu ontoloji değil, 'saf akıl eleştirisi'dir. Ontolojide çıkış noktası varlık iken, saf akıl eleştirisinde varlık bir problem ve postülat olarak kabul edilmektedir. Kant, “ne bilebilirim?” sorusuyla epistemolojiye yönelirken, Heidegger, “varlığın anlamı nedir?” sorusuyla ontolojiye yönelir. Kant, metafiziğe yeni ve kalıcı bir temel oluşturmak amacıyla bilme (*Erkennen*) ile ilgili soruyla işe başlar; bunu saf akılda, akıl (*Vernunft*) aracılığıyla temellendirir. Oysa Heidegger, metafiziği aşma çabasıyla birlikte, doğrudan varlığın anlamına ilişkin anlamaya (*Verstehen*) yönelik soruyu sorar; bunu akıl yerine, düşünme aracılığıyla fenomenolojik yöntemi uygulayarak temellendirir. Çünkü Heidegger'de düşünme, aklın sınırlarına hapsolmaktan kurtulup, yaşam alanında varlığın varoluşu üzerine düşünen özlü düşünmedir. Yani Heidegger, akla değil düşünmeye, düşünmeyi kavrayan 'anlama'ya başvurur. Çünkü ona göre akıl, ölçü, hesap ve mantık çerçevesinde kalarak ya da kategorik düzeyde aklın sınırlarını belirleyerek, sınırlarının dışında kalana ise bilinmez diyerek, varolanların neliğini ortaya koyar, yoksa varlığın asli anlamını değil.

Bütün bunların yanında, Heidegger'in üzerinde durduğu, Kant'ın *Logik Werke* adlı eserinde sorduğu, “insan nedir?” (*Was ist der Mensch?*) sorusudur. Heidegger için

“insan nedir?” sorusunun bir anlamı yok, çünkü ona göre bu soru insanın neliğine yöneliktir. Oysa Heidegger için aslolan, insanın neliğini değil, onun varoluşunu anlamaktır. Ona göre bu soru ancak, varlığa metafizik bir temel kazar. Kant, bilme (*Erkennen*) sorusundan hareketle metafizik olanak çerçevesinde özne-nesne meselesini saf akılda temellendirip transzendenal özneye ulaşır. O, her türlü metafiziğe temel oluşturmak için saf akıl aracılığıyla bir metafizik inşa eder. Heidegger ise her türlü metafiziği eleştirerek, *Destruktiona* uğratarak, varlığı fundamental ontoloji ile temellendirir. Heidegger, varlığın anlamı sorusundan hareketle *Dasein*'in varoluşunu ontolojik açıdan araştırır. *Dasein*'in ontolojik anlamı olan zamansallık, bilme (*Erkennen*) üzerinden anlaşılabilen bir zamansallık değil, varoluşun temel yapılarına dayalı varoluşsal zamansallıktır. Kant, gelecekte her türlü metafiziğe hazırlık niteliğinde bir çalışma ortaya koyar. Heidegger ise her türlü ontolojiyi önceleyen ve ona temel olabilecek bir temel ontoloji (*Fundamentalontologie*) kurma amacındadır.

Sonuçta Kant'ın kendi metafizik kavrayışı, farklılıkları olmakla birlikte, genelde metafizik geleneğin töz anlayışı üzerinde temellenir. Kant metafiziğin olanaklı olduğunu saf akıl aracılığıyla göstermeye çalışır. O, *Saf Aklın Eleştirisinin Önsöz*'ünde, metafiziği tüm bilimlerin kraliçesi olarak görür ve metafizikten asla kaçınılamayacağını belirtir. Öyle ki Kant, metafiziği felsefenin/aklın savaş alanı ilan eder. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) adlı eserinde bu konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Ancak bu tezin konusu gereği, Heidegger'e göre ontoloji tarihinde eksik bırakılan başka bir problemi, *Dasein*'in eksistensiye ontolojik analitiğinin yöntemi olan fenomenolojik yöntemi ele alacağız.

1.3. FENOMENOLOJİK YÖNTEM

1.3.1. Fenomen ve Logos Kavramları

Varlığın anlamına ilişkin rehber niteliğindeki soruyla birlikte bu inceleme, esasen felsefenin fundamental sorusuna gelip çatmaktadır. Söz konusu sorunun ele alınış minvali fenomenolojiktir (Heidegger, 2008:28).

Heidegger fenomenoloji kavramının iki ayrı terimden oluştuğunu belirtir: *fenomen* ve *logos*. Ona göre fenomen (*phainomenon*) kavramı “kendini gösterme” anlamına gelen Yunancadaki *phainesthai* fiilinden türetilmiştir. *Phainesthai* terimi, *phaino* (gün yüzüne

çıkarma, ışığa getirme) teriminin orta sesli hali olup, *pha* köküne aittir: *Phos* sözcüğündeki gibi, ışık, aydınlık, yani içinde bir şeyin kendini belli edebileceği, görünür kılabileceği şey anlamına gelir. Ancak fenomen ile görünüş (*Erscheinung*) anlamları bakımından farklıdır. Fenomenler müstakil iken, görünüşler hep bir şeyin görünüşleridir. Hatta varolanlar birer görünüş oldukları için görünüşler bir şeyi kendinde olmadığı gibi gösterirler. Bu türden kendini kendinden başka göstermeye Heidegger zevahir (*schein*) der. Çünkü görünüş, bir şeyin görünüşü olduğu için görünüşün ardında başka bir şey vardır. Kendini kendinde gösterenler sadece fenomenlerdir. O halde fenomen (*phainomenon*), “kendi-kendini-gösteren”, “ayan olan” demektir. Dolayısıyla fenomen kavramı çift anlamlıdır. Yani bir yandan kendini gösteren olarak “fenomen” diğer yandan zevahir (*Schein*) olarak fenomen. Fenomenin söz konusu iki ayrı anlamını Heidegger şöyle ifade eder:

Bir şey, sahip olduğu anlamı dolayısıyla kendini gösterme eğilimine sahipse, yani bir fenomen ise, kendini olmadığı gibi gösterebilme, “başka bir şey olarak görünme” imkânına da sahip olabilmektedir. *Phainomenon* sözcüğü “görünüm” anlamında kullanıldığında, sözcüğün asıl anlamı, yani “ayan olan” anlamındaki fenomen baştan itibaren sözcüğün içinde bulunmakta ve ikinci anlamı bunun üzerinde temellenmektedir (Heidegger, 2008: 29).

Misal olarak, akciğer tümörü veya başka bir hastalığa yakalanmış birinin sürekli öksürmesi. Burada öksürük görünüş iken hastalık fenomendir. Ancak öksürüğe bakıp hemen akciğer tümörü teşhisi koymak, görünüşe bakıp aldanmaktır. Çünkü başka sebeplerden dolayı da kişi öksürüğe tutulabilir. Yani vücutta kendini şu veya bu şekilde gösteren olgular, kendini kendiliğinden göstermeyene delalet (*indizieren*) ederler.

Bir şeylerin görünümü anlamındaki görünüm (*Erscheinung als Erscheinung*), tam da şu anlama gelmemektedir: Kendi kendini göstermek (*sich selbst zeigen*). Aksine burada, kendini göstermeyen bir şey, kendini gösteren bir şeyle kendini beyan etmektedir. O halde görünüm kendini göstermemektir [*Erscheinen ist ein Sich-nicht-zeigen*] (Heidegger, 2008:30).

Örneğimize dönersek, kendini göstermeyen şey olarak hastalık ya da akciğer tümörü, kendisini gösteren şey, yani öksürük aracılığıyla kendisini beyan ediyor. Yani kendisini göstermeyen bir şeyin kendisini gösteren bir şey aracılığıyla kendisini göstermesi, kendisini ifşa etmesidir. Peki, görünüşün kendisini göstermemesi ne anlama geliyor? Görünüş kendini göstermiyor, çünkü görünüş fenomen değildir. Şöyle ifade ediyor Heidegger:

Her ne kadar “görünmek” (*Erscheinen*), fenomen anlamında kendini göstermek değilse ve öyle olmasa da (*nicht und nie ist ein Schzeigen im Sinne von Phänomen*), yine de görünüm (*Erscheinung*), bir şeylerin kendini gösterebilmesinin zemini üzerinde mümkündür. Fakat görünümü mümkün kılan söz konusu kendini gösterme, görünmenin bizatihi kendisi değildir. Çünkü görünme, bir şeyin kendini gösteren aracılığıyla kendini beyan etmesidir. O halde, “görünüm” sözcüğüyle, kendisi görünmediği halde başka bir şeyin görünmesini sağlayandan bahsettiğimizi söylediğimizde, fenomen (*Phänomen*) kavramını tarif değil farz etmiş oluruz. Fakat burada farz edilen şey karanlıkta kalmaktadır... Buna göre fenomenler, asla görünümde değildir (*Phänomene sind demnach nie Erscheinungen*). Fakat her görünüm bir fenomendir (*aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomen*) ya da bir fenomene muhtaçtır (Heidegger, 2008: 30-31).

Ama her fenomen bir görünüş olmak zorunda değildir. Yani her öksürük bir rahatsızlığın ya da hastalığın görünüşüdür, belirtisidir, ama her hastalığın görünüşü, belirtisi, öksürük değildir. Heidegger’e göre görünüş, bir yandan kendini göstermeme olarak kendini beyan etme anlamındaki görünüşü, diğer yandan ise beyan edenin kendisi ki, o kendisini gösterirken kendini göstermeyen bir şeye işaret etmiş olur. Ayrıca görünüş kavramını, kendini gösterme demek olan gerçek anlamdaki fenomenlere dair bir terim olarak da kullanabiliriz. Bu noktada Heidegger, *phenomenon* kavramının felsefe tarihi içinde benzerlik, görünüş, salt görünüş ve kendini gösteren kavramlarıyla karşılanarak açıklandığını belirtir. Ancak bu durumda *phenomena* görünüş olarak kafa karıştırıcı bir çeşitliliğe sahiptir.

Heidegger, fenomen (*Phänomen*), zevahir (*Schein*), görünüş (*Erscheinung*), ve salt görünüş (*bloße Erscheinung*) gibi terimlerle ifade edilen “fenomenlerin” kafa karıştırıcı çokluğundan sıyrılmak için fenomen kavramının ilk belirlediği anlamına geri döner.

Dolayısıyla görünüm (*Erscheinung*) ve zevahir (*Schein*), çeşitli tarzlarda da olsa aslında fenomen (*Phänomen*) üzerinde temellenmektedir. Fenomen, zevahir, görünüm ve salt görünüm gibi terimlerle ifade edilen fenomenlerin kafa karıştırıcı çokluğunu bir düzene koyabilmek için, daha ilk baştan fenomen kavramını şu şekilde ele alıp anlamak gerekmektedir: kendini-kendinde-gösteren [*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*] (Heidegger, 2008:32).

Ancak Heidegger’e göre fenomen kavramının bu şekilde belirlenmesi, hangi varolana fenomen dendiğini ortaya koymaz. Kendini gösterenin bizatihi bir varolan mı, yoksa bir varolanın varlık karakteri mi olduğunu açığa kavuşturmadan bırakırsak, sadece formal fenomen kavramını elde etmiş oluruz. Ona göre fenomenin gerçek anlamına kavuşması için ondan dış görünüş anlamını ayırmamız gerekir. Fakat eğer kendini göstereni, Kant’ın ele aldığı anlamda empirik görü yoluyla erişilebilir bir varolan olarak anlarsak, o zaman formal fenomen kavramını uygulamış oluruz. Oysa fenomen kavramının söz konusu geleneksel anlamı fenomenin fenomenolojik anlamı değildir.

Heidegger'e göre, Kant'ta görünüşler empirik görüde kendini gösterenlerdir. Kant görünüş terimini yalnızca iki bağlam içinde kullanmaktadır. Yani Kant fenomenin anlamını zevahir olarak anlıyor, buna göre de numen(*Noumena*)-fenomen(*Phaenomena*) ayrımı yapıyor. Heidegger'e göre Kant, fenomen konusunda dış görünüş yanılışına düşmüştür. Oysa Heidegger terminolojisinde fenomenin ötesinde hiçlik vardır; varlık hiçliktir. Fenomen Kantçı anlamdaki gibi görünüş ya da deneysel görünüm nesnesi değildir. Fenomen bir şeyin kendi kendisini göstermesidir. Fenomenin fenomenolojik anlamı, “kendini gösteren”, yani “varolanın varlığı” demektir. Dolayısıyla ontoloji sadece ve sadece fenomenoloji olarak mümkündür.

Bu aşamada Heidegger, esasen fenomenolojinin nasıl fenomenlerin “bilimi” olabildiğinin açığa çıkabilmesi için “logos”un anlam sınırlarının çizilmesi gerektiğini belirtir. Heidegger, *logos*'un genel olarak söz (*Rede*) anlamında kullanılmakla beraber felsefe tarihinde çok farklı anlamlarda da kullanıldığını belirtir. *Logos*; akıl, yargı, sebep, kavram, tanım, ilişki gibi çok çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Ancak Heidegger *logos* kavramının fenomen kavramı üzerindeki işlevi üzerinde durur. Buna göre *logos*, kendini gösterenin ilişki ve bağıntı olarak belirginleşmesidir (Heidegger, 2008:29). Kendini-kendinde-gösteren şeyin *logos* yoluyla yorumlanması, ifade edilmesidir. Öyleyse *logos* açık olma, gizli olmama anlamında hakikattir (*aletheuein*). Heidegger'de *aletheia* bir yargı, bir doğruluk değildir, kendi-kendini-gösterenin ayan olması, *logos* aracılığıyla ifşa edilmesidir.

Logos'un işlevi bir şeyi yalın olarak görünür kılmak olduğundan o, aynı zamanda akıl (*Vernunft*) anlamına da gelebilmektedir. Yine *logos* sadece *legein* anlamında değil, aynı zamanda *legomenon* (yani görünür kılınanın bizatihi kendisi) anlamında da kullanıldığından ve bu da *hupokeimenon*'dan başka bir şey demek olmadığından, öte yandan *hupokeimenon* ise her türlü söz yöneltme ve üzerinde konuşmanın zaten hep mevcut olan zemini demek olduğundan, *legomenon* olarak *logos*; zemin, ratio anlamına gelmektedir. Nihayet *legomenon* olarak *logos*, bir şey olarak söz yöneltileni bir şeyle olan ilişkisi içinde yani “ilişkilenmişlik” (*Bezogenheit*) ile görünür (*sichtbar*) kılma anlamına da geldiğinden *logos*, ilişki (*Beziehung*) ve bağıntı (*Verhältnis*) anlamını da kazanır (Heidegger, 2010:35).

Böylece “kendini kendisi gibi gösterenin bizatihi kendinden hareketle görünür kılınması” anlamındaki fenomenolojik yöntem, Heidegger için *Dasein*'in ontolojik analizine uygun yöntemdir. Çünkü Heidegger'e göre, ontoloji sadece ve sadece fenomenoloji olarak olanaklıdır. Fenomenin fenomenolojik kavramı, kendini gösteren, yani varolanın varlığı demektir. Buradaki kendini gösterme herhangi bir kendini

gösterme değildir, “gibi gösterme” hiç değildir. Fenomenin karşıt kavramı örtülülüktür (*Verdecktheit*). Dolayısıyla fenomenolojik yöntem, hem yukarıda ifade edilen *Dasein*’ın karakterine hem de varlığın anlamını açıklığa kavuşturmak, onun örtülülüğünü kaldırmak için uygundur. İnceleme konusu bakımından fenomenoloji, varolanların varlığını ontolojik-ontik bakımdan araştıran fundamental ontolojidir. Söz konusu fundamental ontolojinin teması, ontolojik-ontik bakımdan müstesna olan *Dasein*’dır. Ancak böylece varlığın anlamına ilişkin esas soruyla karşı karşıya gelinir.

Bu aşamada Heidegger, fenomenoloji ile yorumlama arasındaki bağlantıya da işaret ederek, yapılacak olan incelemeden şunun görüleceğini açıkça ifade eder: fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı *yorumlamadır (Auslegung)*. Çünkü *Dasein* fenomenolojisinin ‘logos’u, hermeneutiğin niteliğine sahiptir. Öte yandan, *Dasein* gibi olmayan varolanlara ilişkin her türlü diğer ontolojik araştırmaların ufku da varlığın anlamının ve *Dasein*’ın temel yapılarının açığa çıkartılması sayesinde ortaya çıkarılmaktaysa, söz konusu hermeneutik, bütün ontolojik incelemelerin olanak koşullarının çalışılması anlamına gelen bir “hermeneutik” demek olacaktır (Heidegger, 2008:38). Böylece *Dasein*’ın fenomenolojisi, *Dasein*’ın kendine ilişkin yorumudur. *Dasein*’ın dünyası bir anlama dünyasıdır. *Dasein*’ın varlığını anlaması hermeneutiktir, onun analitiği fenomenolojik ontolojidir.

Böylece Heidegger, Dilthey’in epistemoloji temelli anlamaya yönelik hermeneutik anlayışını Husserl’in fenomenolojik yöntemine uygular. Heidegger söz konusu epistemoloji temelli varlık anlayışının yerine, orada varlığın, *Dasein* olarak insanın ve diğer varolanların varlık tarzlarını ele alır. Bununla birlikte fundamental ontolojiyi fenomenolojik yöntemle ortaya koyar. Heidegger’e göre varlığın anlamını ortaya çıkarmak, *Dasein*’ın temel yapılarının açığa çıkarılmasıyla eşzamanlı bir faaliyettir. Bu faaliyetin gerçekleşme olanağı ontoloji, fenomenoloji ve hermeneutiğin bütünlüğünde bulunmaktadır. Bu bütünlüğün sonucu öyle kuvvetli ve etkilidir ki, varlık ve varlık yapısı, her türlü varolanın yanı sıra bir varolanın olanaklı her türlü varolana özgü belirlenimlerinin ötesindedir. Varlık, *ekstatik-zamansal-temporal* anlamda, *transcendensin* ta kendisidir. Dolayısıyla felsefe, *Dasein*’ın hermeneutiğini başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir (Heidegger, 2008:39).

Bütün bunlardan hareketle şunu söyleyebiliriz: Heidegger, Platon'un *Sofistes* diyalogundan yaptığı alıntıda, “varlık sorununun anlaşılması için birinci felsefi adım, ‘hikâye anlatmamaktır’; başka deyişle, varolan olarak varolanın menşeyini başka bir varolana dayandırarak belirlemeye çalışmamaktır” (Heidegger, 2008:5) diye ifade eder. Çünkü varolanlar hakkında hikâye anlatarak ilanda bulunmak başka bir şeydir, varolanları kendi varlığı içinde kavramaksa çok daha başka bir şey. Heidegger’in bütün çabası, anlatılan bu hikâyeler üzerindeki örtüyü kaldırmak ve varolanın varlığını asli anlamına kavuşturmadır. Dolayısıyla ona göre fenomenolojik ontoloji yaklaşımı, bu örtüyü kaldırmak, varlığın anlamını anlamak için en uygun yöntemdir.

1.4. DASEIN’IN VARLIK YAPISI

1.4.1. *Dasein*, Kaygı (*Sorge*) ve Varoluş

Heidegger’e göre, metafizik düşünce geleneği, “insan düşünen varlıktır” şeklinde bir belirleme yapsa da, varlık’ı dışarıda tuttuğu için düşünmeyi, düşünmeyi dışarıda tuttuğu için de insanı yanlış anlamlandırmıştır. Yani metafizik düşünme, düşünme ve varlık kavramlarını asli anlamlarından ve birbirleriyle olan bağlantısından koparmıştır. Batı metafizik felsefe tarihi boyunca bu kavramlar, öz (*essentia*) ve gerçeklik (*existentia*) arasındaki ayırım üzerinden tartışıldığı için varlığın asli anlamı unutulmuştur. Heidegger, bu ikiciliği gösteren farkı ortadan kaldırmak amacıyla ontoloji tarihi içinde geriye, bu meselenin başlangıcına giderek, bu kavramları “varlığın anlamı nedir?” sorusu üzerinden fenomenolojik bir yöntemle yeniden sorgular. O, varlığın hakikatini asli anlamına kavuşturmak için, “orada kendi kendisini açıklıkta gösteren” anlamına gelen ve kendisi de bir varolan olan *Dasein*’a başvurur. Çünkü ona göre *Dasein* varlığın anlamını sorabilen ve bu soruya kendisini de dâhil edebilen tek varolandır. Heidegger varlığın anlamını, *Dasein*’in temel eksistensiye yapılarını (*Grundstrukturen*) araştırarak anlamaya çalışır. O, *Dasein*’in iki özelliğinin olduğunu belirler: ilkin, o, varolan olarak hep kendisine yönelen varolandır, hep kendisidir. İkinci olarak, söz konusu varolanın kendisine mesele ettiği şey hep varlıktır.

Dasein içinde-var-olduğu-dünyada onu çevreleyen varolanlarla birlikte varolur. *Dasein*’i çevreleyen gereçler, basitçe nitelenebilecek nesnel olmayıp, *Dasein*’in bir

varoluş tarzı -kullanma, meşgul olma- sayesinde açığa çıkardığı nesnelere. *Dasein*'ın bu gereçlerle-aletlerle meşgul olması, onların ne olduklarını değil, *Dasein*'la karşılaşma biçimlerini, nasıl bir varoluş biçimine sahip olduklarını belirler. Gereçlerin-aletlerin varlığı *Dasein* için “el-altında-olmaklık”tır (*Zuhandenheit*). Gereçleri kuran “bir-şeyi-göz-önünde-bulundurma” yapısını anlamak için, “ne-için-var-olduğunu” anlamak zorunludur. “Ne-için-var-olduğu”, nihayetinde bir başka şeyi imler ve bu *Dasein*'da gerçekleşir. Bu bütünlük ontolojik bir koşuldur. Çünkü el-altında-olmaklık gerecin bir niteliği değil, onun varlık tarzıdır (*Seinsart*). Dünya, *Dasein*'ın kendi varoluşuyla ilgilendiği bu “kendini-göz-önünde-bulundurma” yapısından başka bir şey değildir ve el-altında-olanla karşılaşma da bu sayede meydana gelir. O halde, *Dasein*'ın varoluşunun dünya-içinde-olmak (*In-der-Welt-Sein*) olduğu söylenebilir. *Dasein* sözcüğündeki “*Da*” öneki, yani “tam şurada” anlamına gelen ek, söz konusu bütünlükteki şeylerin tam da bu düzenini ifade eder (Levinas, 2010:34).

Dasein'ın bir varlık tarzı olan “dünya-içinde-varolma” (*In-der-Welt-Sein*), onun kendi varoluşunu asıl mesele haline getirmek anlamında olup, özünde dinamik bir varoluş biçimidir. *Dasein*'ı çevreleyen şeylerin bütünlüğü bir imkân meselesi olarak, *Dasein*'ın en temel imkânı olan dünya-içinde-varolma imkânı, “varoluşu temel mesele edinen varoluş” sayesinde mümkün hale gelir. *Dasein*'ın varoluşu kendi imkânlarını yakalamak olduğu için, tam da bu yüzden, bu imkânlar onun varoluşunun tarzlarıdır. Söz konusu imkânlar *Dasein*'ın bizzat kendisinin anladığı ve bildiği kendi imkânlarıdır. Heidegger, *Dasein*'ın bir varoluş tarzı olan dünya-içinde-varolma sonucu gerçekleşen bu tür bilme ve anlama imkânının, ontolojik olması bakımından, suje ve obje temelli geleneksel bilgi kuramının belirlediği yaklaşımdan tamamen farklı olduğunu belirtir. Heidegger'in genel olarak söz konusu bilmeye ilişkin eleştirileri şöyledir:

“...bilmenin (*Erkennen*) hâlâ ‘suje ile obje arasındaki ilişki’(*Beziehung*) olarak belirlenmeye devam edilmesidir ki, bu belirleme, ‘hakikat’(*Wahrheit*) içerdiği kadar boşluk (*Leerheit*) da içermektedir. Oysa suje ile obje, *Dasein* ve dünyayla örtüşmez” (Heidegger, 1976a:60).

Heidegger'e göre yapılacak ilk iş, bilmenin dünya içinde ve dünyaya yönelik bir varlığın fenomenal karakteristiği olarak ortaya konulması olmalıdır. Bilmek diye bir şey var ise, sadece bilmekte olan varolana aittir. Ama bu varolanda da, yani bir nesne olarak insanda, bilmek mevcut değildir. Öyle ya da böyle, bilmeyi bedensel nitelikler gibi

dışsal olarak belirlemek mümkün değildir. Bilmek içtedir, fiziksel ve psişik varolanların varlık tarzıyla ilgili dışsallık değildir. Bu noktada Heidegger birtakım sorularla söz konusu epistemolojik yaklaşımı eleştirmeyi sürdürür: bilen özne, kendi iç alanından (*Sphäre*) nasıl dışarı çıkar ve dıştaki alana (*Sphäre*) açılır; bizatihi bilmenin nesnesi nasıl olabilir; başka bir alana atlama durumuyla karşılaşmamak için, öznenin sonuçta nesneyi bilmesi için nesneyi nasıl düşünmeliyiz? Heidegger'in bu sorulara yanıtı kısaca şöyledir: “Bilme dünya-içinde-varolmanın bir varlık tarzıdır” (Heidegger, 1976a:61).

Bilme *Dasein*'in varlığını özsel olarak meydana getiren “dünyayla-zaten-beraber-var-olmak” (*Schon-sein-bei-der-Welt*) üzerine temellenir. Bu temelde, *Dasein*'in dünya-içinde-varolan olarak başka bir varlık tarzı “ilgilenme” (*Besorgen*) dir. *Dasein* öncelikle ve çoğunlukla neyle ilgileniyorsa oradan hareketle varolmaktadır (Heidegger, 2008:149). Burada *Dasein*'in “ilgilenme” olarak ortaya çıkan varlık tarzı ontolojik ve eksistensiye anlama sahiptir. *Dasein* kendisini çevreleyen dünya içinde, onu çevreleyen dünya (*Umwelt*) ile gerek olumlu gerekse de olumsuz her türlü eksistensiye imkâna sahip bir birliktelik içerisinde. Yani ilgilenme aynı zamanda dünya-içinde-varolmanın birlikteliğini zorunlu kılar. Söz konusu “birliktelik”, kategoriyel değil eksistensiye birlikteliktir. Bu şekilde *Dasein* “dünya-içinde-varolma” olarak varoluşunu serimler. Dünya-içinde-birlikte-varoluşun zemini üzerindeki dünya, zaten hep başkalarıyla paylaştığımız dünyadır. *Dasein*'in hem kendi başına, hem de başkalarıyla birlikte bir dünyası vardır.

Dasein'in dünyası birlikte-dünya'dır (*Mitwelt*). İçinde-var-olmak demek, başkalarıyla birlikte-olmak (*Mitsein mit Anderen*) demektir. Onların dünya-içindeki bizatihi-varlığına birlikte-*Dasein* (*Mitdasein*) denir (Heidegger, 2008:124).

Dasein'in dünya-içinde-varolma biçimindeki her türlü varlık yapısı (*Seinsverfassung*) onun ontolojik eksistensiye olup, varoluşunu (*Existenz*) serimler. Heidegger'de *Existenz*, kavramın geleneksel anlamından farklıdır. Ona göre *Existenz*, ‘dünya-içinde-varolma’nın (*In-der-Welt-sein*) dışına çıkmak, varlığa yönelmek anlamına gelir. Söz konusu dışarıya yönelme, kaygı (*Sorge*) olarak deneyimlenir. Kaygı, ne insan yaşamının psişik bir süreci ne de bir nesne (*Gegenstand*), şey (*Ding*) olma halidir, tersine kaygı, insanın yani *Dasein*'in *Existenz* olma halidir. Bu aşamada Heidegger, bilmeyi aşan anlama üzerinde durarak, özne nesne ikiliğinin fenomenolojik yöntemle aşılması bağlamında, korku (*Angst*), hiçlik (*Nichts*) ve ölüm arasındaki varoluşsal

bağlantıyı açıklamaya çalışır. Çünkü ona göre, bugüne kadar, bilimler açıklama yoluyla varlığın neliğine yöneldiler, oysa asıl mesele varlığın anlamını anlamadır. Varlığın anlamını ancak “anlama” bize verir. *Dasein* kendi varlığını kendinde açmıyarak anlar.

Heidegger insan yaşamının temel heyecanlarını (*Grundstimmungen*), hem varlığın unutulmasından sorumlu tutar, hem de bunların ontolojik sorgulamaya tabi tutulmasıyla söz konusu unutmamanın üstesinden gelinebileceğini belirtir. İnsan yaşamının temel heyecanları, ancak yine insan yaşamının etaplarının sorgulanmasıyla açığa çıkarılabilir. Heidegger, orada varlığın (*Dasein*) ruh halini en iyi ortaya koyan varoluş tarzına “fırlatılmışlık” (*Geworfenheit*) der. *Dasein* öncelikle kendisini dünya-içine fırlatılmış olarak bulur. Dünyaya fırlatılmışlık onun kaçamadığı yazgısıdır. Bu yazgıyı zorunlu olarak kabullenmesi, onun hergünlüğü ve onun düşmüşlük halidir. *Dasein* otantik olmayan bu yaşam akışı içinde kendi varoluşunun anlamına ilişkin sorunun da farkında değildir. O, varoluşa ilişkin otantik bir varlık kavrayışının uzağında, herkes gibi bir yaşamı yaşar. Heidegger *Dasein*'in bu durumuna “düşmüşlük” (*Verfallen*) der. Düşmüşlük; gevezelik (*Gerede*), merak (*Neugier*) ve belirsizlik (*Zweideutigkeit*) fenomenleriyle *Dasein*'da kendisini gösterir. Bu fenomenler, *Dasein*'in hergünlü şuradalığını ve dünya-içinde-varoluş tarzının birer eksistensiye belirlenimi olarak karakterize edilirler. Bu karakterlerin varlıksal ilişkisi, *Dasein*'in düşmüşlüğü denilen hergünlü varlık yapısını ortaya koyar. Hergünlüğün varlık tarzı olan düşmüşlük, *Dasein*'i dünya-içinde-varolma zemininden kopararak “her yerde”, fakat aslında “hiçbir yerde” olarak örtbas eder. *Dasein*'in herkese ve ilgilenilen dünyaya düşmüşlüğü kendinden kaçışıdır. *Dasein*'in düşmüşlük içindeki hergünlüğü onun bir başka varlık tarzını ortaya koyar. Burada *Dasein* artık *Dasein* değildir, *Dasein*'in bir başka varlık tarzı olan “biri”dir (*Das Man*). Biri ise özgün olmayan *Dasein*'dir.

Varoluşa-dair bir yaklaşımdan bakıldığında düşmüşlük, kendi-olmanın sahipliğini örtüp kapar ve bir kenara iter. Oysa bu kapalılık, açılmırlığın yoksunluk halinden başka bir şey değildir. *Dasein*'in kaçışı kendisinden kaçıştır ve bahse konu açılmırlık kendisini fenomenal olarak burada açmırlar. Tam da kendinden kaçış yüzünden *Dasein* kendi peşine düşer (Heidegger, 2008:195).

Ancak “düşmüşlük” aynı zamanda *Dasein*'in varolma tarzının a priori bir durumudur. Heidegger, dünya içine fırlatılmış “düşmüşlük” durumundaki *Dasein*'in, varlığa dönüşünü (*Kehre*) mümkün kılan bulunuş halindeki temel heyecanın korku (*Angst*) olduğunu belirtir. Söz konusu korku, belli bir nesneden kaynaklanan dünyada bulunan

varolanlardan duyulan psişik bir sıkıntı, korku, ürküntü değil, *Dasein*'in dünya içinde bulunuşunun belirli bir hali olan ve *Dasein*'ı varoluşa giden yola hazırlayan ontolojik bir eksistensiyaldir. Korkunun nedeni, bizatihi dünya-içinde-varolmak, kaynağı ise *Dasein*'in dünya-içindeki düşmüşlük halidir. Korku, *Dasein*'in dünya içine fırlatılmış olmaktan dolayı, neden olduğunu bilmediği, içine düştüğü birtakım belirsizliklerdir. Dünya içinde varolma bir eksistensiyal olduğundan, asla mevcut-olan cinsinden değildir. Dolayısıyla bu türden korku da mevcut olan cinsinden bir korku değildir. Aynı zamanda korku *Dasein*'ı düşmüşlükten, dünya içindeki otantik olmama halinden çekip çıkarır. *Dasein*'in düşmüşlükten kurtulup kendisini anlaması, kendisiyle yüzleşmesi, yani otantik olmayan varoluşundan çıkıp otantik olan varoluşunu anlaması onun kaygı (*Sorge*) yapısıdır. “Kaygı”, *Ekzistenz* olarak *Dasein*'in yaşadığı psişik bir süreç değildir; tersine, bizzat *Ekzistenz* olma halidir. Kaygı, *Dasein*'in dünya içindeki varlığının yapı bütünlüğünü belirleyen temel yapıdır. Bu anlamda kaygı korkunun önkoşuludur. *Dasein*'in kaygı yapısı dünya içindeki nesnelere bağlı düşünsel ve kavramsal kaygı değil, nesnesi belirsiz varoluşsal kaygıdır.

Bununla birlikte Heidegger, dünya içindeki bulunuşun bir hali olan ürküntüden söz eder. Ürküntünün (*Furcht*) bütün modifikasyonları *Dasein*'in bulunuş imkânlarıdır. Öyleyse ürküntü bulunuşun bir halidir [*Furcht ist ein Modus der Befindlichkeit*] (Heidegger, 1976a:141). Ürküntünün bulunuş olarak nedeni, hep dünya içinde varolan bir şeylerdir, belirli bir yerden gelmekte olan, yakında olup yaklaşan varolandır. Bu sıkıntılar, gündelik yaşamın geçici tekil birtakım sıkıntıları olup varlığın anlamına ve varoluşa dair değildir. Bu türden korkular belirli nesnelere bağlı korkular olup nesnesi ortadan kaldırılınca kendisi de ortadan kalkar. Ancak *Dasein*'in ontolojik varoluşunu ortaya çıkaran korku, *Dasein*'in kendisini bizzat kendi bakış açısından anlamasını sağlar ve *Dasein*'ı kendisine getirir.

Düşmüşlük içinde yüz çevirme daha ziyade korkuya dayanır ki, korku da bizatihi ürküntüyü mümkün kılar (Heidegger, 2008:196). *Dasein*, dünya içinde bulunuş halinde kaçtığı ürküntüden, düşmüşlük halindeki korkuyla yüz yüze kalır ve kendinden kaçışı orada biter. *Dasein*'in dünya-içindeki bulunuşunun bir hali olan ürküntü onu korkuyla, düşmüşlüğün bir hali olan korku ise onu “hiç”le yüzleştirir.

Böylece Heidegger, ontolojik bakımdan akraba olup bulunuşun iki hali olan iki tür korkudan söz eder ve bunları birbirinden belirgin bir şekilde ayırt eder. Dünya içindeki *Dasein*'in varlık tarzı olan bulunuş halindeki düşmüşlüğünde, bir varlık imkânı olarak ortaya çıkan bu iki korku: biri nesnesi belli olan ürküntü (*Furcht*), diğeri ise nesnesi belli olmayan korkudur (*Angst*). (Heidegger, 2008:196). Korkunun nedeni, bizatihi dünya içinde varolmak ve dünyanın bizatihi kendisidir. Yoksa dünya içindeki varolanlar değildir (Heidegger, 2008:197). Korku, kapalılığı açma kararlılığındaki bir *Dasein*'dan sudur eder ve hep geleceğe yönelik olduğu için anlamı zamansaldır. Oysa ürküntünün nedeni, çevreleyen-dünya-içindeki ilgilendiğimiz varolanlardır (Heidegger, 2008:365). Korku, sıkıntı veren ürküntüden temelde farklıdır. Varoluşa dair korkunun ontolojik bir karakteri olup, nesnesi tamamen belirsizdir. Heidegger korkuyu şöyle ifade eder:

Korku (*Angst*) duyma, bir bulunuş olduğundan dünya-içinde-varolmanın bir minvalidir; korkunun nedeni, fırlatılmış dünya-içinde-varolmadır; korkunun ne hakkındalığı, dünya-içinde-varolma imkânıdır. Buna göre korku fenomeninin tamamı, *Dasein*'i bize fiilen varolan dünya-içinde-varolma olarak göstermektedir. Bahse konu varolanın fundamental ontolojik karakterleri eksistensiyalite (*Existenzialität*), faktisite (*Faktizität*) ve düşmüşlüktür (*Verfallensein*) (Heidegger, 2008:202).

Söz konusu karakterler *Dasein*'in bütünlüğünü sağlayıp *Dasein*'i dünya-içinde-varolan olarak incelemektedirler. Dünya içinde bulunuş halinde düşmüşlük içindeki *Dasein*'in bütün yapılarını saran temel eksistensiyal fenomen 'kaygı'dır. Bu yapının bütünlüğünde *Dasein*'in varoluşu daima fiilidir. Dünya-içinde-varolmak *Dasein*'a özü gereği ait olduğu için, onun dünyaya yönelik varlığı özü gereği kaygı olabilmektedir. Eksistensiyalite özsel olarak olgusallıkla (*Faktizität*) belirlenmiştir. *Dasein*'in otantik anlamı, *Existenz* olmak, dünyada olmanın dışına çıkmak, varlığa yönelmektir. Dışarıya açılma ise kaygı ile deneyimlenir. *Dasein*'in *Existenz* yapısı olan kaygı, onu diğerlerinden ayırır. Bu aşamada korku içindeki *Dasein*'in bütün yapılarına tamamen kaygı egemen olur. Şimdi *Dasein*'in ontolojik varoluşunu ortaya çıkaran tüm yapısı bir kaygı yapısıdır (*Sorgenstruktur*). Korkunun nedeni olan bizatihi dünya-içinde-varolmak özsel olarak artık *Dasein*'da kaygının varoluşunu serimler (Heidegger,2008:198). Korku fenomeni ile korkunun göz önüne serdiği kaygı yapısı, varoluşun ontolojik karakterini anlama yolundaki ilk etaptır. Korku içindeki *Dasein*'in kaygı yapısı bir tür "anlama"dır. *Dasein* en temel imkânı olan dünya-içinde-olmaklıgını anlar. Bunu anlayan *Dasein*, artık kendisini kendi olanakları doğrultusunda açılar ve tesis eder. *Dasein*'in Korku içinde kaygı yapısı, ona dünya içindeki nesnelere önemsizliğinin, anlamsızlığının ve

hiçliğin erişilebilir kılındığı bir varlık biçimini sunar. Hiçliğe boğulmuş dünya içindeki nesnelere, *Dasein*'in dünya-içinde-varolma yapısını kaybetmesine yol açmaz; aksine, onun korku içindeki kaygı yapısı kendisini bizzat kendi bakış açısından, kendine özgü bir şekilde anlamasını sağlar. Korku hiçi açığa çıkarır. Böylece *Dasein*'in korku içinde kaygı yapısı, onu “hiç”le yüz yüze getirir. *Dasein* kendi varoluşunun çıplak imkânıyla yeniden yüzleşir ve hiçe teslim olur. Orada varlığın (*Dasein*) “aradılığı” (*das Zwischen*) ve “evsizliği” (*Heimatlosigkeit*) hiçliğe bir kapı açar. *Dasein* her türlü ruh halinden boşalır ve bu boşalan yere hiç dolar.

Hiç (*Nichts*) konusunu metafizik başlığı altında daha ayrıntılı bir biçimde tekrar ele alacağımızı belirterek, Heidegger'in fenomenolojik eksistensiye anlayıştan varoluşsal anlayışa geçmesi ve varoluşsal olanın gerçekleşmesine öncelik tanınmasındaki özgünlüğünü ayrıca belirtmek gerekir. Heidegger'e göre ancak bu yapıldığında felsefeyle özdeş olan ontoloji sorunu tüm açıklığıyla serimlenmiş olur. Bununla birlikte Heidegger'in araştırdığı bütün bu varoluşsal yapılar zamandan bağımsız değildir. Aksine Heidegger, her şeyin tam kalbinde zamanın olduğunu belirtir. Bu aşamada tam da insanın varoluşuna dair temel yapıları anlatan, Goethe'nin Herder'den devralarak el aldığı Hygginus'a ait masalı, Heidegger de *Sein und Zeit* adlı eserinde işler. Heidegger söz konusu varoluşsal yapıların zamanla olan iççeliğini ve zamanın ne derece belirleyici olduğunu bu kadim masal aracılığıyla ifade eder. Eksistensiye bir kavram olan kaygıyı *Dasein*'in ontolojik yapısında serimleyen ön-ontolojik masal şöyledir:

Bir keresinde 'Cura' (*Kaygı*) bir ırmağı geçerken killi bir toprak gördü; düşünüp taşındı, ondan bir parça aldı ve onu biçimlendirmeye başladı. Yarattığı şey üzerine düşünürken, Jüpiter oraya geldi. 'Cura' Jüpiter'den biçimlendirdiği kil parçasına ruh vermesini istedi. Jüpiter bunu seve seve yaptı. Fakat yaratıkları bu şeye 'Cura' kendi adını vermek isteyince, Jüpiter bunu yasakladı ve ona kendi adının verilmesini istedi. 'Cura' ve Jüpiter hangi adı vereceklerinin münakaşasını yaparken, Toprak (*Tellus*) dikeldi ve yaratılan bu şeye kendi adının verilmesini istedi, çünkü ona kendi bedeninden bir parça sunmuştu. Münakaşacılar kendilerine Satürn'ü hakem olarak seçtiler. Ve Satürn adil görünen şu kararı verdi: Sen Jüpiter, ona ruhunu vermiş olduğun için, o öldüğünde ruhuna; sen Toprak, ona bedenini verdiğin için, onun bedenine sahip olacaksın. Fakat bu varlığı ilk önce 'Cura' şekillendirdiği için, yaşadığı sürece 'Cura' onun sahibi olsun. Fakat onun adıyla ilgili münakaşa ettiğiniz için, bundan sonra onun adı 'homo' olsun, çünkü o 'humus' (toprak) tan yapıldı (Heidegger, 2008: 209).

Heidegger'e göre, bu masalda belirtildiği gibi, dünya içine fırlatılmış olan “Homo” yaşadığı sürece kaygı onun varlığının “menşei” olacaktır. İnsan ön-ontolojik olarak dünyadaki zamansal yaşantısıyla belirlenir. Söz konusu varolanın varlık yapısını asli

biçimde belirleyen Satürn (zaman) olduğu için ona esas anlamını da zaman verecektir. Çünkü zamansallık özü gereği *ekstatiktir*. *Dasein*'in *ekstatik* olan kaygı yapısının asli birliği zamansallıkta yatmaktadır. Böylece Heidegger, içine fırlatıldığı dünyada bir bulunuş olarak bulunan *Dasein*'in, yapı bütünlüğü olan kaygı yapısının anlamını zamansallıkta bulur.

Varoluşun, olgusallığın ve düşmüşlüğü birliğini Zamansallık mümkün kılmaktadır. Böylelikle Zamansallık, kaygı yapısının bütünlüğünü asli olarak tesis etmektedir (Heidegger, 2008:348).

Bu aşamada Heidegger, yargı ile nesnesi arasında uygunluk demek olan geleneksel hakikat (*Wahrheit*) anlayışını eleştirir. Heidegger bunun yerine, kendi asli hakikat anlayışını ontolojik kavrayışının temelli üzerine yerleştirir. Heidegger'e göre fırlatılmışlık (*Geworfenheit*) *Dasein*'in varlık yapısına (*Seinsverfassung*) ait olup, bu onun açılanmışlığının temellendirilmesi anlamına gelmektedir. Açılanmışlık (*Erschlossenheit*) özsel olarak olgusaldır. *Dasein* eksistensiye yapısını kendi asli varlığının açılanmışlığında serimler. Açılanmışlık, kaygı fenomeniyle açığa çıkan varlık yapısının bütünü kapsar. *Dasein*'in varlığı ile açılanmışlığı, dünya içinde varolanların keşfedilmişliğiyle eşit derecede aslidir (Heidegger, 2008:233). Keşfeden ve keşfedilen *Dasein*, hakikattir. Eş deyişle *Dasein* kendi kendini keşfeden hakikattir. En özsel anlamda hakikat *Dasein*'in açılanmış varlığıdır. Böylece *Dasein* özü gereği ontolojik hakikat olarak varolur. Heidegger'in ifadesiyle özetlersek:

Hakikat demek, varolanın keşfedilmişliği demektir. Her türlü keşfedilmişlik ise ontolojik bakımdan en asli hakikat olan *Dasein*'in açılanmışlığı üzerine temellenmektedir. Açımlayan-açımlanan ve keşfeden bir varolan olarak *Dasein* özü gereği hakikat içindedir (Heidegger, 2008:271).

Heidegger'e göre dünya içinde varolmanın hakikati, *Dasein*'in kaygı aracılığıyla açılanmışlığı iken; hakikatsizlik ise dünya içine fırlatılmış hergünkü *Dasein*'in bulunuş halindeki düşmüşlüğüdür. *Dasein*'in hakikatsizliği, kendinden, hakikatinden kaçması, kendisine yüz çevirmesi, yazgısına teslim olmasıdır; hakikati ise, korku içindeki kaygı yapısının açılanmışlığı olan varlığın hakikatine yüzünü döndüğü hakikattir. Başka deyişle, *Dasein*'in otantik olmayan yaşam bütünlüğü hakikatsizlik, buna karşın, otantik olan yaşam bütünlüğü hakikattir. Bu anlamda *Dasein*'in hakikati, onun kaçtığı hakikatsizliği üzerine temellenir. *Dasein* kendisi hakikat olunca, onun hakikatsizliği ortadan kalkar.

Dünya içinde varolmanın “hakikat” (*Wahrheit*) ve “hakikatsizlik” (*Unwahrheit*) tarafından belirlenmiş olmasının eksistensiyal-ontolojik koşulu, *Dasein*’in fırlatılmış tasarımı diye ifade ettiğimiz o asıl varlık yapısında yatmaktadır. *Dasein*’in fırlatılmışlığı, onun kaygı yapısının bir tesis edenidir. En asli anlamda hakikat, *Dasein*’in açıklanmışlığıdır ki ona, dünya-içindeki varolanın keşfedilmişliği de aittir. *Dasein* eşit derecede asli olarak, hem hakikatte, hem de hakikatsizlikte vardır (Heidegger, 2008:235).

Heidegger’e göre hakikatin “var olabilmesi”, ancak ve sadece *Dasein*’in var olmasıyla mümkündür. Varolanların keşfedilmiş ve açıklanmış olabilmesi için *Dasein*’in var olması şarttır. Ayrıca Heidegger, ebedi hakikatlerin var olup olmadığı sorusuna, ancak *Dasein*’in ezeli-ebedi olarak var olduğu veya varolacağı kanıtlanabildiği takdirde cevap verilebileceğini belirtir. Ona göre, böyle bir kanıt henüz verilmediğine göre söz konusu iddia fantastik bir iddia olarak kalacaktır (Heidegger, 2008: 239).

Sonuç olarak, hakikat varolduğu müddetçe varlık -varolan değil- “var” olabilmektedir. *Dasein* var olduğu müddetçe hakikat de vardır. Varlık ile hakikat aynı kökünde eşit derecede (*gleichursprünglich*) asli olarak vardır (Heidegger, 2008:242).

1.4.2. *Dasein*, Ölüm Fenomeni ve Zamansallık

Heidegger göre, *Dasein*, bir anlamsal varlık imkânı olarak var olur ve bu varlık içinde kendini kendi varlığı aracılığıyla vareder. Bu anlamda *Dasein*’in özü onun varoluşudur. Dünya içine fırlatılmış olan bulunuş halinde düşmüşlük içindeki *Dasein*’in kaygı yapısı, onun varoluşunu serimler. *Dasein*, otantik olmayan yaşamın hergünlüğün (*Alltäglichkeit*) düşmüşlüğünden sıyrılmak ve otantik yaşamın varoluş olanağını yakalamak için bir çıkış arayışındadır. *Dasein*’in düşmüşlük halindeki kaygı yapısı, onun önüne bu durumdan çıkış kapısını da getirecektir. Yapısal bütünlüğü içinde dünya-içinde-varlığın tamlığı, kendisini kaygı olarak açığa çıkarır. *Dasein* kaygı yapısı, onun varlığının varoluşsal yapısını serimleyerek, varlık olanaklarının varoluşunu gerçekleştirir. Böylece *Dasein*’in varlığı, saklı olduğu yerden ancak kaygı fenomeninin anlamı kavranırsa çekip çıkarılabilir. Heidegger bunun önemini şöyle ifade eder:

Kaygı *Dasein*’in yapısının yapı bütünüdür [die Sorge sei die Ganzheit des Strukturgesamten des Daseinsverfassung] (Heidegger, 1976a:234, 2008: 247).

Heidegger *Dasein*’in yapı bütünü bütünlüğünün ontolojik üst başlığını kaygı olarak belirler (Heidegger, 1976a:252, 2008:267). *Dasein*’in kaygı yapısının zamansallığı, onun ölüm hakikatinden sürekli kaçmasına neden olur. Söz konusu kaçış, hakikat

üzerine temellenen ölümün kesinliğini, hakikatsizlik içindeki *Dasein*'a ait hale getirir. *Dasein*'in ölümden her türlü kaçıışı hakikatsizlik, ölümlü yüz yüze kalıp, ölüme teslim olması artık hakikattir. Eşit derecede hakikat ve hakikatsizlik olan *Dasein*, ölüme doğru varlıktır. *Dasein*'in bu hakikatle, ölümlü, yüz yüze gelmesinden dolayı duyduğu korku, onu dayanaksız bırakıp hiçe sürükler. Hiç içindeki *Dasein*, varlığın anlamına ilişkin soruyu sorma ve uygun bir cevap bulma imkânına sahip olur.

Dasein'in kendi-olanaklılığı içinde ölümlü yüzleşmesi, onun dünya-içinde-varlık olmasını sağlar. *Dasein* için ölüm sadece kendisine ait olan özgün bir olanak olarak onun varoluşunu ifade eder. Varoluşsal olanaklılığı açısından ölüm, kaygıda temellenir. Heidegger'e göre, *Dasein* varlığa yüzünü döndüğü, varlık yorumunun ilk olanağı ölüm fenomenidir. Ölüm fenomeni, her şeyden önce, *Dasein*'in zamansallığını açığa çıkarır. Yani *Dasein*'i sonlu bir varlık olduğu gerçeğiyle yüz yüze bırakır. *Dasein* doğum ile ölüm arasında varlıktır (Heidegger, 1976a:233). Ölüme kadar *Dasein* hep noksandır (*Ausstand*). *Dasein*'in varlık imkânına, varoluşa ait olan son (*Ende*), onun bütünlüğünü hep tehdit eder ve belirler. *Dasein* bir varolan olarak var olduğu müddetçe, kendi tamlığına asla erişemez. Ona hep olabileceği şu veya bu henüz-olmamışlık, daimi noksanlık aittir. Yani, hep kendi henüz olmamışlığıdır (Heidegger, 2008:259). Tamlığına kavuşması varlığının yok oluşu demektir. Ölüm, *Dasein*'i var olduğu andan itibaren devralan bir varlık tarzıdır. Bir insana can geldiği andan itibaren o insan can vermeye de hazır olur (Heidegger, 2008:261). Ölüm bir olay değildir, *Dasein*'in tekrarı olmayan olanaksızlığının olanağıdır (Heidegger, 2008:266). Bu anlamda insan, ölen varlık değil, ölüme doğru giden, ölmekte olan varlıktır.

Dasein var olduğu müddetçe onda hep bir şeyler noksandır (*Ausstand*). Söz konusu noksanlığa onun sonlu olması da dâhildir. Dünya-içinde-varolmanın sonu ölümdür (*Das "Ende" des In-der-Welt-seins ist der Tod*) (Heidegger, 1976a:234).

Heidegger, ontolojik bakımdan ölümün hep-benimkilikle ve varoluş tarafından tesis edilmiş olduğunu "can verme"de anlıyoruz, der. O, can vermenin bir vaka olmayıp eksistensiye bakımdan anlaşılması gereken bir fenomen olduğunu belirtir. Ona göre her bir *Dasein*, kendi can verişini hep tek başına omuzlamak zorundadır. Ölüm özü gereği hep kendi ölümüm olarak vardır. Ayrıca Heidegger, ölümsüzlük, öte dünya gibi konularda ontik bir karara varılamayacağı gibi, bu türden konular ve bunlara yönelik

soruların fantastik spekülasyonlar olduğunu belirtir. Ona göre yapılması gereken şey, yaşamın ontolojik özünden hareketle ölümün ontolojik özünü anlamaktır.

Heidegger'e göre, varoluş, olgusalılık ve düşmüşlük sona (*Ende*) yönelik *Dasein*'in karakterleri olup, *Dasein*'in ölümüne yönelik eksistensiye yapılarını tesis ederler. *Dasein*'in dünya içindeki bulunuşu onun olgusalılığını gösterir. *Dasein*'in herkes gibi olduğu düşmüşlüğü ise onun otantik olmayan varlık yapılarını gösterir. *Dasein* burada gevezelik, merak ve belirsizlik karakterleri tarafından belirlenir. Heidegger *Dasein*'in varlığının söz konusu fundamental karakterlerini şöyle ifade eder:

Kendini öncelikle varoluş; içinde-zaten-var-olmakta olgusalılık; beraberinde varolmakta düşmüşlük. Eğer ölüm, müstesna bir anlamda *Dasein*'in varlığına ait ise, o zaman o, bu karakterlerden hareketle belirlenebilir olmalıdır (Heidegger, 2008:265).

Heidegger'e göre gündelik zaman yorumunun kavramları olan geçmiş, gelecek, şimdi, öznellik, nesnellik, içkinlik ve aşkınlık zamanın otantik olmayan anlamlarını oluşturur. Ancak Heidegger, zamanın bu birbirinden kopuk parçalarını, zamanın birliğini sağlayacak şekilde zamansallık olarak birleştirir. Böylece olgusalılığın geçmişe, düşmüşlüğü şu ana ve varoluşun geleceğe karşılık gelmesinin birliğini zamansallık olanaklı hale getirir. Otantik olmayan zaman anlayışından otantik olan zaman kavrayışına geçmek aynı zamanda kaygının önsel bütünlüğünü de oluşturur. *Dasein*'in varlık yapısı olarak kaygı, kendi varoluşsal anlamını zamansallıkta bulur. Dolayısıyla *Dasein*'in varlığındaki bütünlüğün anlamı zamansallıktır. O halde, Heidegger'in bu belirlemesi, aynı zamanda, onun en başta sorduğu "varlığın anlamı nedir?" sorusunun da yanıtını oluşturur.

Heidegger *Dasein*'in varlığının yapı bütünlüğünün kaygı olarak birbirine eklemlenmiş olduğunu, bunu ancak zamansallıktan hareketle anlayabileceğimizi belirtir. "Varoluşun, faktisitenin ve düşmüşlüğü birliğini zamansallık mümkün kılmaktadır. Böylelikle zamansallık, kaygı yapısının bütünlüğünü asli olarak tesis etmektedir. Kaygı'nın halleri bir şeyleri üst üste yığmak suretiyle bir araya getirilmiş değildir" (Heidegger, 2008:348). Heidegger'e göre *Dasein*'in eksistensiye litesinin asli ontolojik temeli zamansallıktır (Heidegger, 2008:249). Böylece varlığın anlamı sorusunun rehberliğinde, zamanı varlığın ufku olarak gören Heidegger, o ufuktan gelen ışığın rehberliğinde varlığın anlamını açıklığa kavuşturabileceğini düşünür.

Buradan görülmektedir ki: Zamansallık kendini her ekstazda eksiksiz olarak meydana getirmektedir, bir başka deyişle varoluş, olgusal ve düşmüşlüğü yapı bütünü bütünlüğü, yani kaygı yapısının birliği zamansallığın ilgili eksiksiz meydana getirilişinin *ekstatik* birliği üzerine temellenmektedir (Heidegger, 2008: 371).

Böylece Heidegger, *Dasein*'in varlığındaki varoluşun bütünlüğünü kaygı, onun ontolojik anlamını ise zamansallık olarak belirler. Zamansallık, kaygı yapısının varlık anlamıdır. *Dasein*'in yapı ve varlık tarzları ancak ve sadece zamansallık zemini üzerinde mümkündür (Heidegger, 2008:390). Heidegger, dünya-içinde-varolmayı, zamansallığın *ekstatik* birliğine taşıyarak *Dasein*'in söz konusu temel yapısının eksistensiye-ontolojik imkânını açıklığa kavuşturur. Demek ki, varlığı anlamak zamanı anlamaktan geçer. Çünkü varlık zamansaldır.

1.5. HEIDEGGER'DE METAFİZİK SORUNU

“...neredeyse ‘düşünme’ kadar soyut olan ‘metafizik’, hemen herkesin, sanki vebaya yakalanmış birinden kaçır gibi kaçtığı bir sözcüktür” (Heidegger, 2009:46).

Buraya kadar Heidegger'in düşünce adımlarını izleyerek şunları ele aldık. Öncelikle Heidegger, felsefe tarihi boyunca problem olarak gördüğü varlık sorununu ele alıyor. Ona göre varlık sorununu ele almak için geçmişteki varlık yorumlarını bir kenara bırakıp varlık sorusunu yeniden sormak gerekir. Varlığı yeniden sorgulamak, varolan bütün ontolojileri bir kenara bırakıp yeni bir ontolojiyi ve yöntemi gerektirir. Bu yeni ontoloji, fenomenolojik yöneme dayalı, her türlü ontolojiyi önceleyen fundamental ontolojidir. Fundamental ontolojide, varlık sorusunun rehberliğinde varlığı sorgulayan ve yorumlayan ancak *Dasein* olabilir. *Dasein* dünya içine fırlatılmış olarak kendisini bulur, bu onun yazgısıdır. Onun dünya içindeki bulunuşunun varlık tarzından biri ‘düşmüşlük’tür. Düşmüşlük onun kendi hakikatinden kaçışıdır. *Dasein*'in bu durumdan kurtulması için kendisiyle yüzleşmesi gerekir; hakikatsizliğin hakikat olması gerekir. Korku bu yüzleşmeyi sağlayarak onu aynı zamanda hiçlikle yüz yüze bırakır. Çünkü hiçlikten ayrı tutulan ve yalnızca varolanla ilgili olan bir varlık sorusu, varolmanın karanlığına terk edilmiş olur. Onun dünya içindeki varlık yapısının bütünlüğü olan ‘Kaygı’, anlamını zamansallıkta bulur. *Dasein* kendi varlığı içinde, kendi varlığına yönelerek, kendi varlığını anlar. Dünya içine fırlatılmış olan *Dasein* kendisinin varoluşunu anladığı zaman varlığın anlamını da anlamış olacaktır. *Dasein*'in bu varoluşsal durumunu Nietzsche'nin trajik insanına benzetebiliriz. Bununla birlikte,

Dasein'in ölüm fenomeniyle yüz yüze kalması, kendisinin zamansal olduğunu anlamasıdır. *Dasein*'in zamansal olan varoluşsal yapıları kaygı olarak temellenir. *Dasein*'da korku "hiç"i açığa çıkarır. Hiç üzerine düşünme, metafizik düşünme sahasıdır. Böylece Heidegger, metafiziğin anlamını açıklığı kavuşturduğunda, başka deyişle metafiziğin üstesinden geldiğinde (*Überwindung*), varlığın anlamını açıklığa kavuşturacağını düşünmektedir. Heidegger, sona geldiğinde başlangıçta belirlediği problem üzerine yürüttüğü düşünce evrelerini tamamlamış oluyor. Böylece Heidegger, varlığın anlamı üzerine başlattığı düşünsel araştırmanın sonucunda, onun hakikatini ortaya koyacaktır. Ancak bu aşamada Heidegger'in, varlık meselesinin araştırmasında üstesinden gelmesi gereken önemli başka bir sorun olan, metafizik sorunuyla hesaplaşması gerekiyor.

Metafizik yüzünden unutulup giden varlığın hakikati sorusunun zorunluluğu ve kendine özgü biçimi, ancak metafiziğin hâkimiyetinin ortasında "Metafizik nedir?" sorusunu sormakla ışığa/açığa çıkabilir (Heidegger, 2013:14).

Peki, Heidegger'in varlığın hakikatine ulaşmanın önünde en büyük engel olarak gördüğü metafizik nedir? Heidegger'e göre metafizik, Aristoteles'in bıraktığı mirasla, 'varolanı varolan olarak' düşündürmektir. Metafizik, varolanı varolan olarak sorguladığı için varolanda takılıp kalır ve varlık olarak varlığa yönelmez. Varlığın kendisi üzerine düşünmez. Felsefe metafizik aracılığıyla varlığın temeli üzerine yoğunlaşmadığı gibi, bu temeli boyuna terk eder. Heidegger, varlık üzerine düşünen düşünme ile metafizik düşünme arasındaki ilişkiyi ve farkı açık bir şekilde belirtir. O, varlığın metafizik aracılığıyla kökeninden koparıldığını Descartes'ın felsefe ağacı metaforunu da kullanarak şöyle ifade eder:

Varlığın hakikati üzerinde düşünen (*das an die Wahrheit des Seins denken*) bir düşünme gerçi artık metafizikle yetinmez; fakat metafiziğe karşı da düşünmez. Bu düşünme, o benzetmeyle konuşacak olursak, felsefenin kökünü söküp çıkarmaz. Felsefeye temel kazar ve onun için toprağı sürer. Metafizik, felsefenin ilk adımı olarak kalır. Düşünmenin ilk adımına ise ulaşmaz. Metafizik varlığın hakikati üzerine düşünme ile aşmıştır (*überwunden*)...fakat yine de "metafiziğin aşılması", metafiziği safdışı bırakmaz. İnsan *animal rationale* olarak kaldıkça *animal metaphysicum*'dur (Heidegger, 2009:9).

Heidegger'e göre, insan kendini akıllı canlı olarak gördükçe, metafizik, Kant'ın deyimiyle insanın doğasına özgüdür. Ama buna karşılık düşünme, metafiziğin temeline geri dönmeyi başarabildiği zaman, insanın özünün değişmesine yol açabilir ve bununla da metafiziğin değişimi başlayabilir. Böylece Heidegger için varlığın hakikati

sorusunun geliştirilmesi sırasında metafiziğin aşılmasından söz edildiğinde, bunun anlamı şudur:

Varlığın kendisi üzerinde düşünmek (*Andenken*). Felsefenin kökünün temelinin şimdiye kadar düşünülmemiş olması, varlığın-üzerinde-düşünme ile aşılr (Heidegger, 2009:10).

Böylece Heidegger, varlık unutulmuşluğunun yarattığı vazgeçilmez ihtiyaçta, metafiziğin aşılmasını zorunlu gördüğü için, “metafizik nedir?” sorusunu, düşünme için tüm zorunlulukların en zorunlusu olarak görür.

Heidegger’e göre varlığın hakikati üzerine düşünen düşünme, varlığın kendisinin, kendine özgü hakikatten yola çıkarak, insanın özüyle olan bağını ola getirip (*Ereignis*) getirmeyeceği veya varlığın insanla bağının, bu bağın özünden çıkararak insanı varlığa ait olmaya götürmesine, kendi temeline yüz çeviren metafiziğin engel olup olmayacağına bağlıdır. Metafizik, ‘varolan olarak varolan’ hakkındaki soruya verdiği yanıtlarda, varolandan önce varlığı tasarımılamıştır. Bundan dolayı varlığı zorunlu olarak sürekli dile getirir. Fakat metafizik, varlığın kendisini dile getirmez, çünkü varlığı kendi hakikatinde, hakikati açıklık olarak ve açıklığı da kendi özünde düşünmez. Metafizik, varolanı bu düşünme biçimiyle, bilmeden, varlığın insan varlığıyla köklü bağına engel olmaktadır. Metafizik, hakikatin özünü hep bilginin hakikati olarak görür. Böylece Heidegger, Anaksimandros’tan Nietzsche’ye kadar uzanan tarihi boyunca varlığın hakikatinin örtük (*die Wahrheit des Seins verborgen*) kaldığını belirtir (Heidegger, 2009:11).

Oysa metafizik boyuna, en çeşitli şekilleriyle varlığı dile getirir; kendisi sayesinde varlık hakkındaki sorunun sorulup yanıtlandığı izlenimini verir ve pekiştirir. Ne var ki, metafizik hiçbir yerde varlığın hakikati (*die Wahrheit des Seins*) hakkındaki soruyu yanıtlamaz, çünkü o, bu soruyu sormaz. Sormaz, çünkü varlığı sadece varolanı varolan olarak tasarımıladığında düşünür. Bütününde varolanı kasteder ve varlıktan söz eder. Varlıktan söz ederken de varolan olarak varolanı kasteder. Başlangıcından tamamlanışına kadar metafiziğin tüm söylediğinde, garip bir şekilde varolan ile varlık sürekli karıştırılır (*Verwechslung*). Bu karıştırma tabii ki bir hatta olarak değil, olagelme (*Ereignis*) olarak düşünülmelidir (Heidegger, 2009:12).

Heidegger göre, ‘varolanın varolan olarak’ hakikati demek olan metafizik çift yüzlüdür. Fakat bu çift yüzlülüğün temeli ve hatta kökeni metafiziğe kapalı kalır. Metafizik, bu çift yüzlülüğü olduğu şey olmakla kabullenir: varolanın varolan olarak tasarımılanması. Fakat metafizik, bu varolanda neyin gizlenmiş olduğuna hiçbir zaman dikkat etmez. Kendini varolanı varolan olarak tasarımılamaya adasa da metafizik, varolandaki bu örtük

olanda temellenir. Yalnızca varolanla ilgili metafizik geleneğin dar sınırları içinde sıkışan, üstelik hiçliği kapsamayan bir varlık sorusu, varolmanın temelindeki karanlığı açıklayamaz. Dolayısıyla metafizik açılarından bakıldığında bu örtük-olana doğru geriye dönüp soru sorma ve sormanın amacı ontoloji için temeldir. İşte bu yüzden Heidegger *Sein und Zeit*'daki araştırmayı temel ontoloji olarak belirler.

Heidegger göre varlığın hakikati üzerine düşünme, hiç üzerine düşünmeyi, hiç üzerine düşünme ise metafiziğin üstesinden gelmeyi, başka deyişle onu aşmayı gerektirir. Dolayısıyla “metafizik nedir?” sorusu bir başka soruyu, “niçin hep varolan var da hiç yok?” sorusunu sormayı gerektirdiği için en önemli soru olarak karşımıza çıkar.

Fakat şimdi ise varlığın hakikatini (*die Wahrheit des Seins*) düşünmeyi deneyen, hem de varolanı varolan olarak tasarımılamaya uzun süredir alışmış, hatta kendini bu tasarımılamaya hapsedmiş olan bu düşünme, varlığın hakikatini düşünmeyi denerse, o zaman herhalde hem bir ayrılma için, hem de tasarımılayıcı düşünmeden düşünürce düşünmeye (*vom vorstellenden in das andenkende Denken*) geçişi sağlamak için hiçbir soru “metafizik nedir?” sorusundan daha gerekli olmayacaktır (Heidegger, 2009:23).

Heidegger'in takip ettiğimiz söz konusu düşünce zinciri öylesine sıkı bağlantılıdır ki, zincirin bir halkası koptuğunda ya da zayıf bırakıldığında konunun anlaşılması o derece güçleşebilir ya da eksik anlaşılması söz konusu olabilir. Heidegger, *Sein und Zeit*'dan (1927) hemen sonra *Metafizik Nedir?* (1929) adlı ders olarak verdiği, yine *Sein und Zeit*'daki gibi soruyla başlayıp soruyla bitirdiği eserinde, söz konusu metafiziğin temel sorusunun önemini şöyle ifade eder:

Bu sorunun bu metinden sonra gelen derste geliştirilmesi yine bir soru ile sona erer. Metafiziğin temel sorusu olan bu soru şöyledir: Niçin hep varolan var da hiç yok?...Fakat bir dersin, varlığın hakikati (*die Wahrheit des Seins*) üzerine düşünmeden yola çıkarak hiç (*Nichts*) üzerine ve buradan da metafiziğin özü üzerine düşünmeyi denemesi, söz konusu soruyu metafiziğin temel sorusu olarak ileri sürmesi üzerinde kafa yormak hâlâ kimsenin aklına gelmedi (Heidegger, 2009:23).

Heidegger'e göre metafiziğin temel sorusu, varolanı sorgulamıyor ve bundan dolayı varolan ilk nedeni araştırmıyorsa, o halde “varolan-olmayandan” başlamalıdır. Bir varolan-olmayan, varlığın kendisi olarak anlaşılan “hiç” unutulmuş kalırken, her tarafta varolanın önceliğinin olması ve her türlü “vardır” ifadesini kendisi için talep etmesi nereden kaynaklanır? Hiç'in aslında özünü sürdürememesi nereden kaynaklanır? Heidegger varlık ve hiç ile ilgili bu sorulara şu yanıtı verir:

Sakın varlığın kendiliğinden anlaşılır olduğu ve bunun sonucu olarak da hiç'in varolandan daha kolay alınır olduğuna dair tüm metafiziği saran sarsılmaz kuruntu buradan kaynaklanmasın? Varlık ve hiç'le durum gerçekten böyledir (Heidegger, 2009:24).

Heidegger'e göre, hiç'e kayıtsız kalan bilim ve mantık solmuş bir düşünme biçimini göstermektedir. Oysa Heidegger'in varlığın peçesi (*der Schleier des Seins*) olarak adlandırdığı hiç aracılığıyla, varlık kendi peçesini kaldırdığı zaman kendi hakikatiyle buluşur. Hiç'i açığa çıkaran korku sayesinde hiç, metafiziğin üstesinden gelinmesiyle, varlığın hakikatinin kökenine tutunur. Ne bir şey ne de bir varolan olmasına karşın hiç, Heidegger'e göre varolanın varlığına ait görünmektedir. Hiç, bir şey ya da bir varolan değildir, ama hiçlemek (*nichten*) olarak bir özü vardır. Ancak bu hiçleme, yok etmek ya da değillemek demek değildir. Hiç, varolanın varlığına ait olarak, varolanın varlığını durmaksızın hiçler. Orada varlık olarak insan (varolmayan) hiçin içine tutulu olarak varolur. Ancak hiçin uçurumu üzerine salınmış olan insan, kendi varlığı için kaygı duyan insan, varolanın dar sınırlarını aşır varlığa erişebilir.

Heidegger'e göre her ne kadar varlıksız varolan, varolansız da varlık düşünülemezse de, varlık varolanın bir özelliği/niteliği değildir. Varlık, varolan gibi tasarımlanıp vücuda getirilemez. Tüm varolanlardan tamamıyla başka olan varlık, varolan olmayandır (*Nicht-Seiende*). Fakat bu hiç özünü varlık olarak sürdürür (Heidegger, 2009:49). Böylece varlığı kaybeden metafizik düşünce, sonunda, gerçekliğin anlamını varlık olmayanda hiçlik olarak bulur. Metafizik sadece varolanın varlığını göz önünde bulundurmuş, oysa "hiç" in varlığının nereye ait olduğunu düşünmemiştir. Hiç sorusuyla birlikte varolanlar tek tek değil, bir bütün olarak değerlendirilir. Varolanlar "neyse o olarak kendi bütünlüklerinde" araştırılırlar. Yalnızca varlığın hakikatini düşünen düşünme *logos*'un ana özünü kavrar. Varlık *logos* olarak birleştiren şeydir. Birleştiren *logos*'un bütünlüğü ise varlığı gösterir.

Bu aşamada şunu belirtmeliyiz ki, Heidegger'in "metafizik nedir?" sorusunu bu denli önemsemesi, onun felsefe tarihi içinde geriye doğru yaptığı düşünsel araştırmasında, varlığın düşünmeyle olan bağının koptuğu, asli anlamını kaybettiği zamanı tespit etme çabasıyla ilgilidir. Bu bağın koptuğu zamanı tam olarak anlamak için, bu bağın kopmadığı başlangıcı veya sonu anlamak gerekir. Çünkü Heidegger'de başlangıca (*Anfang*) dönmek, unutulmuş olanın huzuruna, varlığın huzuruna dönmektir. Ona göre, ilk defa varlık ile düşüncenin bir olduğunu düşünen, varlığı dolaysız ve öncel bir

şekilde kavrayan Anaksimandros, Herakleitos ve Parmenides bunu bize gösterdiler. Heidegger, Antik Yunan dönemindeki Sokrates öncesi bu düşünörlere asli, başlangıç düşünörleri (*anfänglichlichen Denker*) der (Heidegger,1992:10). Heidegger'e göre onlar filozof değildiler, düşünördüler. Çünkü onlar logos ile yani *hen panta* ile henüz uyum içindeydiler. Sofistik tarafından hazırlanmış olarak 'felsefe'ye doğru adım, ilkin Sokrates ve Platon tarafından atıldı. Felsefe, "varolan olarak varolanın" ne olduğunu arar. Felsefe, varolanın varlığına, yani varlık açısından varolana doğru yoldadır (Heidegger, 1995:38).

Böylece bütün düşünce sisteminin temelini, düşünme-varlık bağlantısı üzerine kuran Heidegger, hümanizm ile ilgili düşüncelerini de yine bu temel bağlantı üzerine inşa eder. Söz konusu bağlantının ana damarı hep varlık-düşünme ilişkisi bağlamında metafizik sorunu olmuştur. Bu tezin üçüncü bölümünde, hümanizm meselesi ele alınırken, temel olması bakımından yine söz konusu bağlama başvurulacaktır. Dolayısıyla bu bakımdan, hümanizm sorununun kökenindeki başlangıcı araştırdığımızda, tam da orada, bir metafizik düşünceenin tohumlarının serptildiği başlangıcı, Heidegger'in düşünceleri doğrultusunda göstermeye çalışacağız.

2. BÖLÜM

SARTRE'DA VARLIK SORUNU

2.1. FENOMENOLOJİK YÖNTEM

Heidegger'in çağdaşı ve takipçisi olan Sartre, kendisinin fenomenolojik ontoloji araştırmasında, Heidegger gibi, felsefenin temel problemi olarak varlığın anlamını belirler. O, varlık problemini ele alırken, Kant'ın eleştirel felsefesini ve Heidegger'in Husserl'den devralarak geliştirdiği fenomenolojik yöntemini izler. Sartre, felsefe tarihindeki düalist varlık anlayışına karşı çıkmak, aynı zamanda da kendi ontolojisindeki metafizik ve epistemolojik çıkmazları aşmak için varlığı fenomenolojik bir yöntemle ele alır. O, Heidegger'in izinde, Kant'ın varlıkla ilgili yaptığı fenomen-numen, görünüş-gerçeklik ayrımlarını eleştirerek, fenomenlerin arkasında gizli hiçbir şeyin olmadığını savunur. Ona göre fenomenler gerçekliği bütünüyle temsil ederler ve kendilerinin dışında herhangi bir şeyin belirtileri değildirler. Sartre, fenomenolojik ontolojisinde, Kant'ın fenomen-numen, görünüş-gerçeklik ikiliğini ortadan kaldırmakta ve varlığı fenomen olarak ele almaktadır.

Modern düşünce varolanı, onu açığa çıkaran görünmeler [apparition] dizisine (series) indirgeyerek önemli bir ilerleme kaydetti. Bu yoldan, felsefeyi sıkıntıya sokan birtakım düalizmlerin ortadan kaldırılması ve onların yerine fenomenin monizminin konması hedefleniyordu. Acaba başarıya ulaşıldı mı? Öncelikle, varolandaki içi ve dışı karşı karşıya getiren o düalizmden kurtulmuş olduğumuz kesindir (Sartre, 2009:19).

Buna göre eğer görünenin arkasında bir varlığın olmadığına inanıyorsak, görünenin kendisi olumlulukla dolu hale gelir; özü varlığa aykırı düşmeyen, tersine varlığın ölçüsü olan "görünmek"tir. Çünkü bir varolanın varlığı, o varolan ne olarak görünüyorsa tam da odur. Sartre'a göre fenomen, Kant'ın "*Erscheinung*"unun çifte göreceliğine sahip değildir. O, ne ise mutlaka odur, çünkü o, kendi kendini olduğu gibi gösterendir, kendi kendinin göstergesidir. Sartre, fenomen görüşüne dayalı olarak görünüş ve öz arasındaki düalizmi de böylece dışlayabiliriz, der. Çünkü görünüş özü saklamaz, onu açıklar; görünüş özdür. Bir varolanın özü, artık o varolanın derinliklerine gömülü bir gereklilik değil, onun görünümünün akışını yöneten apaçık yasadır (Sartre, 2009:20). Böylece Sartre, ontolojik araştırmasına fenomenoloji ile başlar. İlk, varlığın görünüşüne (*apparition*) yönelerek, varlıkta mevcut olduğu varsayılan düalizmi ortadan kaldırır.

Çünkü ona göre, varlıktaki iç ile dış, öz ile görünüş düalizmlerinden kurtulmak, varlığın ne olduğunu bulmada ontolojik fenomenolojinin de önünü açar. Bu yolla fenomenal varlık kendini ifşa eder, varoluşunu ifşa ettiği kadar özünü de ifşa eder.

2.1.1. Varlık Fenomeni, Fenomenin Varlığı ve Bilinç

Sartre ontolojik araştırmasında “varlık fenomeni” ve “fenomenin varlığı” üzerinde durur. Ona göre, bu araştırmada öncelikle karşımıza çıkan ilk varlık, görünmenin varlığı olmaktadır. Çünkü görünme, kendisinden başka hiçbir varolan tarafından desteklenmez; onun kendi varlığı vardır. Varlık herkese belli bir biçimde fenomen olarak kendini ifşa eder. Böylece ondan söz edebiliriz ve ona ilişkin belli bir anlayışımız oluşur. Bu nedenle, olduğu gibi betimlenebilen bir varlık fenomeni, varlığın bir görünmesi olmalıdır. Sartre’a göre varlık, bize sıkıntı, bulantı gibi doğrudan erişim yollarıyla kendini gösterecektir. Ontoloji de varlık fenomeninin kendini ifşa ettiği haliyle, başka deyişle, fenomenin herhangi bir aracıya gerek olmaksızın betimlenmesi olacaktır. Sartre bu noktada kendi düşüncesini, Heidegger’in *Dasein*’in ontik-ontolojik yapısıyla ilişkilendirir ve varolandan varlığa geçiş olanağını sorgular.

Heidegger’e göre de, “insan gerçekliği”¹ ontik-ontolojiktir; yani “insan gerçekliği” fenomenin varlığına doğru fenomenin ötesine geçebilir. Ama tekil nesneden öze geçiş, homojenden homojene geçiştir. Varolandan varlık fenomenine geçiş de böyle mi olur?(Sartre, 2009:23).

Sartre bu aşamada varolan ile varlık ilişkisini, nesne-öz ilişkisi üzerinden açıklamaya çalışır. O, tekil bir nesnenin niteliklerinden hareketle özü saptamanın mümkün olduğunu belirtir: “Nesne-öz” bir aradalığı, düzenli bir bütün oluşturmaktadır: öz nesnenin içinde değildir; nesnenin anlamıdır, onu açık eden görünmeler dizisinin ilkesidir. Ancak Sartre’a göre, olmak/varlık, nesnenin kavranabilir herhangi bir niteliği gibi bir nitelik de değildir, nesnenin bir anlamı da değildir. Nesnenin varlığı salt bir varlık olmayandır. Nesne bir eksiklik, kendini saklayandır, ilke olarak hiçbir zaman verilmeyecek olandır. Nesne bir imleme gönderdiği gibi varlığa göndermez; varlığı/olmayı bir mevcudiyet (*presence*) gibi tanımlamak mümkün değildir. Çünkü

¹ Heidegger’in *Dasein* kavramı Türkçeye çevirisi yapılmadan olduğu gibi bırakıldığı halde, Sartre’da bu kavramın “insan gerçekliği” olarak düşünüldüğünü görüyoruz.

mevcut olmamak (*absence*) da aynı şekilde varlığı ortaya çıkarır, ancak burada olmamak yine de olmaktır, olmanın başka bir tarzıdır (Sartre, 2009:23).

Bununla birlikte, nesne varlığa sahip olmadığı gibi, nesnenin varoluşu da varlıkla herhangi bir ilişki kurmaz. Nesne vardır, nesnenin varlık olma tarzını tanımlamanın tek yoludur. Çünkü nesne varlığı ne maskeler ne de onu ifşa eder; onu maskeleyemez, çünkü arkalarındaki varlığı bulmak için varolanın bazı niteliklerini dışlamaya çalışmak boşuna olur, varlık o niteliklerin hepsinin aynı ölçüde varlığıdır. Öte yandan varlığı ifşa etmez, çünkü varlığı yakalayabilmek için nesneye başvurmak da boşuna olur. Varolan fenomendir, yani niteliklerinin düzenli bütünü olarak kendi kendini açığa çıkarır. Kendi varlığını değil, kendi kendini gösterir (Sartre, 2009:24). Sartre bu aşamada, Heidegger'in ontik olandan ontolojik olana geçişini sağlayan fenomenolojik yöntemi üzerinde durur ve şu soruyu sorar:

Öyleyse Heidegger'in sözünü ettiği, o ontolojik olana doğru öteye geçme, ne anlama geliyor? (Sartre, 2009:24).

Bu soru karşısında Sartre, “eğer fenomenlerin varlığı bir varlık fenomeni halinde çözülmüyorsa ve eğer yine de yalnızca bu varlık fenomenine başvurulmaksızın varlık üzerinde hiçbir şey söyleyemiyorsak, her şeyden önce varlık fenomenini fenomenin varlığı ile birleştiren kesin bir ilişki saptanmalıdır”, der (Sartre, 2009:24). Sartre bu noktada Descartes ve Kant'ı eleştirerek, varlığı açığa çıkarılışın koşulu olarak değil de, kavramlarla saptanabilen görünme olarak ele aldığımızda, bilginin tek başına varlığı açıklayamadığını, yani fenomenin varlığının varlık fenomenine indirgenemeyeceğini belirtir. Bununla birlikte varlık fenomeni bir varlık çağrısıdır; fenomen olarak, fenomen ötesi (*transphénoménale*) bir temel bulmayı gerektirir. Varlık fenomeni, varlığın fenomen ötesi niteliğini gerektirir. Bu demek değildir ki, varlık fenomenlerin arkasında saklıdır, çünkü fenomen varlığı maskeleyemez. Fenomenin varlığı, fenomenle örtüşmesine karşın, fenomene özgü durumdan kurtulmak zorunda olduğu için kendisi hakkında edinilen bilgiyi aşar ve bu bilgiyi temellendirir. (Sartre, 2009:25). Böylece Sartre, varlığı temellendirmek için gerçekliği fenomenle sınırlayarak ona bir zemin oluşturur.

Sartre'a göre, varlığı özne-nesne ikiliğine ilişkin bilgiye indirgemek, varlığın bilgisi değil, bilginin bilgisini oluşturan metafizik idealizmdir, yani bilincin bilgiye

indirgenmesidir. Sonuçta bilginin ontolojik ve epistemolojik temellendirilmesi, her türlü idealizme götürür. İdealizm ise varlığı düalitenin yasasına tabi olan bilgiyle ölçer; onun için ‘bilinen’den başka varlık yoktur. Böylece her metafizik bir bilgi teorisini varsayıyorsa, buna karşılık olarak, her bilgi teorisi de bir metafiziği varsayar. Bu anlayış da, varlığı temellendirmeye uğraşmaksızın bilgiyi bir veri olarak ortaya koymaya kalkışmanın zayıf temeli haline geldiği için hiçliğin içinde çöküp, eriyip yok olur.

Husserl’de, bilinç hep bir şeyin bilincidir (*Bewusstsein von etwas*) ve yönelimseldir (*Intentionalität*). Sartre da varlık fenomenini kavramak için bilgi teorisi yerine, Husserl’den aldığı bu “bilinç” kavramına başvurur. Ona göre bilinç, iç duyu ya da kendinin bilgisi diye adlandırılan tikel bir bilgi kipi (*mode*) değil, öznenin fenomen ötesi varlık boyutudur. Sartre, bilincin bilinen haliyle değil de olduğu haliyle, bilen varlık olduğunu belirtir. Bilen öznenin varlık yasası, bilinç-olmaktır. Bilinç hem bilebilir, hem de kendini bilebilir. Sartre’a göre, bu durumda felsefenin ilk adımı, şeyleri bilinçten def etmek ve onunla dünya arasındaki gerçek ilişkiyi yeniden kurmak, yani bilincin dünyayı konumlandıran bilinç olduğunu göstermektir (Sartre, 2009:26).

Sartre’a göre, bilinç, varolmadan önce söz konusu olmayacağından ve varlığıyla her türlü imkânın kaynağı ve koşulu olduğundan, onun özü de varoluşunda içerilmiştir. Bilinç, ne oluş, ne türeyiş ne de bir edimdir. Bilinç bir varoluş doluluğudur ve kendinin bu biçimde kendiyile belirlenişi özsel bir özelliktir. Bilinç kendiyile vardır. Ama bununla onun kendini “hiçlikten devşirdiği” anlaşılmalıdır. Bilinçten önce olduğu düşünülebilecek tek şey bir varlık doluluğudur ve bu varlık doluluğunun hiçbir ögesi, varolmayan bir bilince göndermede bulunmaz. Bilinç hiçlikten öncedir ve kendini varlıktan devşirir. Bilincin yasası olmaz; yasanın bilinci olabilir, çünkü bir yasa aşkın bir bilgi nesnesidir (Sartre, 2009:31).

Bu aşamada Sartre, bilginin önceliğinden vazgeçerek bilenin (bilinç) varlığını keşfettiğini ve 17. yüzyıl rasyonalizmi tarafından oluşturulan mantıksal bir bilgi nesnesi olan mutlakla karşılaştığını belirtir. Ona göre Descartes rasyonalizminin ontolojik hatası, onun, varoluşun öz üzerindeki önceliğiyle tanımlanması halinde mutlağın bir töz olarak kavranamayacağını görememiş olmasıdır. Bilincin hiçbir tözsel yanı yoktur, o salt bir “görünüş”tür. Bilinç ancak kendine görüldüğü ölçüde varolur. Ama tam da salt görünüş olduğu, tam bir boşluk olduğu için -çünkü bütün dünya onun dışında

kalmaktadır- görünüşün ve varoluşun ondaki bu özelliği nedeniyle mutlak olarak düşünülebilmektedir (Sartre, 2009:32). Bununla birlikte, bilinç, kendiliği içinde, kendine dönük bir bilgiden daha başka bir şeydir, bilginin bilincinin ötesindedir. Sartre'a göre fenomenin *esse*'si onun *percipi*'si olmaz. Bilincin fenomen ötesi varlığı, fenomenin fenomen ötesi varlığını temellendiremez (Sartre, 2009:36).

Böylece Sartre, şeyleri onların görünüşlerine bağlı bir bütünlüğe indirger, sonra da bu görünüşlerin, kendisi görünüş olmayan bir varlığı talep ettiklerini belirtir. Söz konusu varlık bize bilinç olarak kendini açınlar. Sonuçta Sartre, bilginin ontolojik temeline, bütün öteki görünmelerin kendisine görüldüğü ilk varlığa, her fenomenin kendisine kıyasla görece olduğu mutlağa ulaştığını düşünür. Ayrıca Sartre bunun hiçbir şekilde Kantçı anlamda özne olmadığını, özneliğin kendisi olduğunu, kendinin kendine içkinliği olduğunu vurgular. Sartre buraya kadar bütün bunlara idealizmden kurtulmak için başvurur. Çünkü ona göre, idealizm, bilinenden başka varlık yoktur belirlemesiyle varlığı bilgi aracılığıyla ölçer, bu da varlığı ikiliğin yasasına tabi kılar. Oysa Sartre, bilginin önceliğine ve kapsamına dayanmayan ama onu kuran bir varlık tasarlar. Ona göre fenomenin varlığı bilince bağımlı ise nesnenin de bilinçten kendi mevcudiyeti ile değil de, kendi namevcudiyeti ile, kendi doluluğu ile değil de kendi hiçliği ile ayrılması gerekir. Eğer varlık bilince aitse, nesne, bir başka varlık olarak değil, ama bir varlık-olmayan olarak bilinçten farklılaşır. Bu durum da sonsuza başvurmayı gerektirir. Bilincin önünde sonsuz olan ise ilkesel bir imkânsızlıktır. Dolayısıyla nesneye yönelik izlenimler sonsuz da olsalar, mevcutken öznelin içinde eriyip hiçlik kazanırlar. Sonuçta nesnenin varlığı salt bir varlık olmayandır. Nesne, eksik olan (*manque*), kendini saklayan ve hiçbir zaman verilmeyecek olandır.

Böylece Sartre, salt görünümünden hareketle, tüm doluluğuyla varlığa ulaşır. Bilinç, varoluşuyla özü ortaya koyan bir varlıktır ve bunun tersine, özü varoluşu kapsayan bir varlığın, yani görünüşü varlığı talep eden bir varlığın bilincidir. Varlık her yerdedir. Bu varlık, şüphesiz bir şekilde fenomenlerin fenomen ötesi varlığıdır, fenomenlerin arkasına saklanacak noumenal bir varlık değildir. Ona göre bilinç bir şeyin bilincidir, yani aşkınlık bilincin kurucu yapısıdır. Bilinç varlığı, fenomeni aşar ve etkindir. Bilinç sorular soran ve olumsuz yanıtlar alan insanın bir yetisidir. Sartre, Heidegger'in *Dasein* için yaptığı tanımını bilince uyarlayarak şöyle ifade eder:

Bilinç, kendi varlığı içinde, varlığı kendisi için soru olan ve de bu varlık kendinden başka bir varlığı kapsadığı ölçüde soru olan varlıktır (Sartre, 2009:39).

2.2. VARLIK TARZLARI

2.2.1. Kendinde-Varlık (*l'être-en-soi*)

Sartre, varlığı varlık tarzları ile bağlantılı olarak sorgular. Ona göre bilinç, varolanların açınlanmış-açınlanışıdır ve varolanlar bilincin karşısına kendi varlıklarının temeli üzerinde çıkarlar. Varlık varolanın her zaman mevcut olan temelidir. Varlık varolanın her yerinde ve hiçbir yerindedir. Hiçbir varlık yoktur ki, bir varlık tarzı olmasın ve kendisini hem açığa çıkararak, hem de örten varlık tarzının içinden kavranmasın. Bilinç varolanın her zaman ötesine geçebilir, ama bilinç varolanın varlığına doğru değil de bu varlığın anlamına doğru varolanın ötesine geçebilir. Bilinci ontik-ontolojik olarak mümkün kılan da budur. Çünkü onun aşkınlığının temel özelliklerinden biri, ontik olanı ontolojik olana doğru aşmaktır. Varolanın varlığının anlamı, kendini bilince açık eden olarak varlık fenomenidir. Bu anlamın kendisi de bir varlığa sahiptir ve o varlık temeli üzerinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Varlık fenomeni varlık değildir, ama varlığı gösterir ve onu gerektirir (Sartre, 2009:40).

Sartre varlığı bilince kıyasla şöyle tanımlar: o, *noesis* içindeki *noema*'dır, yani en ufak mesafe bırakmaksızın kendi içindedir (*inhérence á soi*) (Sartre, 2009:42). O, kendinde-varlığın anlamını, bilinç kazanmadığı için yalnızca fenomenin varlığı olarak ele alır. Bilincin varlığını ise fenomenin kendinde-varlığına aykırı olan başka bir varlık tarzında, kendi-için varlığın (*l'être-pour-soi*) anlamıyla birlikte ele alır. Kendinde-varlık ne yaratılmıştır, ne de kendi kendini yaratmıştır. Kendinden öncesi olmadığı için kendinin nedeni de değildir. O sadece vardır ve yalnızca 'kendi'dir. Bunun anlamı, onun ne edilginlik ne de etkinlik olduğudur. Varlığın kendinde oluşu etkin olanın da edilgin olanın da ötesindedir. Aynı biçimde olumsuzlamanın olduğu kadar olumlamanın da ötesindedir. Varlığın kendinde olması aynı zamanda kendi kendisiyle özdeş olduğu anlamına gelir. Kendinde varlık, ne ise odur ve bu onun olumsal (*contingent*) bir ilkesidir.

Kendinde-varlık kendi kendisiyle doludur, “ne ise odur”. Kendinde-varlık bir dışın karşıtı olan ve bir yargıya, bir yasaya, kendinin bilincine benzer hiçbir içeriğe sahip değildir. Kendinde-varlık hiçbir olumsuzlamayı içermeyen yoğun bir olumluluktur (*plein positivite*). Başkalık nedir bilmez; kendini bir başka varlıktan başka olarak asla ortaya koymaz; başkası ile hiçbir bağ taşıyamaz, kuramaz. Varlık, sınırlandırılmamış bir şekilde kendisidir ve kendisi olmakla kendini tüketir. Kendinde varlık eksiklik değil, tamlık olarak varolmaktadır. Kendinde-varlık vardır. Bu, varlığın ne mümkün olandan türetilebileceği, ne de zorunlu olana indirgenebileceği anlamına gelir. Çünkü zorunluluk ideal önermelerin bağlantısını ilgilendirir, varolanlarını değil. Bununla birlikte, fenomenal bir varolan, bir varolan olduğu sürece asla başka bir varolandan türetilemez. Bu kendinde varlığın olumsuzluğu. Kendinde-varlık mümkün olandan da türetilemez, çünkü mümkün olma kendi içine ait bir yapıdır, yani varlığın öteki bölgesine aittir. Kendinde-varlık asla mümkün de, imkânsız da değildir; o vardır. Kendinde varlık objelerin/şeylerin dünyası olup, ne ise odur; bundan dolayı başka bir şey değildir; varolmaları için hiçbir nedene ihtiyaçları yoktur, sonsuz ve anlamsızdırlar.

Böylece kendinde-varlığın, varlık fenomeninin incelenmesinde fenomenlerin varlığını kabul ettiren üç özelliği: varlık vardır, varlık kendinde olandır ve varlık ne ise odur biçiminde özetlenebilir (Sartre, 2009:44). Genel anlamıyla varlık, içinde hiçbir olanak içermeyen kendinde varlıktır, ne ise odur. Sartre buradan hareketle, insan ile insan dışındaki diğer varlıklar arasında temel bir ayrım ortaya koyar. Buna göre insan, hiçbir zaman ne ise o olan, kendinde varlık değildir. İnsan, bilinç ve bilincin yönelimselliği aracılığıyla her zaman olmadığı şey olan ve olduğu şey olmayan varlıktır.

2.2.1.1. Varlık ve Hiçlik

Sartre, *Varlık ve Hiçlik (L'être et le néant)* adlı eserinin birinci bölümünde insanın varlık ve hiçlikle yüzleşmesini ele alır ve hiçliğin varlıkta bulunmadığı, hiçliğin belirli bir varlık tarafından varlığın içine bırakıldığını belirtir. Varlığı bilgi teorisinin düalist anlayışlarına dayandıran felsefeyi metafizik olarak gören ve reddeden Sartre, varlığın fenomenolojik ontoloji ile ele alınması gerektiğini savunur. Ona göre varlık araştırması aynı zamanda varlık-olmayanın araştırılmasını da gerekli hale getirir. İnsanın varlığının kendinde-varlıkla olan ilişkisini ele almak için, varlığın, varlık-olmayanla, insanın

varlık-olmayan oluşu ile aşkın varlıktaki varlık-olmayan imkânı arasındaki ilişkileri sorgulamak gerekir. Bu üçlü varlık-olmayanla ilgili sorgulama, varlıkla birlikte varlık-olmayanı da kapsadığı için Sartre, söz konusu sorgulamasına “metafizik sorgulama” der. O, bu sorgulamada varlık araştırmasının bağrına geldiğimizde, burada hiçlikle çevrelenmiş olduğumuzu belirtir. Varlığı çevreleyen hiçlik varlığa musallat olur. Dolayısıyla, hiçlikle çevrelenmiş varlık araştırması hiçlikten bağımsız yapılamaz. Sartre’a göre, varlığın ne olduğu zorunlu olarak onun ne olmadığından elde ediliyorsa bu şöyle formüle edilir: “varlık bu’dur ve bunun dışında hiçbir şey değildir”(Sartre 2009:52).

Böylece Sartre, varlık sorunundan, bir insan tavrı olarak soru sorma meselesini, soru meselesinden de olumsuzlamanın varlığı meselesini ele alır. Dolayısıyla her soru, sorgulayan bir varlık ile sorgulanan bir varlığı varsayar. Soru aynı zamanda olumlu yanıtlanabileceği gibi olumsuz da yanıtlanabilir. Sorgulamada şu soruların da sorulması gerekir: yargılayıcı önermenin yapısı olarak olumsuzlama mı hiçliğin kökenindedir, yoksa bunun tersine, gerçeğin yapısı olarak hiçlik mi olumsuzlamanın kökeni ve temelidir? (Sartre, 2009:53).

Ancak kendinde-varlığın olumlulukla dolu olduğu ve kendinde hiçbir olumsuzlama içermediği halde, nasıl oluyor da varlık-olmayan olumsuzlamadan söz edilebilir? Sartre buradaki olumsuzlamanın salt yargının bir niteliği olduğunu belirtir, yoksa varlığın değil. Olumsuzlama yargılayıcı edimin “ucunda” olacak, ama buna karşın varlığın “içinde” olmayacaktır. Burada yargıların ucunda bir durumda “dır” koşacı (*copule*), bir başka durumda ise “değildir” koşacı aracılığıyla olumlama ve olumsuzlamaya yargıda başvurmak söz konusudur (Sartre, 2009:53). Fakat Sartre’a göre, olumsuzlamanın yalnızca yargının bir niteliği olduğu doğru değildir: soru, sorgulayıcı bir yargıyla formüle edilir, ama yargı değildir, yargı öncesi bir davranıştır. Bakışla, jestle de sorgulama yapabiliriz. Sorgulama aracılığıyla belli bir biçimde varlığın karşısında dururum; burada varlıkla bir ilişki ortaya çıkar, yargı bunun isteğe bağlı ifadesinden ibarettir (Sartre, 2009:54). Bu aşamada Sartre, olumsuzlamanın kökenini ‘sorgulamak’tan, hiçliği sorgulamaya geçer ve şunu sorar: hiçlik nereden kaynaklanıyor ve insan varlığının hiçlikle ilişkisi nedir? (Sartre, 2009:59).

Sartre bu soruların ışığında sorgulamasını, öncelikle, Hegel'in hiçliği diyalektik kavrayışına yöneltir, onun diyalektik yaklaşımını eleştirir ve reddeder. Ancak Sartre, bu eleştirilerden sonra kendisinin başlangıçta ortaya koyduğu betimlemeyi de yetersiz bulur. Bu nedenle o, Heidegger'in hiçliği fenomenolojik kavrayışına başvurarak, hiçliğin bu kavranışını ve kökenini temellendirmeye girişir.

Bu aşamada Sartre, Hegel'in 'varlık ve hiçlik' kavrayışını kısaca özetler. Ona göre, Hegel'de varlık ile hiçlik birbirini takip eden zamanlarda değil eş zamanlı olarak tez-antitez karşıtlığında ortaya çıkar. Varlık, eğer onu kendi kendisinde ele alırsak, yani onu öze doğru kendi kendisinin ötesine geçmesinden kopararak ele alırsak, en soyut ve en yoksul soyutlama olacaktır. Dolaysızın dolaylıyla bağ kurması gibi varlık da özle bağ kurar; varlık özü ön varsayar (*présupposer*), öze geçer ve somut bir şekilde özle birlikte varolur. Varlık kendi temeline döner; varlık özde kendi kendinin ötesine geçer. Öz, varlığa kıyasla her ne kadar dolaylanmış görünse de, yine de asıl kökendir. Böylece varlık kendisinin temeli ve kökeni olan öz tarafından kapsanmış olur. Varlık temeli olan 'öz'den koparılınca yalın ve boş dolaysızlık haline gelir. Ama varlık böyle belirlendiği anda kendi karşıtına geçer. Varlık ve hiçlik içi boş soyutlamalardır. Varlık ve hiçlik iki karşıt ögedir ve aralarındaki fark da, soyutlama düzeyinde basit bir kanıdan (*opinion*) ibarettir. Hegel, varlığı varolanın bir imlemine (*signification*) indirger. Varlık ve varlık-olmayan, ışık ve gölgenin oldukları tarzda, gerçekliğin iki tamamlayıcı bileşenleridir. Salt varlık ile salt varlık olmayan iki soyutlama oldukları için bunların ancak sentezleri somut gerçekliklerinde temellenecektir.

Sartre, Hegel'in varlık ve hiçlikle ilgili bu düşüncelerini eleştirerek, öncelikle varlığı hiçliğin karşıtı olarak değil, çelişigi olarak düşünür ve varlıkla hiçliğin ilişkisini bunun üzerine temellendirir. Ona göre ancak karşıt ögeler eşzamanlı olabilir. Çünkü ikisi de aynı biçimde olumludur ya da olumsuzdur. Ne var ki, varlık-olmayan varlığın karşıtı değil (*contraire*), çelişigidir (*contradictoire*). Bu da, hiçliğin mantıksal olarak varlıkla eşzamanlı değil, varlıktan sonra gelmesini gerektirir, çünkü hiçlik, önce ortaya konmuş sonra yadsınmış varlıktır. Dolayısıyla varlık ve varlık-olmayan aynı içeriğe sahip olması mümkün değildir. Sartre'a göre Hegel, Spinoza'nın "her belirleme olumsuzlamadır" sözünden hareketle, "varlık salt belirlenmemişlik ve boşluktur, onda

hiçbir şey kavranmaz” diyecektir (Sartre, 2009:63). Sartre, Hegel’in Spinoza’dan devraldığı bu formülü, kendi yorumuyla bize şöyle sunar:

“...Spinoza’nın ‘*omnis determinatio est negatio*’ (her belirleme bir olumsuzlamadır) biçimindeki formülünü, Hegel’in sonsuz bir zenginlik içerdiğini söylediği bu ünlü formülü değiştirmek ve onun yerine, kendi kendisinin belirlemelerini daha olacak olan varlığa ait olmayan her belirlemenin ideal olumsuzlama olduğunu söylemek zorundayız” (Sartre, 2009:264).

Ancak Sartre’a göre, varlıktaki her türlü belirlemeyi ve her türlü içeriği yadsırsam, bunu ancak varlığın olduğunu olumlayarak yapabilirim. Varlıkta neyi yadsırsak yadsıyalım, onu herhangi bir olumsuzlamadan ötürü olmamış kılamayız. Olumsuzlama, varlığın mutlak doluluk ve baştan sona olumluluk olan varlığın çekirdeğine erişemez. Buna karşılık, varlık-olmayan, bu eksiksiz doluluk çekirdeğinin kendisini hedef alan bir olumsuzlamadır. Varlık-olmayan kendini kendi bağrında yadsır. Oysa Hegel, olumsuzlamayı dışardan varlığa buyur edip, varlık-olmayanı belirler, sonra da varlık ve hiçlik aynı ölçüde içi boş soyutlamalardır dediğinde, boşluğun bir şeyin boşluğu olduğunu unutmaktadır. Şimdi varlık kendi kendisiyle özdeşlik dışındaki her türlü belirlemeden yoksundur; ama varlık-olmayan varlıktan yoksun kalmıştır. Kısacası Hegel’de varlık, varlığın olduğu ama hiçliğin olmadığı durumdadır (Sartre, 2009:63-64).

Bu eleştirilerden sonra Sartre, Spinoza’nın formülünü tersine çevirerek, her olumsuzlamanın belirleme olduğunu söyleyebiliriz der (Sartre, 2009:64). Buradan hareketle Sartre’ın Hegel’e de eleştiri niteliğindeki saptamaları şöyledir: söz konusu olumsuzlama, ne yargıdaki bir olumsuzlama ne de dışsal olumsuzlamadır, ama kökenini hiçlikten alan içsel olumsuzlamadır. Dolayısıyla varlık ve hiçlik arasında bir bağlantı vardır. Varlık ve hiçlik içi boş soyutlamalar değildir. Varlık hiçlikten öncedir ve hiçliği yaratır. Varlığın yalnızca hiçlik üzerinde mantıksal bir önceliği yoktur, aynı zamanda hiçlik de varlığa musallat olur ve etkililiğini varlıktan devşirir; hiçlik varlığını varlıktan alır.

Sartre varlık ve hiçlik arasındaki birbirlerini tamamlayıcı yönlerinin, başka bir şekilde düşünmenin mümkün olduğunu belirtir. Ona göre, varlık ve hiçliğin her ikisini de gerçeğin aynı ölçüde zorunlu iki bileşeni olarak görmek mümkündür. Sartre bunu, “Hegel gibi varlığı hiçliğin içine ‘geçirmeden’ ya da kendisinin yapmaya çalıştığı gibi

hiçliğin varlıktan sonralığı üzerinde direktmeden de yapabiliriz” der. Öyleyse, varlık ve varlık-olmayanın birbirleri üzerinde uyguladıkları dışlama kuvvetleri üzerinde durmak gerekir ve gerçeklik bu çarpışmadan ortaya çıkan gerilim olur.

Sartre’a göre, Heidegger’in hiçlik kavrayışı Hegel’inkiyle kıyaslandığında, Heidegger’de varlık ve varlık-olmayan artık içi boş soyutlamalar değildir. Çünkü Heidegger hiçliği, Hegel’in diyalektik kavrayış yerine fenomenolojik bir kavrayışla ele alır. Varlık, Hegel’de hâlâ korumakta olduğu skolastik tümellik özelliğini Heidegger’de artık taşımaz. Varlık, insan-gerçekliği aracılığıyla kavranır. Heidegger’de insan-gerçekliğinin varlığı, *Dasein* dediği ve ona özgü olan “dünya-içinde-olmaklık”tır. *Dasein* için hiçliğin karşısında bulunma ve onu fenomen olarak keşfetme imkânı, Sartre’a göre iç daralmasıdır (*angoisse*). İç daralması, varlığın varlık-olmayan içinde yüzeye çıkması ve dünyanın hiçlik içindeyken askıya alınmış hali, bu çifte ve sürekli hiçleşmenin keşfidir. Bununla birlikte, Heidegger, hiçliğin somut kavranışının imkânlarını ortaya koyarken Hegel’in düştüğü hataya düşmez. Varlık-olmayan soyut bile olsa, bir varlık muhafaza etmez; hiçlik var değildir, kendini hiçler. Hiçlik aşkınlık tarafından taşınır ve koşullandırılır. Heidegger’e göre, her türlü belirleme bir öteye geçmez. Buna göre *Dasein* kendi kendini aşarak kendi varoluşunu gerçekleştirir. Kendilik [(*ipséité*) *Selbstheit*] özelliği, insanın ne ise o olmaktan ayrılmış olmasıdır. Kendi olmak, kendini sürekli aşmaktır. Aşkınlık, insan-gerçekliğinin hiçliğin içinde yüzeye çıkmasıdır. Fakat yalnızca hiçliğin içinde varolanın ötesine geçilebilir (Sartre, 2009:66). Sonuçta hiçlik, varlığı dört bir yandan kuşatırken, aynı anda da varlıktan kovulmuş olur.

Bu aşamada Sartre, yukarıda sorduğu soruların yanıtlarını bu kez doğrudan vermeye çalışır. Ona göre, hiç şüphe yok ki, Heidegger, olumsuzlamanın temelini hiçlikten devşirdiği olgusu üzerinde direktmekle haklıdır. Ama eğer olumsuzlamayı hiçlik temellendiriyorsa, bunun nedeni, hiçliğin özsel yapısı olarak olmayanı (“değil”i) kendi içinde kapsamasıdır. Başka bir deyişle, hiçlik olumsuzlamayı farklılaştırmamış boşluk olarak ya da kendini başkalık gibi ortaya koymayacak başkalık olarak temellendirmez. Hiçlik olumsuz yargının kökenidir, çünkü kendisi de olumsuzlamadır. Hiçlik, ancak dünyanın hiçliği olarak kendini özellikle hiçlerse hiçlik olabilir. Hiçlik varlığı bağrında taşır. Ama yüzeye çıkış (*émergence*), bu hiçleyici reddi ne bakımdan anlaşılır hale

getirir? Sartre'a göre, aşkınlığın hiçliği kurabilmesi şöyle dursun, tam tersine asıl hiçlik aşkınlığın bağrında durmakta ve onu koşullandırmaktadır. Oysa Heidegger'in felsefesinin belirleyici özelliği, *Dasein*'ı betimlemek üzere, hepsi de örtük olumsuzlamaları maskeleyen olumlu terimler kullanmasıdır. *Dasein* "kendi dışındadır, dünya içindedir", "ötelere bir varlıktır", "kaygı"dır (*souci*), "kendi imkânlarıdır" vb. (Sartre, 2009:67).

Böylece Sartre'a göre, hiçlik eğer varlık tarafından taşınmıyorsa, hiçlik olarak dağılıp gider ve yeniden varlıkla karşı karşıya kalırdık. Hiçlik ancak kendini varlık fonu üzerinde hiçleyebilir. Eğer hiçlik verilebiliyorsa, bu, ne varlıktan önce ne de sonradır. Genel bir tarzda varlığın dışında verilemeyen hiçlik, varlığın bağrında bir kurtçuk gibi ortaya çıkar (Sartre, 2009:71).

Buraya kadar görüldü ki, Sartre varlık sorusundan hareketle bir sorgulamaya girişir. Ona göre eğer olumsuzlama varolmasaydı, hiçbir sorunun, özellikle de varlık sorusunun sorulmayacağını kabul etmek zorunda kalırdık. Bununla birlikte, varlığın ne olduğu varlık-olmayan hareketle anlaşıldığı için bir olumsuzlukla karşı karşıya geliriz. Bu olumsuzlamaya daha yakından bakıldığında onun kökeninde ve temelinde hiçliğin olduğunu fark ederiz. Dünyada olumsuzlamanın olabilmesi ve kendimizi varlık aracılığıyla sorgulayabilmemiz için, hiçliğin varlığın dışında değil, varlığın bağrında verilmiş olması gerekir. Ne var ki, dünya-içindeki hiçliği kendinde-varlık üretmez. Kendinde-varlık, yoğun olumluluk olduğu için onun yapısı hiçliği içermez, hiçlikle herhangi bir ilişki içersinde değildir. O halde, hiçlik eğer varlığın dışında da, varlıktan itibaren de kavranamıyorsa ve öte yandan varlık-olmayan da "kendini hiçlemek" için gereken kuvveti kendinden devşiremiyorsa, hiçlik nereden gelmektedir? Sartre sorduğu bu soruyu şöyle yanıtlar: Öncelikle hiçliğin "kendini hiçleme" özelliği yoktur. Çünkü kendini hiçlemek fiilini en ufak bir varlık imasını dahi hiçlikten dışlayarak ele aldığımızda bile, yalnızca varlık kendini hiçleyebilir. Çünkü her ne biçimde olursa olsun kendini hiçlemek için "var olmak" gerekir. Oysa hiçlik yoktur. Eğer hiçlikten söz edebiliyorsak, bu yalnızca hiçliğin bir varlık görünüşüne, ödünç alınmış bir varlığa sahip olmasındandır (Sartre, 2009:72).

Hiçlik var değildir; hiçlik 'oldurur'; hiçlik kendini hiçlemez, hiçlik 'hiçleştirilir'...Hiçlik başka bir varlık aracılığı olmadan, varlığa gelmez...Hiçliğin dünyaya gelmesinde aracı olan

varlık, hiçliği kendi varlığı içinde hiçlemek zorundadır...Hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlık kendi öz hiçliği olmak zorundadır (Sartre, 2009:72).

Böylece varlığa musallat olan, onu kuşatan hiçlik, kendini onun aracılığıyla var eder; varlığı içinde kendi varlığının hiçliğini sorgular. Şu halde, kendinde olmayan bu zorunlu varlığın özelliği, hiçliği hiçleştirmek, onu kendi varlığıyla ayakta tutmak, onun şeylere gelmesini sağlamaktır. Bu ikili hiçleme devinimiyle sorgulayıcı, sorgulanan şeyi, varlık ve varlık-olmayan arasında nötr bir duruma yerleştirerek, kendisi karşısında hiçleştirir. Hiçlik dünyaya insan aracılığıyla gelmiştir. İnsanda varlıkla ilgili hiçliği ortaya çıkaran da özgürlüktür.

Bu aşamada Sartre, hiçliği özgürlükle ilişkilendirir ve şunu sorar: “Eğer hiçlik, dünyaya özgürlük aracılığıyla gelmek zorundaydı, insan özgürlüğü ne olmalıdır?” (Sartre, 2009:75). Bu soruya karşılık Sartre, hiçliğin elverdiği ölçüde, insan varlığını tanımlar ve “bu varlık bize özgürlük olarak görünür” der. Ona göre, hiçliğin hiçlenmesinin gerekli koşulu olarak özgürlük, çeşitli özellikler açısından insan varlığının özüne ait bir özellik değil, insan yapısının kendisidir. İnsanın özgürlüğü, insanın özünden önce gelir ve onu mümkün kılar. İnsan varlığının özü, onun özgürlüğü içinde askıdadır. Dolayısıyla özgürlüğü, insan-gerçekliğinin varlığından ayırmak imkânsızdır. İnsan hiçbir şekilde daha sonra özgür olmak için önce olmakta değildir; insan varlığı ile özgürlüğü arasında bir fark yoktur. Eğer özgürlük bilincin varlığıysa, bilinç de, özgürlük bilinci olmak zorundadır. Özgürlükte, insan varlığı, hiçleme formu altındaki kendi öz geçmişi ve geleceğidir.

Sartre’a göre, insan özgürlüğün bilincine iç daralması ile varır. İç daralması, varlık bilinci olarak özgürlüğün varlık kipidir. İç daralması aracılığıyla özgürlük kendini ve kendi sorununu açığa çıkarır. Özgürlük iç daralması içinde kendini bize keşfettirir. İç daralması içinde kendisini keşfettiren özgürlük, hiçin varoluşuyla nitelenebilir. Kendi karşısında özgürlüğün açık tezahürü olarak iç daralması, insanın kendi özünden her zaman bir hiçlikle ayrılmış olduğu anlamına gelir.

İnsan kendi özünün yargı-öncesi bir kavranışını da devamlı olarak beraberinde taşır, ama işte tam da bundan ötürü insan kendi özünden bir hiçlikle ayrılmıştır. Öz, insan gerçekliğinin kendi hakkında olmuş olan olarak kavradıklarının toplamıdır. Ve iç daralması, olandan sürekli kopuş kipi olarak varolduğu ölçüde, daha doğrusu kendini olduğu biçimiyle varolduğu ölçüde, insanın kendi kendini kavraması biçiminde işte burada ortaya çıkar (Sartre, 2009:87).

Sartre'a göre iç daralması, bir mümkün olanın benim için mümkün olan olarak kabul edilmesidir; yani bilincin kendi özünden hiçlik aracılığıyla kopmuş olduğunu ya da gelecekte bizatihi kendi özgürlüğüyle ayrılmış olduğunu fark ettiği anda iç daralması oluşur. İç daralması, özgürlüğün kendi kendisi tarafından düşünömsel kavranışıdır, bu bağlamda özgürlük dolayımıdır. Özgürlüğün iç daralmasına uğraması için, bir yandan olmuş olduğum şey olarak kendi özümü keşfetmeliyim; öte yandan, özgürlüğümü bu özden ayıran hiçliği keşfetmeliyim; nihayet, beni olacağım şeyden ayıran hiçliği keşfetmeliyim. Öz, insan varlığına ilişkin olarak "budur" şeklinde ifade edilebilecek tek şeydir. Böylece öz, insan-gerçekliğinin kendi hakkında "olmuş olan" olarak kavradıklarının toplamıdır. Sartre, özün bu tanımını yaparken Hegel'den esinlendiğini belirtir. Hegel'e göre, öz olmuş olandır ("*Wesen ist was gewesen ist*") (Sartre, 2009:86).

İç daralmasıyla açıkça ortaya çıkan özgürlük, özgür varlığı belirten 'ben'i (*Moi*) sürekli yeniden yeniler. Sartre burada "ben"i, insanın içinde barınan ve özgürlüğe metafizik bir etki gücü olarak sahip olan küçük bir tanrı gibi düşünür. Bu durumda da varlığım artık varlık olarak özgür olmaz, bilincimin bağrında "ben"im özgür olur. Özümün saydam olmaması, içkinlikle aşkın olması ölçüsünde, özgürlük de özümün özelliklerinden biri haline gelecektir. Dolayısıyla burada özgürlüğümü, kendi benim içinde başkasının özgürlüğü gibi kavramak söz konusudur (Sartre, 2009:95).

Sartre'a göre, benim özümü taşıyan ve onun ötesine geçen aşkınlık karşısında, insan içine düştüğü iç daralması karşısında sürekli bir kaçış eğilimindedir; bu yolla kendi kendinden iç daralmasını gizlemeye çalışır. Bununla birlikte, farklılaşmış bir başkası için mümkün olanlardan çıkardığımız öteki mümkün olanları göz önünde bulundurmaktan kaçınarak, kendimiz için mümkün olanı kavrarız. Bu mümkün olanı saf hiçleyici bir özgürlük aracılığıyla varlıkta tutulan olarak görmek istemeyiz de, onu esasen oluşturulmuş bir nesneden ileri geliyormuş gibi kavramaya çalışırız. Oysa bu nesne, başkasının kişisi olarak ele alıp betimlediğimiz kendi "ben"imizden başkası değildir. Böylece kendimizi başkası ya da bir şey gibi dışarıdan kavramaya çalışarak iç daralmasından kaçırız (Sartre, 2009:96).

Ancak Sartre'a göre, özgürlüğümüzün asıl dolaysız verisi iç daralmasıdır. Açıktır ki, iç daralmasını ne bastırabiliriz, ne ondan kaçabiliriz ne de onu gizleyebiliriz; çünkü iç

daralması biziz, o bizden bağımsız değildir. Kaçmak istediğim şeyi, zorunlu olarak kendimde taşımam gerekir. Kısacası, bilmezden gelmek için kaçırım ama kaçtığımı bilmezden gelemem ve iç daralmasından kaçmak, iç daralmasının bilincine varmanın bir kipinden başka bir şey değildir. İç daralmasından kaçarken iç daralmasına tutulmak, “olduğum şey karşısında olmamak” için iç daralmasının bağrında yalnızca bir hiçleme gücünü elimde tutabilirim. Bu hiçleme gücü, iç daralmasını, iç daralmasından kaçtığım ölçüde hiçler ve iç daralmasından kaçmak üzere iç daralması olan olarak kendi kendini de hiçler. İşte Sartre buna “kendini aldatma” der (*mauvaise foi*) (Sartre, 2009:97).

Kendini aldatmada insan-gerçekliği, ne değilse o olan ve ne ise o olmayan bir varlıktır. Kendini aldatma, kendinden, yani hiçliğinden kaçmadır ve benim kendimle olan ilişkimde kendisi olduğum hiçliği doldurmaya yönelik bu kendini aldatma tam da ortadan kaldırdığı o hiçliği gerektirir ve ona işaret eder. İnsanın soru sorabilmesi için kendi kendisinin hiçliği olabilmesi gerekir, yani kendi kendisinde ve kendi aracılığıyla insanın varlığına hiçlik nüfuz ediyorsa, insan varlığı ancak o zaman, varlık içindeki varlık olmayanın kökeninde olabilir; geçmişin ve geleceğin aşkınlıkları, insan gerçekliğinin zamansal varlığı içinde böyle ortaya çıkar. Böylece, içinde hiçbir olanak barındırmayan kendinde-varlığın karşısında başka bir varlık söz konusudur, kendi-için-varlık. Kendi hiçliği olmak zorunda olan ve sayesinde hiçliğin dünyaya geldiği varlık.

2.2.2. Kendi-İçin-Varlık (*l'être-pour-soi*)

Sartre'ın fenomenolojik ontolojisinde, buraya kadar yaptığı sorgulamayı kısaca özetlersek şunları söyleyebiliriz: olumsuzlamanın kökeni ve temeli olan hiçlik bizi özgürlüğe, hiçliğin tezahürü olarak özgürlük kendini aldatmaya ve kendini aldatma da imkânın koşulu olarak bilincin varlığına bizi gönderdi. Sartre, bilinci, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için sorun olan bir varlıktır diye ifade eder. O, bilincin varlığının tam uygunluk olduğunu söyler ve bunu “varlık, ne ise odur” şeklinde formüle eder. Kendinde varlığın yoğunluğu sonsuz bir doluluktur. Bu nedenle varlıkta hiçliğin sızabileceği en ufak bir boşluk, en ufak bir çatlak yoktur. Kendinde varlık bilincin tam tersidir ve varlığı ancak bilinçle bilinir.

Sartre'a göre bilinç, kendisi dışında olan ve kendisi ile karşılaşan tüm nesnelere "kendinde varlık" olarak tanımlar. İnsan her zaman kendi bilincinin farkında olabilir, ancak bu daima bir şeyin bilincidir. Bununla birlikte nesne bilinçten farklıdır ve onun dışında bir şeydir. Bu nedenle bilinç daima kendisini, kendi dışındaki şeylerden ayırır. Kendisini hiçbir zaman onlarla özdeşleştirmez. Bilinç kavramının daha iyi anlaşılması için Sartre ayna sembolünü kullanır. Aynanın sadece "bir nesneyi" yansıttığı zaman bir içeriği vardır. Kendi başına bir içeriği ve anlamı yoktur. Aynı şekilde, bilincin de kendi başına bir içeriği yoktur. Bundan dolayı da, bilincin yansıttığı nesnelere daima bilincin kendisinden farklı ve onun dışındadırlar. Dolayısıyla şeyler ve bilinç birbirine bağımlıdır. Bilinç olmadan şeyler anlamsız bir kaostur. Şeylersiz bilincin varlığından bile söz edilemez. Çünkü bilincin kendisi, şeyleri yansıttığı zaman ortaya çıkar.

Sartre'a göre, kendi varlığını sorun eden insan, bilinç ve bilincin yönelimselliği temelinde bir olanaklar bütünü olarak dünyaya hiçliği getirir ve bu onun özgürlüğünün temelidir. İnsan, varlığında hiçliği ortaya çıkaran özgürlüktür. Kendi-için-varlık eksikliğinden dolayı özgürlüğü seçer. Kendisi-için-varlık esas olarak bilinçtir ve bu bilinç de "daima bir şeyin bilinci"dir. Dolayısıyla insan kendinde-varlık değil, her zaman kendi-için-varlıktır, çünkü kendi varlığı onun için bir sorundur ve kendini her zaman bir proje olarak tasarlar.

Sartre'a göre bilincin ontolojik temeli olarak kendi-için-varlık yasası, kendinde mevcut olma biçiminde kendisi olmaktır. Her türlü "...e mevcut olma" durumu bir ikiliğe sahip olduğundan, potansiyel bir ayrım içerir. Varlığın kendinde mevcut oluşu, varlıkta kendisinden bir kopukluk gerektirir. Özdeşlik ilkesi örtüşme olarak tam bir varlık yoğunluğu olduğundan hiçbir olumsuzluğa yer bırakmamıştır. Sartre, Hegel'in görmüş olduğu gibi, bu yönüyle özdeşlik ilkesinin çelişmezlik ilkesine çağrıda bulunduğunu belirtir. Ne ise o olan varlık, ne değilse o olmayan varlık da olabilmelidir (Sartre, 2009:137).

Bununla birlikte, özdeşlik ilkesi, kendinde varlığın bağrında her türden ilişkinin olumsuzlanmasıdır. Varlık kendinde mevcutsa, bunun nedeni varlığın tümüyle kendi olmamasıdır. Mevcut olmak, örtüşmede dolaysız bir yozlaşma olduğu için ayrılığı varsayar. Bu noktada Sartre, "özneyi kendi kendinden ayıran nedir?" sorusuna, bunun "hiç" olduğu, ama bilincin bağrından gelen bir hiçlik değil, oldurulmuş bir hiçlik olduğu

şeklinde yanıt verir (Sartre, 2009:138). Hiçlik burada her zaman için bir ötedir. Dolayısıyla Sartre'a göre, hiçlik bir varlık boşluğudur, kendi-içini oluşturmak üzere kendinden kendiyeye doğru düşüştür. Hiçlik, varlığa varlık aracılığıyla gelen ve varlığa sahip olmaksızın devamlı olarak varlık tarafından desteklenen mutlak bir olaydır. Kendinde-varlık kendi varlığı içinde tüm olumluluğuyla yalıtılmış olduğundan, hiçbir varlık varlığa gelemez ve varlık aracılığıyla varlığın başına gelen de yalnızca hiçliktir. Hiçlik varlığa özgü tek bir imkândır. Hiçlik, bir imkân olarak varlık hiçliği olduğundan, varlığa da ancak varlığın kendisi aracılığıyla gelebilir. Ancak hiçlik, bu varlığa gelişi özel bir varlık, yani insan-gerçekliği aracılığıyla gerçekleştirir. İnsan-gerçekliği, kendi varlığı içinde ve kendi varlığı için varlığın bağrındaki hiçliğin biricik temeli olarak varlıktır (Sartre, 2009:140).

Sartre'a göre, kendi-için varlık ne ise o olmayan ve ne değilse o olan varlık olarak vardır. Kendinde-varlık kendi-için halinde kaybolmak için vardır. Kendi-için-varlık, bir imkân olarak kendini hiçler ve kendini hiçleyen kurban edici edimle bilinç olarak kendinin temeli olur. Kendi-için, kendini bilinç olarak temellendirmek üzere kendinde olarak kaybolup giden kendindedir. Kendinde, hiçbir şeyi temellendiremez; kendi kendisini temellendirse bile, bunu ancak kendine kendi-için olma özelliğini katarak yapar. Kendinde, ancak artık kendinde olmadığı ölçüde, kendi kendisinin temelidir ve burada her türlü temelin kökeniyle karşı karşıya geliriz. Kendinde varlık, kendisinin de başka varlıkların da temeli olamıyorsa, o zaman genel olarak temel, dünyaya kendi-için aracılığıyla gelecektir. Kendi-için, hiçleştirilmiş kendinde olarak kendisini temellendirmekle kalmaz, kendisiyle birlikte temel de ilk kez ortaya çıkar (Sartre, 2009:143). Kısaca kendi-için varlık, insan bilincinin varlığına karşılık gelen hiçliktir.

Kendinde-varlık kendi hiçliğini kurabilir ama kendi varlığını kuramaz; çözülrken hiçleşip bir kendi-için haline gelir ve bu kendi-için de, kendi-için olan olarak kendi kendisinin temeli olur; ama kendi-içinin kendinelik olumsuzluğu, ele geçirilmeden kalmış olur. Bu kendi-içinde olgusal olarak kendinden kalan şeydir ve kendi-içinin yalnızca bir olgusal zorunluluğa sahip olması, yani kendi bilinç-varlığının ya da varoluşunun temeli olması, ama mevcudiyetini hiçbir durumda temellendirmeyişi de bu yüzdendir. Böylece bilinç, hiçbir durumda kendini olmaktan alıkoymaz ama yine de kendi varlığından tümüyle sorumludur (Sartre, 2009:146).

Sartre, insan-gerçekliğine ilişkin herhangi bir incelemenin işe *cogitodan* başlaması gerektiğini vurgular (Sartre, 2009:146). Ona göre Heidegger, Husserl'in "düşünüyorum" kavramının büyüleyici ve başa bela bir tuzak olduğuna o kadar

inanmıştı ki, *Dasein*'ın betimlemesinde bilince başvurmaktan tümüyle kaçınmıştı (Sartre, 2009:147). Heidegger bunun yerine, *Dasein*'ı kaygı olarak anlama (*Verstand*) yoluyla kendinin-dışındaki-kendinin projesi olarak açıklamaya çalışır. Ancak Sartre bu noktada, “anlama ancak anlama bilinciye anlam taşır”, diye Heidegger'i eleştirir. O, Descartes ve Husserl'in *cogito* temelli varlık anlayışlarında içine düştükleri çıkmazlardan ders çıkarmış olmalı ki, bu çıkmazdan kurtulmak için *cogito* yerine bilinç ve hiçliğe başvurur.

Cogito ister istemez kendindenin bütüncül ve erişilmez mevcudiyetini keşfetmeye götürmek zorundadır. Bu mevcudiyet olgusu da elbette kendi-içinin bizatihi aşkınlığı olacaktır. Ama kendi-için ile kökensel bağı olarak tasarlanan aşkınlığın kökeni, tam da hiçleyiş olmalıdır. Böylece *cogitodan* çıkmanın bir yolunu fark ediyoruz (Sartre, 2009:147).

Kendi-için, kendi kendisini bir varlık kusuru (*défaut d'être*) olarak belirlemeksizin hiçlemeyi taşıyamaz. Bu demektir ki hiçleyiş basit bir şekilde boşluğun bilince sokulmasıyla örtüşmez. Dışarıdan gelen bir varlık kendindeyi bilinçten kovmuş değildir, kendi için kendinde olmamak üzere kendi kendisini durmadan belirlemektedir. Yani kendi için kendi kendisini ancak kendinden kalkarak ve kendineye karşı temellendirebilir. Nitekim hiçleme, varlığın hiçlemesi olduğundan, kendi-içinin varlığı ile kendindenin varlığı arasındaki kökensel bağlantıyı temsil eder. Somut ve gerçek kendinde, bilincin o olmamak üzere kendisini belirlediği şey olarak bilincin bağrında bütünüyle mevcuttur. Kendi-için ile kendindenin kökensel bağı olarak tasarlanan aşkınlığın kökeni tam da hiçleyiş olmaktadır (Sartre, 2009:147). Burada Sartre, varlık kusuru dediği *cogitodan* çıkmanın yolunu arar. Kendi-için yaptığı ontolojik betimleme şunu gösterdi: bu varlık, varlık kusuru olarak kendinin temelidir, yani olmadığı bir varlık tarafından kendi varlığında belirlenmeye bırakır kendini (Sartre, 2009:148). Kendi-için varlık, kendinde-varlığa karşı hiçlik aracılığıyla varolduğu için, hiçlik kendinde-varlık ile kendi-için varlık arasında zorunlu bir ilişki olarak varsayılır. Bununla birlikte kendi-için varlık kendinde varlıktan hiçlikle ayrılır. Eğer kendi-için hiçlik olmak zorundaysa ve varlık da hiçlik aracılığıyla varsa, varlık kökensel olarak ancak bütünlük olarak var olabilir. İnsan-gerçekliği, varlığı bütünlük olarak ortaya çıkararak ya da varlık dışında hiçbir şeyin var olmamasını sağlayan şeydir. Sartre'ın bütün bunları temellendirmesindeki amacı, Descartes'ın “*cogito*”nun içine sıkıştırdığı varlığı kurtarma çabasıdır. Çünkü ona göre, Descartes'ın tasarladığı varlık ile kendi varlığı arasında bir uyumsuzluk vardır. Buradan hareketle Sartre, Descartes'ın varlık anlayışını

eleştirir. Ona göre, insan gerçekliği ‘düşünüyorum’ un varlığıyla sınırlı olsaydı, yalnızca bir anlık gerçekliğe sahip olurdu. Nitekim insan gerçekliği Descartes’ ta anlık bir bütünlüktür. İçinde bulunduğu andan geleceğe yönelik hiçbir geçiş ve yaratma, dolayısıyla aşma/aşkınlık yoktur. Bununla birlikte, cogito’ nun derin anlamı kendini, özü gereği, kendinin dışına atmaktır. Descartes’ ın mükemmel olmayan varlığı, mükemmel varlığa doğru kendinin ötesine geçer. Sartre, bu noktada, “ancak insan gerçekliğinin kendinin ötesine geçerken yöneldiği varlık tanrı değil, kendi bağrındaki insan gerçekliği olmalıdır” diyerek Descartes’ ı eleştirir.

Sartre’ a göre, varlığın en derinine inen içsel olumsuzlama, kendi varlığı içinde, “...olmayan” varlık aracılığıyla onun “olmadığı” varlığı oluşturan olumsuzlama eksikliklerdir. Bu eksiklik, baştan aşağı olumluluk olan kendindenin doğasına ait değildir, ancak insan varlığının belirişiyi birlikte dünyada görünür. Yalnızca insanın dünyasında eksikler olabilir. Her eksiklik şu üç şeyi varsayar: eksik olan ya da eksikliği duyulan (*manquant*), eksik olanın eksikliğini duyan ya da varolan ve eksiklik tarafından bölünmüş olarak eksikliği duyulan ile varolanın senteziyle yeniden kurulacak olan bir bütünlük, yani eksik olunan (*le manqué*). İnsan-gerçekliğinin görüşüne verilen varlık, her zaman için eksik-olan varolandır (Sartre, 2009:148). İnsan, ne ise o olmayan ne değilse o olan olarak kendini, ne ise o olan kendinde varlıktan hiçleyerek çıkardığı zaman eksikliği yaratmış oldu. Bu bağlamda, eksik-olan, varolanla aynı yapıya sahiptir; bu durumun tersi ise, eksik-olan eksik olana, eksik-olan da eksik olana dönüşür.

Bununla birlikte Sartre’ a göre, eksikliğin ortaya çıkmasına aracılık eden insan-gerçekliğinin kendisi de bir eksiklik olmalıdır. Çünkü eksiklik, ancak eksiklik aracılığıyla varlıktan gelebilir, kendinde için eksikliğin vesilesi kendinde olamaz. Yalnızca eksik bir varlık, eksik-olunana doğru varlığın ötesine geçebilir (Sartre, 2009:149). Varolan ile eksik olanı birleştiren bağ, eksik olanın tam da namevcudiyetiyle varolanın bağrında derin bir şekilde mevcut olmasıdır. Bunun nedeni, varolan ile eksik olanın aynı bütünlüğün birliği içinde kavranmış ve ötesine geçilmiş olmasıdır. Eksik olan her şey, ... olmak için ...’ nın eksikliğidir (Sartre, 2009:151).

Kendinin temeli olarak kendi-için, belli bir varlığı ya da varlık tarzını olumsuzlayarak kendini temellendirir. Kendi-için olarak kendiliğinden olumsuzladığı ya da hiçlediği şey kendinde varlıktır. Ama herhangi bir kendinde varlık değil; insan-gerçekliği her şeyden

önce kendi kendisinin hiçliğidir. İnsan-gerçekliğine anlamını veren şey, bu hiçleyişiyle ve hiçlediği şeyin hiçlenmiş olarak kendisindeki bu mevcudiyetiyle oluşturulduğundan ötürü, eksik-olunan kendinde-varlık-olarak-kendidir. Kendi-içini ne ise o olmayan olarak kavramaya imkân veren şey, ne ise o olacak olan kendidir; kendi-içinin tanımında yadsınan ilişki, kendi-içinin kendi kendisiyle özdeşlik kipinde sürdürdüğü ve sürekli bir şekilde namevcut olarak verilen bir ilişkidir. Kendi-içinde eksik olan şey, kendidir (Sartre, 2009:151).

Kendi-için, varlık eksikliğini kendi kendinde taşıyan varlıktır. Ve kendi içinin eksikliğini çektiği varlık, kendindedir. Kendi-için, kendindenin hiçlenişi olarak belirir ve bu hiçleyişi kendine yönelik proje olarak tanımlar: hiçlenen kendinde ile kendisine doğru atılımda bulunulan kendinde arasında, kendi-için hiçliktir. Böylece, ben olan hiçleyişin amacı, kendindedir. İnsan-gerçekliği kendinde-olmak arzusudur (Sartre, 2009:702).

Bununla birlikte Sartre, eksik-olunan kendindenin, olgusalığın kendinesiyle karıştırılmaması gerektiğini vurgular. Ona göre, olgusalığın kendinesi, kendini temellendirme girişimindeki başarısızlığı sonucu, emilip kendi-içinin dünyadaki salt mevcudiyeti haline gelmiştir. Bunun tersine, eksik olunan kendinde salt bir namevcudiyettir. Temellendirme ediminin başarısızlığa uğraması ayrıca kendi-içini kendisinin hiçliğinin temeli olarak kendineden ortaya çıkarır. Ama eksik-olunan temellendirme ediminin anlamı hep aşkındır. Kendi-için kendi varlığında başarısızlıktır, çünkü ancak ve ancak hiçlik olarak kendinin temelidir (Sartre, 2009:151).

Böylece Sartre'a göre, kendisi-için-varlık, hiç durmadan kendinde varlıkla birleşmek ve varlığındaki boşluğu doldurarak tamlığa kavuşmak için kendini aşmaya çalışır. Oysa bu olanaksızdır, çünkü kendi-için-varlık sürekli bir eksikliktir. Dolayısıyla insan-gerçekliği bir eksikliktir ve kendi-için olarak, kendi kendisiyle belli bir örtüşmenin eksikliğini çeker. Eksik olan aşkınlık sürecinde ortaya çıkar ve eksik-olunandan varolana doğru bir geri dönüş aracılığıyla belirlenir. Bu şekilde tamamlanan eksik-olan, varolana aşkındır ve tamamlayıcıdır. İnsan gerçekliği, onda eksik olana doğru kendinin ötesine geçiştir. İnsan-gerçekliği önce varolup daha sonra şundan ya da bundan eksik kalan bir şey değildir. İnsan-gerçekliği varoluş kazanırken, tam olmayan varlık gibi kavranır. Ne ise o olan tekil bütünlük karşısında insan gerçekliği, bu bütünlüğün eksikliğini çeken ve o olmayan formunda olan olarak, o olmadığı ölçüde kavranır.

2.2.2.1. Kendi-İçin Varlığın Özgürlüğü

Sartre'in ontolojisinde kendi-için-varlık bilinçtir, yani insandır ve ne ise o değildir; daha ne değil ise odur. Bilinç ya da kendisi-için-varlık, kendinde-varlığın hiçleşmesinden veya yadsınmasından başka bir şey değildir. Kendisi-için-varlık, kendi kendisi ile özdeş olmayan, oluşa tabi olan, kendisinde boşluk barındıran eksik bir varlıktır. İnsan kendi kendisini, bir problem olarak, bu varlık tarzına fırlatılmış olarak bulur. İnsan varoluşunu gerçekleştirmek zorunda olduğu için özgürlüğe mahkûmdur. Varlığa gelmekte hiçbir nedene bağlı olmamakla birlikte özgürlüğe mahkûm olmak, kendi-içinin olumsuzluğu ve olgusalılığıdır. Kendi-için varlık özgürdür, fakat bu özgürlük onun kendi kendisinin temeli değildir. Kendisi için varlık, seçim yaptığı için özgürdür, fakat özgürlüğü seçmek diye bir şey söz konusu değildir. Çünkü dünyaya bırakılmıştır ve özgürlüğe mahkûmdur.

Özgürlüğün, özgür olmamakta ve varolmamakta özgür olmadığını söylüyorduk. Çünkü gerçekten de özgür olmamakta özgür olamamak, özgürlüğün olgusalılığıdır ve varolmamakta özgür olmamak da onun olumsuzluğu. Olumsuzluk ve olgusalılık bir ve aynı şeydir: özgürlüğün, olmamanın (hiçleyişin) formunda daha olacak olduğu tek varlık vardır. Özgürlüğün olgusu olarak varolmak ya da dünyanın ortasındaki bir varlığı daha olacak olmak bir ve aynı şeydir ve bu da özgürlüğün kökensel olarak veriyle ilişki içerisinde olduğunu ifade eder (Sartre, 2009:612).

Sartre'da kendi-içinin özünü varoluş belirlediği için, o, kendi-içinin özgürlüğünü bu kökensel varoluş içinde betimler. Buna göre özgürlük ancak verilmiş olanın hiçlenişi olarak kavranır. Ayrıca özgürlük, istenç özgürlüğünden çok seçme özgürlüğüdür, ama seçmeme özgürlüğü değildir. Seçmek, seçmeyi seçmektir. Seçim, seçilmiş varlığın temelidir, ama seçmenin temeli değildir. Bu durum özgürlüğün saçmalığını gösterir. Ancak olgusal durumun özgürce yapılan seçime getireceği sınırlar da vardır. Kısa boyluysam uzun boylu olmayı seçebilir miyim? Sartre'a göre, insan eylemde bulunan varlık olarak özgür değildir, ama özgürlüğün bilincinde olan varlıktır. Özgürlük insanı sürekli olarak eylemeye zorlar ve insan özgürlüğünü eylemleri aracılığıyla gerçekleştirir. Eylemin ilk koşulu özgürlüktür. İnsanın eyleminin temel koşulunun özgürlük olması kendi-için-varlığın varoluş özelliğinden kaynaklanır.

Bu aşamada Sartre kendi-için varlık ve özgürlük ilişkisini ele alır. Ona göre kendi-için varlık, varoluşunu gerçekleştirmek için sürekli olarak birtakım atılımlarda bulunur. Bunu yaparken sürekli olarak karşılaştığı engelleri aşmak durumundadır. Kendi-için

varlığın bu sorunlarla olan mücadelesi onun temel projesi olarak anlaşılır ve anlam kazanır. İçinde bulunduğu koşullar ve engeller kendi-için varlığın özgürlüğünü ve sınırlarını belirler. Başkasının özgürlüğü, ölüm, cinsiyet ve toplumsal koşullar kendi-için varlığın özgürlüğünü sınırlar. Kendi-için varlık seçimlerde bulunurken bu sınırlamaları dikkate almak zorunda kalır. Ancak varlığa gelmemeyi de, özgür olmamayı da seçemez, çünkü bunlar onun zorunluluklarıdır. O, dünya içinde başkaları ile varlıktır. Kendi-için varlığın içinde bulunduğu dünya üzerindeki yeri onun özgürlüğüdür. Çünkü özgürlük onun eksikliğidir, daha olacak olmasıdır.

Sartre'in ontolojisinde özgürlüğün özü yoktur. Özgürlük hiçbir mantıksal zorunluluğa tabi değildir. Ona göre Heidegger'in *Dasein* için söylediklerini aslında özgürlük için söylemek gerekir: "Onda varoluş özü önceler ve ona komuta eder"(Sartre, 2009:556). Sartre bu nedenle, "kendim ve başkası için ortak bir özgürlük betimleyemem, dolayısıyla özgürlüğe bir öz düşünemem" der. Tersine, bütün özlerin temeli olan özgürlüktür, çünkü insan kendi imkânlarına doğru dünyanın ötesine geçerek dünya-içi özleri açığa çıkarır. Ama fiilen benim özgürlüğüm söz konusudur. Özgürlüğümün tekil olması gibi bilincim de tekil olarak vardır. Bilinç de özgürlük de her türlü özün ötesindedir. Bilinç için olmak, oldurulmaktır. Bilincin hiçbir özü yoktur. Yani bilinç tözsel hiçbir şeye sahip değildir. O saf bir görünüştür. Bilinç dünyadaki bir şey değildir; o hiçbir şeydir.

Sartre'a göre ben, özgürlüğümü edimlerim aracılığıyla öğrenen, ama aynı zamanda da bireysel ve biricik varoluşu özgürlük olarak zamansallaşan bir varolanım. Bu durumda ben zorunlu olarak özgürlüğün bilinciyim. Böylece özgürlüğüm varlığımın içinde sürekli olarak sorun halindedir; doğama fazladan katılan bir nitelik ya da doğamın bir iyeliği değildir; tamamen varlığımın dokusudur ve varlığım, varlığımın içinde sorun olduğundan, zorunlulukla özgürlüğün belli bir kavranışına da sahip olmam gerekir (Sartre, 2009:557-558). Böylece Sartre'da varlık sorunu, doğrudan doğruya özgürlük sorunu demektir. Özgürlüğün tam bağına gitmek varlık sorununu ele almaktan geçer. Çünkü varlığım, varlığımın içinde sorundur.

Sartre'a göre, eğer olumsuzlama insan-gerçekliği aracılığıyla dünyaya geliyorsa, insan gerçekliğinin dünyayla ve kendi kendisiyle hiçleyici bir kopuşu gerçekleştirebilen bir varlık olması gerekir ve bu kopuşun sürekli imkânı özgürlükle bir ve aynı şeydir. Bu

anlamda insan-gerçekliği kendi kendisinin hiçliğidir. Kendi-için açısından olmak, olduğu kendindeyi hiçlemektir. Bu durumda da özgürlük bu hiçleyişten başka bir şey olamaz. Özgürlük aracılığıyla ki, kendi-için, varlığından olduğu kadar özünden de kurtulur; özgürlük aracılığıyla ki, kendi-için, kendisi hakkında söylenmesi mümkün olandan her zaman daha başka bir şeydir, kendisinin ötesindedir. Kendi-içinin olduğu şeyi daha olacak olduğunu, ne ise o olmayarak, ne değil ise o olduğunu söylemek, kendi-içinde varoluşun özü önelediğini söylemek, aynı zamanda insanın özgür olduğunu söylemektir. Sonsuza kadar özümün ötesinde varolmaya mahkûmum: ben özgür olmaya mahkûmum. Bu demektir ki, özgürlüğüme onun kendisinden başka sınır bulunamaz ya da özgür olmaya son verme özgürlüğüne sahip değiliz (Sartre, 2009:558).

Sartre'a göre insan gerçekliği, eksiklik olduğu için özgürdür, durmadan kendi-kendisinden koparıldığı ve olmuş olduğu şey olduğu ve olacağı şeyden bir hiçlikle ayrıldığı için özgürdür. İnsan özgürdür, çünkü kendi değildir ama kendinde mevcudiyettir. Ne ise o olan varlık özgür olamaz. Özgürlük, tam da insanın yüreğindeki oldurulan ve insan-gerçekliğini, sırf olmak yerine, kendini yapmaya zorlayan hiçliktir. İnsan-gerçekliği, kendini seçmek demektir; alabileceği ya da kabul edebileceği hiçbir şey ona dışarıdan da içeriden de verilmez ve gelmez. İnsan-gerçekliği kendisini varlık kılmanın zorunluluğuna terk edilmiştir. Bununla birlikte insan gerçekliğinin varlığı, ontolojik bir fazlalık olarak değil, bir varlık eksikliği, varlığın tamlığındaki bir çatlak olarak belirtildiğinden dolayı, insanın varoluşuyla birlikte dünyaya hiçlik de gelir. Bu hiçlik aynı zamanda bilinçle ortaya çıkan özgürlüktür. Bilinç varlığın bir hiçliğidir, daima olduğunun ötesinde bir şeydir, özgür olmaya mahkûmdur. Sartre'a göre kendi-için, eksikliğinden dolayı özgürlüğü seçer. Aslında özgürlükle eksiklik eş anlamlıdır. Kendi için, ne kendi kendisi ile tarif edilebilir ne de kendi dışındaki varlığın kimliğine girebilmektedir. Bu varlık bir tek şekilde ifade edilebilir: O hiçliktir.

Sonuç olarak özgürlük bir varlık değildir; insanın varlığıdır, yani insanın varlık hiçliğidir. Eğer insan önce bir doluluk, tamlık olsaydı, onun sonradan özgür olacağı düşüncesi saçma olurdu: tıpkı ağzına kadar su doldurduğumuz bir kaptaki boşluk aramak gibi. İnsan kimi zaman özgür ve kimi zaman köle olamaz; tümüyle ve her zaman özgürdür ya da yoktur (Sartre, 2009:560).

2.2.2.2. Kendi-İçin-Varlık ve Zaman

Sartre, kendi-için varlığın (*l'être-pour-soi*) ontolojik boyutta yapısal bir özelliği olan zamansallığı ele alır. Kendinde varlık, oluştan bağımsız, hareketsiz ve bilinçten yoksun olduğu için onda zamansallıktan da bir iz yoktur. Zamansallık kendi-için varlığın varolma tarzıdır. Sartre, kendi-için varlıkta zamansallığı, zamanın üç boyutu açısından fenomenolojik bir incelemeye tabi tutar ve zamansallığın ancak aşkınlık ile mümkün olduğunu belirtir. Aşkınlık, kendi-için varlığın kendini olumsuzlayarak, aynı zamanda hem kendinden kaçarak hem de kendini yakalamaya çalışarak kendini gerçekleştirmesidir. Kendi-için varlığın aşkınlığı bu kaçışta ve yakalanamamada saklıdır.

Sartre'a göre, kendi-için varlığın yapı özellikleri, ontolojik bakımdan onları birleştiren zamansallıkta temellerini bulur. Ontolojik açıdan düzenli bir yapının bütünlüğü olarak zamansallık, geçmiş, şimdi ve gelecektir. Öncelikle "geçmiş", içinde bulunulan şimdiki zamanın geçmişidir. Kendi-için varlık açısından geçmiş, değişmeden orada sabit duran, bitmiş varlık olduğu için kendinde-varlık muamelesi görür. Geçmiş zaman yoktur çünkü geçmiştir, gelecek de yoktur çünkü o henüz gelmemiştir, yalnız hakiki ve şimdiki zaman vardır. Şimdiki zaman, bitmiş olan geçmiş ile henüz gelmemiş olan geleceğin eldeki tek imkânı olarak buradadır. Geçmiş ve gelecek zaman metafiziksel olarak bulunur.

Sartre'a göre şimdiki zamanı genellikle varlık olarak tanımlarız; henüz olmayan geleceğe ve artık olmayan geçmişe karşıt olan şey şimdiki zamandır. İlk, şimdiki zamanda varolan şey, mevcudiyet vasfıyla öteki varoluşların hepsinden ayrılır. İkinci olarak da, şimdiki zaman, varlık karşısında sürekli bir kaçıştır. Şimdiki zamanın bu iki niteliği onun ilk anlamını oluşturur. Şimdiki zaman birlikte mevcut varlıktan dışarıya doğru, olmuş olduğu varlıktan olacağı varlığa doğru kaçıştır. Bu yönüyle şimdiki zaman var değildir. Bir varlığa sahip olmak, bir içsellik bağıyla o varlığa bağlanmış olmayı gerektirir, aksi halde şimdiki zaman ile varlık arasında hiçbir bağlantı mümkün olmazdı; ama bu içsellik bağı olumsuz bir bağıdır, mevcut/şimdiki varlığın, kendisine sahip olduğu varlık olduğunu yadsır. Aksi halde içsellik bağı düpedüz özdeşlik halinde silinip giderdi. Böylece, kendi-içinin varlığa sahip olması, varlığın mevcudiyetinde bu varlık-

olmayan olarak kendinin tanıdığı olmasını içerir; varlığa sahip olması, o varlık olmayan olarak kendi içinin mevcudiyetidir. Şimdiki zaman var değildir derken ifade edilen şey budur (Sartre, 2009:191). Şimdiki zaman olarak, (geçmişte) ne ise o değildir ve (gelecekte) ne değilse odur. Geçmiş, benim varlığımın ayrılmaz bir parçasıdır. Kendi-için varlık, şimdiki zamandadır ve varlığı ona bağlıdır. Gelecek zaman ise kendi-için varlığın olmadığı şey olup, onun öznelliğini oluşturan eksikliklerdir. Sartre'a göre, zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde adlandırılarak üçe ayrılması onun bütünlüğünü ortadan kaldırmaktan başka bir şey değildir.

Sartre'a göre geçmiş, olduğumuz kendindenin hep büyüyen toplamıdır. Ölüme kadar biz, özdeşlik kipinde, bu kendinde değiliz. Kendindeyi daha olacak olanız. Buna göre geçmiş ne ise odur; gelecek ise ne ise o değildir. Kendi-için varlık ne ise o değildir ve ne değilse odur. Yani o geçmişten geleceğe doğru bir kaçıştır. Kendi-için varlık, bir eksiklik olarak varolan olduğu için bu eksikliği gidermek üzere kendinde eksikliği duyulan şeye, geleceğe doğru bir kaçış halindedir. Bu anlamda gelecek, hem bir eksikliklerdir ve hem de bu eksikliği tamamlama imkânıdır. Henüz var değil, ancak mümkündür. Bu nedenle Sartre, "kendi-için varlık" için "vardır" denilemeyeceğini ama "olacak olan"dır denilebileceğini belirtir. Henüz olmadığı olacak olandır. Sartre buna, "kendi-için kendi geleceği olmakla yükümlüdür" der.

Sartre'a göre gelecek, olmayabileceğim ölçüde daha olacak olduğum şeydir. Gelecek, eksiklik olduğu ölçüde, kaçışı mevcudiyetin kendisinden koparan eksikliklerdir. Mevcudiyet hiçbir şeyin eksikliğini çekmeseydi yeniden varlığın içine düşerdi ve karşılık olarak eksiksiz özdeşlikle yalıtılmışlığı kazanmak üzere varlığa sahip oluşa varıncaya kadar, her şeyi yitirirdi.

Sonuçta varlığın ötesindeki bir varlığa sahip olarak kendi-içinin daha olacak olduğu şey, olması gereken şey onun imkânıdır. Gelecek, olgusallığın (geçmiş), kendi-içinin (şimdiki zaman) ve kendi-için mümkün olanın (gelecek) aniden ve sonsuzca sıkıştırılmasının, kendi-içinin kendinde varoluşu olarak en sonunda kendini açığa çıkaracağı ideal noktadır. Bu bağlamda, kendi-için kendi geleceği olmakla yükümlüdür. Çünkü o ancak kendi önü sıra ve varlığın ötesinde olduğu şeyin temeli olabilir. Kendi-için bundan ötürü şimdiki zamanda asla gelecekte olmakla yükümlü olmuş olduğu şey haline gelmiş olmayacaktır. Şimdi mevcut kendi-içinin geleceği, bu kendi-içinin

kendisiyle birlikte gelecek olarak bütünüyle geçmişe düşer. Bu gelecek, herhangi bir kendi içinin geçmiş geleceğidir ya da önceki gelecek zamanıdır. Bu gelecek gerçekleşmez. Gerçekleşen şey, gelecek tarafından tanımlanan ve kendini bu gelecekle bağlantı içinde oluşturan bir kendi-içindir (Sartre, 2009:197).

Sartre'a göre gelecek, hem özgür olmamış olsaydım olacak olduğum şeydir, hem de özgür olduğum için daha olacak olmanın mümkün olmadığı şeydir. Ona göre, daha olacak olduğum bu geleceği yeterince olmamamdan kaynaklanan ve şimdiki zamana anlamını veren iç daralması buradan gelir. Bunun nedeni, anlamı her zaman sorunsal olan bir varlık olmamdır. Kendi-içinin kendi geleceği olması ancak sorunsallık içinde mümkündür, çünkü olduğu bir hiçlikle bu gelecekte ayrılmıştır. Kısacası özgürdür ve bizatihi özgürlüğü kendi-içinin sınırınıdır. Özgür olmak, özgür olmaya mahkûm olmaktır (Sartre, 2009:199).

Sartre'a göre, kendindenin hiçlenmesi olarak varlığın içinde beliren kendi-için, hiçlenişin mümkün olan boyutlarının hepsinde birden oluşur. Kendi-için her yönden pamuk ipliğiyle kendine bağlı varlıktır. Kendi-için, kendi hiçlenişinin mümkün olabilecek bütün boyutlarını var eden ve aynı anda bu boyutları içinde varolmak zorunda olan varlıktır. Burada her boyut, kendini kendine doğru yansıtan bir hiçliğin ötesinde olacağı şey olmanın bir tarzı, varlıksal bir düşüşün farklı bir biçimi olarak, kendi-içinin daha olacak olduğu varlık yoksunlaşmasıdır (Sartre, 2009:208-209).

Kendi-için, ilk hiçleme boyutunda kendinin önündedir, ikinci hiçleme boyutunda ise kendi arkasında olup, kendini belli bir eksiklik olarak kavrar. Kendinin önünde ya da arkasındadır; asla kendi değildir. Bu da geçmiş ve gelecek olan iki ekstazın bizatihi anlamıdır. Kendi-için hiçlemenin üçüncü boyutunda tek bir kaçışın birliğinde kendi kendisinden kurtulur. Bu aşamada varlık her yerde ve hiçbir yeredir. Kendi-için eksiklidir ve aynı zamanda da eksikliği-olandır, ne ise o olacak olandır. Kendi-için varlığını zamanın şimdi, geçmiş ve gelecek olmak üzere üç boyutuna dağıttığı ve kendini hiçlediği için zamansaldır. Bu boyutlardan hiçbirinin ontolojik bir önceliği yoktur, hiçbiri öteki ikisi olmaksızın varolamaz. Bununla birlikte Sartre, “her şeye rağmen üzerinde durulması gereken şey, şimdi mevcut olan zamanın ekstazıdır, yoksa Heidegger'deki gibi gelecekteki ekstaz değil” diye belirtir (Sartre, 2009:214). Bu aşamada Sartre, zamansallığın ne olduğunu şöyle ifade eder:

Zamansallık bütün varlıkları ve özellikle de insan-gerçekliklerini içeren bir tümel zaman değildir. Varlığa dışarıdan dayatılmış olan bir gelişim yasası da değildir. Zamansallık varlık da değildir; varlığın kendi kendisinin hiçlenişi olan içyapısı, yani kendi-için varlığa özgü varlık kipidir. Kendi-için, kendi varlığının diasporal formu altında daha olacak olan varlıktır (Sartre, 2009:214).

Dolayısıyla kendi-için varlığın aşkınlığı zamansallıktan bağımsız değildir. Kendi-için varlık, kendinde bir çatlak bulup kendini olumsuzlayarak veya hiçleştirerek bilinç kazanır. Bilinç kazanan kendi-için-varlık, kendini aştığı için özne olarak varolur. Bilincin zamanı, kendine kıyasla kendi kendisinin tamamlanmamışlığı olan bütünlük olarak zamansallaşan insan-gerçekliğidir, bir bütünlüğün içine bütünlük-bozucu maya olarak sızan hiçliktir. Kendi peşinde koşan ve aynı zamanda da kendini reddeden bu bütünlük, kendi kendisinin ötesine, kendine doğru kendisinin ötesine geçtiği için, kendi kendisinde hiçbir son bulamayacak olan bütünlük, hiçbir anın sınırları içinde varolamazdı. Kendi-için varlık asla tamamlanamaz ve bunun tersine, zamansallık, bütünüyle anın reddi olarak zamansallaşır (Sartre, 2009:223).

Böylece Sartre'ın fenomenolojik ontolojisinden hareketle, kendisi-için varlığın en belirgin özelliği olan bilincin kendi varoluşunu, özgürlüğünü, zamansallığını, kendinde nasıl varlık olduğunu ve hiçlikle olan bağıntısını betimlemeye çalıştık.

2.2.3. Başkası-İçin-Varlık (*l'être pour autrui*)

Sartre'ın ontolojisinde başkaları cehennemdir, fakat başkaları olmadan da insan varolamaz. Kendi-için varlık hiçbir zaman kendi başına düşünülemez, çünkü insan kendi başına eksik bir varlıktır, onun bir eksikliği de başkasıdır. Sartre buna başkası-için-varlık (*l'être pour autrui*) der. Başkası ne yalnızca araçsal bir kavram ne de yalnızca deneyimlerimizin aracıdır. Başkası yalnızca benim gördüğüm kişi değil, aynı zamanda beni de gören kişidir. Başkası, belli bir bağlamda benim deneyimimin olumsuzlanması olarak ortaya çıkar, çünkü başkası, benim kendisi için özne değil nesne olduğum kişidir. Kendi-için varlıkta bilinç olarak varolan özne, kendini ötekinin varlığına dâhil eder. Bunu yapmazsa solipsist (tekbenci) bir bilinç olarak, ontolojik yalnızlığa mahkûm kalır. Bu bağlamda Sartre, başkası-için-varlık aracılığıyla idealizmin zincirinin kırılacağını düşünür. Sartre'da "başkası-için-varlık" 'kendi-için-varlık'ın üçüncü 'ekstasis'idir.

En başta gördüğümüz şey, başkası-için-varlığın, kendi-içinin üçüncü ekstazını temsil etmesidir. Nitekim birinci ekstaz, kendi-içinin olmamak kipinde daha olacak olduğu, olması gereken bir varlığa yönelik üç boyutlu projesidir. İlk çatlağı temsil eder, kendi-içinin daha kendi kendisi olacak olduğu hiçlenişi, kendi-içinin olduğu her şeyden koparılışını ve bu koparılış onun varlığının kurucusu olduğu ölçüde koparılışını, temsil eder. İkinci ekstaz ya da düşünümsel ekstaz bizatihi bu koparılıştan koparılıştır... Kısaca düşünüm üzerine düşünülmüş olmaktadır (Sartre, 2009:396).

Sartre'a göre, başkasının varoluşu sorununun kökeninde temel bir ön varsayım yatar: başkası, gerçekten de başkasıdır, yani "ben 'olmayan' ben"dir; dolayısıyla burada bir olumsuzlamayı, başkası-için-varlığın kurucu yapısı olarak kavırıyoruz. Başkası "ben olmayan" ve benim olmadığım kişidir. Buradaki olumsuzluk eki, başkası ile benim kendim aramdaki verili ayırım ögesi olarak bir hiçliği gösterir. Bu hiçlik kökenini ne benden, ne başkasından ne de başkası ile benim aramdaki bir karşılıklı ilişkiden devşirir; tersine, bu hiçlik ilişkinin ilk namevcudiyeti olarak, başkası ile benim aramdaki her türlü kökensel ilişkinin temelidir (Sartre, 2009:318).

Sartre'a göre başkası *cogitoya* "ben olmayan" olarak görünmek zorundadır. Bu olumsuzlama iki yolla düşünülebilir: ya salt dış olumsuzlamadır; başkasını benim-kendimden, bir tözün bir başka tözden ayrıldığı gibi ayıracaktır. Bu durumda başkasının her türlü kavranışı tanım gereği imkânsızdır ya da bu bir iç olumsuzlama olacaktır ki, bu da, her biri ötekinde olumsuzlanarak oluşan iki terimin sentetik ve etkin bağlantısı anlamına gelir (Sartre, 2009:343). İçsel olumsuzlama, belirli bir varlığa ilişkin her türlü bilginin temelinde yatan kökensel bir ilişkidir. Kendi-için-varlık, içsel olumsuzlamadaki bu ilişki aracılığıyla, kendini ne ise o olmadığı ve daha ne değilse o olacağını belirttik hale getirir. Başkası söz konusu olduğunda ise bu olumsuz ilişki, bu durumda karşılıklı ve çifte içsellikte olacaktır. Çünkü başkası için de varlığın kurucu olumsuzlaması bir içsel olumsuzlamadır. İçsel olumsuzlama ilişkisi bir karşılıklılık ilişkisidir.

Sartre, başkasının varlığını temellendirirken, olumsuzlama konusunda, söz konusu idealist ve realist yaklaşımları eleştirir. O, idealizm ve realizmde ortak olan ön varsayımın, kurucu olumsuzlamanın "dışsallık olumsuzlanması" olduğunu belirtir (Sartre, 2009:318). Sartre, Hegel'in de başvurduğu söz konusu dışsal olumsuzlamayı özellikle eleştirip, kendi ontolojisinde içsel olumsuzlamaya başvurur. Bu olumsuzlama, başkasının ve benim kökensel ayrılığımızı ortaya koyan ve bu ayrılığın beni başkası aracılığıyla, başkasını da benim aracılığım ile belirleyen bir olumsuzlamadır. Sartre için bu, başkasının varoluşuna ilişkin pozitif bir teoridir. Ona göre, benim başkasıyla

kökensel ilişkimde bu teori göz önüne alınsaydı, hem tekbencilikten kurtulmak hem de tanrıya başvurmadan vazgeçmek mümkün olurdu (Sartre, 2009:320).

Sartre'a göre, realizmde düşünen tözler dünya aracılığıyla iletişim kurarlar; dünyaya ait şey olarak benim bedenim ile başkasının bedeni, başkasının bilinci ile benim bilincim arasındaki zorunlu araçlardır. Bu iki bedeni birleştiren ve ayıran ilişki türü, verili olan salt dışsallık olarak mekânsal ilişkidir. Dolayısıyla kendi bedeni ile başkasının bedeni ve kendi bilinci ile başkasının bilinci arasındaki ayrımı belirleyen mekân ve mesafedir. Böylece realist başkasının varlığından emin olduğu için bunu sorun da etmez. Sartre realist ve idealist düşüncelerin bu konuda pek de birbirinden farklı olmadıklarını şu ifadelerle açıklar:

Böylece, realist için olduğu kadar idealist için de kendini dayatan bir sonuç vardır: başkası bizim için mekânsal bir dünyada ortaya çıkarıldığından ötürü, bizi başkasından ayıran da gerçek (réel) ya da ideal bir mekândır (Sartre, 2009:319).

Sartre'a göre, 19. ve 20. yüzyıl felsefeleri, “beni” ve “başkasını” önce iki ayrı tözmüş gibi düşünürsek, tekbencilikten kurtulmanın mümkün olmadığını anlamış görünürler. Çünkü bu tözlerin birleşmesi her açıdan imkânsızdır. Bu dönemde dışsal olumsuzlama postülası terk edilmiş gibi görünse de, bu postülanın asıl belirleyici sonucu, yani benim başkasıyla olan temel bağlantımın bilgi aracılığıyla kurulmasına ilişkin olumlama korunur (Sartre, 2009:321). Sartre'a göre bu postüla Descartes, Hegel, Kant ve Husserl'de hep korunur. Ancak idealizmin perspektifinden bakıldığında, başkasının bilgimin kurucu ve düzenleyici kavramı olarak düşünülmesi mümkün değildir. Çünkü başkasını nesne gibi kurarım ama yine de görü aracılığıyla verilmiş değildir; başkasını özne gibi ortaya koyarım ama yine de onu düşüncelerimin nesnesi sıfatıyla düşünürüm. Buna göre temel varlık problemi, varlığın varlıkla olan ilişkisidir, yoksa bilginin bilgiyle olan ilişkisi değil. Bu ilişki, ancak başkasının varlığıyla kurulan ilişkideki ontolojik anlamda ortaya çıkar. Bu nedenle Sartre, öncelikle idealizm ve realizmin savunucuları olan Descartes, Kant, Hegel ve Husserl'le hesaplaşmaya girişir. O, Descartes'ın “öznel idealizmini”, Kant'ın “transzendental eleştirel idealizmini”, Hegel'in “nesnel idealizmini” ve Husserl'in “transzendental ego” ve “yönelmişlik bilincini” ele alır ve eleştirir.

Sartre'a göre Husserl, savunduğu transzendenal ego ile Kant'a geri dönüş yapmıştır. Husserl, kendini başkasının dünya-dışı varlığının ne anlama gelebileceğini anlama imkânından bile yoksun kalmıştır, çünkü o, varlığı gerçekleştirilmesi gereken işlemlerin sonsuz bir dizisinin basit belirtisi olarak tanımlar. Sartre'a göre, bilginin genel olarak varlığı ölçtüğünü kabul etsek bile, başkasının varlığı, kendi gerçekliği içinde, başkasının kendisi hakkında edindiği bilgiyle ölçülür, yoksa benim onun hakkında edindiğim bilgiyle değil. Ben aracılığıyla erişilecek olan başkasıdır ama benim tanıdığım olarak değil de kendini tanıyan olarak varsaydığı için bu da imkânsızdır. Sonuçta böyle bir tanıma, benim başkası ile içsellik durumunda özdeşleşmemi varsaydığı için imkânsızdır (Sartre, 2009:322).

Sartre, Kant ve Husserl'in 'Ben'in temellendirilmesi konusunda farklı düşüncelerine rağmen, taranszendenal öznenin temellendirilmesinde fazlasıyla benzer düşündüklerini vurgular. Böylece Sartre, gerçek sorunu, transzendenal özneler arasında deneyimin ötesindeki bağlantı sorunu olarak belirler.

Çünkü gerçekten de benim empirik egom başkasınıkinden daha kesin olmasa da, Husserl, bu egodan radikal bir şekilde ayrı olan ve Kant'ın öznesine benzeyen transzendenal özneyi muhafaza etmiştir. Oysa hiç kimse için şüphe konusu olmayan empirik "ego"lar parelliğini değil, transzendenal özneler parelliğini göstermek gerekirdi. Çünkü gerçekten de başkası, hiçbir zaman benim deneyimim içinde rastlanan empirik kişilik değildir: başkası, bu kişinin doğal olarak gönderdiği transzendenal öznedir (Sartre, 2009:322).

Ayrıca Sartre, başkası ile benim aramdaki farkın, bedenlerimizin dışsallığından değil, içselliğimizden kaynaklandığını belirtir. Dolayısıyla başkası dışarıdan değil, ancak kendi kendisinin içselliğiyle, kendisini nasıl kurmuşsa, yani olduğu haliyle bilinir. Sartre'a göre, bunu Husserl de anladığı için, o, başkasını bir namevcudiyet olarak tanımlar. Husserl'e göre, başkası boş yönelimlerin nesnesidir, başkası ilke olarak kendini reddeder ve kendinden kaçır; şu halde kalan tek gerçek, benim yönelimimin gerçekliğidir. Sonuçta Sartre, Kant ve Husserl ile ilgili değerlendirmesini şöyle ortaya koyar:

Böylece Husserl varlığı bir dizi imlemeye indirmediği için, benim varlığım ile başkasının varlığı arasında kurabildiği yegâne bağlantı bilginin bağlantısıdır; dolayısıyla Kant gibi Husserl de tekbencilikten (*solipsizm*) kurtulamaz (Sartre, 2009:223).

Bu aşamada Sartre, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisinin* ilk cildinde söz konusu soruna getirdiği çözüm, Husserl'in önerdiği çözümden daha ilerdedir, biçiminde ifade eder.

Sartre, Hegel'in öznenin oluşumunda başkası ile ilişkiyi temele koyarak, Husserl gibi solipsizme düşmediğini ifade eder. Ayrıca Hegel'de, başkasının ortaya çıkması dünyanın ve benim empirik "ego"mun oluşumu için mutlaka gerekli olan şey değildir artık; gerekli olan başkasının görünmesi, kendinin bilinci olarak benim bilincimin bizatihi varoluşudur. Sonuçta ben, kendinin bilinci olarak kendi kendisini kavrar. "Ben=Ben" (*moi=moi*) ya da "ben, benim" (*je suis je*) tam da bu durumu ifade eder. Böylece Hegel'de, kendinin bu bilinci kendi kendisiyle salt özdeşliktir; salt kendi için varoluştur. Kendi kendinin kesinliğine sahip olmakla birlikte, hâlâ gerçeklikten yoksundur. Bu kesinlik ancak kendi kendisinin görüldüğü kendi için varoluşu bu bilince bağımsız bir nesne olarak görüldüğü ölçüde gerçek olur. Böylece kendinin bilinci ilk önce bir özne ile bu öznenin kendisi olan ve henüz nesnelleşmemiş bir nesne arasındaki birleştirici bir ilişki gibidir (Sartre, 2009:324). Sartre'a göre Hegel'de dolayım kuran başkasıdır. Bu kurucu dışsallık ilişkisi, kendine nesnellik ve açık varoluş vererek kendini dışsal olarak geçerli kılmaya yönelir. Bir anlamda, ben kendi kendisini başkasının bilincinde açınlar ve kendinde bilinç olur. Başkası da aynı şekilde bunu yapar.

Sartre'a göre, başkası benim kendimle birlikte ortaya çıkar, çünkü kendimin bilinci, her türlü başkasının dışlanmasıyla kendi kendisiyle özdeşir. Böylece ilk olgu bilinçlerin çoğulluğudur ve bu çoğulluk ikili ve karşılıklı bir dışlama ilişkisi formunda gerçekleşir. Bu noktada Sartre, "talep ettiğimiz içsellik temelinde olumsuzlama bağıyla karşı karşıyayız" der. Bilincimi başkasının bilincinden ayıran, dışarıya ait, kendinde hiçbir hiçlik yoktur, ama bizatihi ben olmamdan ötürüdür ki, başkasını dışlarım; başkası, kendi olarak beni dışlayan, ben olarak benim dışladığımdır. Başkası, "ben olmayan"dır, dolayısıyla bir olumsuzluk vasfıyla birlikte, özsel olmayan nesne gibi verilir. Ama bu başkası aynı zamanda da bir kendi bilincidir. Somut, duyulur ve dolaysız varoluş olarak karşılıklı birbirine verili iki ayrı varlık alanı söz konusudur. Dolayısıyla Sartre'a göre, Hegel burada benden başkasına giden tek anlamlı ilişkinin alanını değil, "birinin başkası içinde kendi kendini kavraması" olarak tanımladığı karşılıklı ilişkiyi öne çıkarır (Sartre, 2009:324).

Sartre'a göre, Hegel'in "başkası için varlık" diye adlandırdığı "uğrak" (Moment), kendinin bilincinin gelişmesinin zorunlu evresidir; içselliğe giden yol başkasından

geçer. Ama başkası, bir başka ben, bir benim için nesne-ben olduğu ölçüde ve aynı zamanda, benim benimi yansıttığı, yani onun için nesne olduğum ölçüde beni ilgilendirir. Kendim için, ancak orada, başkasının içinde nesne olmanın bu zorunluluğundan dolayı, varlığımın tanınmasına başkası aracılığıyla erişmek zorunda kalırım. Ama kendi için bilincimin kendi kendisiyle dolaylanması, bir başka bilinci gerektirse de, bilincimin kendi-için varlığı ve dolayısıyla genel olarak varlığı da başkasına bağımlıdır; ben başkasına nasıl görünüyorsam öyleyim, başkası da bana görüldüğü gibidir. Kendimi başkasına kabul ettirmek için, kendi hayatımı tehlikeye atmak zorundayım (Sartre, 2009:325). Böylece Hegel’de, kendi bilincine varan ve kendi bütünlüğünü sürdürecektir olan ben, çevresindeki dünyayı kendi varlığının sürdürülmesinin araçlarına indirger. Dünya onun arzusunun nesnesi haline gelir ve kendi dışındakini olumsuzlayarak kendi varlığını olumlar. Burada nesne ben, kendi bütünlüğünü sağlamak için sadece bir araçtır; asıl amaç, kendinin bilincinin bütünlüğüdür. Bilinç kendi dışındakinin dolayımı yoluyla bu bütünlüğe ulaşır, çünkü zaten kendinin bilinci, “başka-olma’dan-geriye-dönüş” demektir.

Sartre’a göre, Alman idealist geleneğinde özne, başlangıçta, “ben, benim” olarak belirlenir. Ancak bu önerme soyuttur ve hiçbir şey ifade etmez. Öznenin şimdi kendi dışına çıkması, başkasının dolayımına girerek tekrar kendisine dönmesi gerekir. Bu nedenle Hegel, bu “özne-beni” aşmak için efendi-köle diyalektiğine başvurur. Başkasının dolayımından geçen özne, kendini başlangıçtaki soyut özdeşliğinden kurtaracak ve “ben, başkası üzerinden benim” diyecektir. Böylece Hegel’deki öznelerarası karşıtlıkların çatışması, sonunda uzlaşmayla sonuçlanır. Yani kendinin bilincinin hakikati, bilinçler arasında benim başkası ve başkasının de benim tarafımdan kabulü adı altında nesnel bir uzlaşma olarak gerçekleşir. Sartre, “epistemolojik iyimserlik” dediği Hegel’in bu anlayışını eleştirir. Ona göre, varlıktaki bu ontolojik karşıtlık hiçbir zaman epistemolojik bir uzlaşmayla sonuçlanamaz. Dolayısıyla burada Hegel, diyalektik sentez yoluyla başvurduğu bu uzlaşmayla epistemolojik ve ontolojik iyimserliğe düşmüştür. Sartre, Hobbes’un “insan insanın kurdudur” sözüne gönderme yaparak, başkasıyla olan her türlü insan ilişkisinin, hiçbir zaman bitmeyen bu karşıtlık ve çatışma üzerinden temellendiğini vurgular. Onun “başkaları cehennemdir” sözü de başkasıyla ilişkilerdeki söz konusu karşıtlığa ve çatışmaya işaret etme niteliğindedir.

Sartre'a göre, başkası benim için ilk önce nesneyse kendimi başkasında bilemem ve başkasını da gerçek varlığı, yani özneliği içinde kavrayamam. Bu durumda, efendi-köle karşıtlık mücadelesinde bir aldatmaca söz konusudur. Çünkü en sonunda ulaşılan hedef "kendinin tümel bilinci" olacaktır. Sartre, bu noktada Hegel'in karşısına Kierkegaard'ı çıkarır. Buna göre, birey, birey olarak gerçekleşmeyi ister, yoksa "tümel bir yapının nesnel açıklaması" olarak değil, somut varlığının kabul edilmesini talep eder. Bu tümelin içinde kalıba dökülüp eritilen, benim somut ve bireysel varlığımdır. Tikel burada tümelin taşıyıcısı ve temelidir; bu durumda tümel, eğer bireyselin etkisiyle varolmazsa bir anlam taşıyamaz. Hegelci monizm, bilinçlerin ilişkisini tümel bir bilinçaltında bilgi olarak belirler. Oysa bilinçlerin ilişkisinden hiçbir tümel bilgi devşirilemez. Bilincimin varlığı bilgiye indirgenebilir değilse, o zaman kendi varlığımı ve başkalarının varlığını eşdeğer olarak görebileceğim karşılıklı ve tümel bir ilişkiye doğru varlığımı aşkınlaştıramam. Bununla birlikte Hegel'de bilinç, bilinçler çokluğunun dolayımından geçerek bir mutlak bilinç olarak karşımıza çıkar. Oysa herkes kendi kendisinin içselliğinden başlayarak, başkasının varlığını bu içselliğin bizatihi varlığını koşullandıran bir aşkınlık gibi bulmak zorundadır; bu da ilke olarak, bilinçler çokluğunun aşılması gerektirir. Çünkü hiç şüphesiz kendimi bir bütüne doğru aşkınlaştırayabilirim, ama kendimi ve başkasını temaşa etmek üzere bu bütüne yerleştiremem. Böylece Sartre'a göre, Hegel'de hakikat bütünün hakikatidir ve Hegel başkası sorununu bu hakikatin perspektifinden görür. İşte Sartre, Hegel'in ikinci olarak da bu "ontolojik iyimserlik"te yanılgıya düştüğünü belirtir. Çünkü ona göre, tümelin içinde olan tekil unutulmuştur.

Bu eleştirilerle Sartre, nihayet üzerinde düşünülmemiş salt bilinci onu karartan transzendenal özne-benden kurtarmayı başardığını ve kişisel varoluşun 'ben'in kendi kendisine gönderilişinden tamamen farklı olduğunu belirtir (Sartre, 2009:328). Ona göre bilinç, soyut ve doğrulanamaz bir özdeşlik ilişkisi değil, somut ve kendine özgü (*sui generis*) bir varlıktır; mat ve gereksiz egonun mekânı değil, kendiliktir. Bilincin varlığına transzendenal bir düşünümle ulaşılabilir ve bilincin başkasına bağımlı olmayan bir gerçeği vardır. Bilincin varlığı bilgiden bağımsız olduğu için kendi hakikatinden önce varolur. Bilinç bilinmezden önce orada idi. Bilinç, realizmde de olduğu gibi hakikati ölçen varlıktır. Kendinin bilincinin varlığı öyledir ki, kendi varlığında varlığının sorusudur, bu da onun salt içsellik olduğu anlamına gelir. Bilinç,

sürekli olarak daha olacak olduğu bir ‘kendi’ye göndermedir. Bilincin varlığını tanımlayan şey, ne değilse o olmak ve ne ise o olmamak kipindeki varlık olmasıdır.

Sartre’a göre, bu anlamda Hegel, benden başkasına giden tek anlamlı ilişkinin alanında değil, “birinin başkası içinde kendisini kavraması” olarak tanımladığı karşılıklı ilişki içinde yer alır. Efendi-köle diyalektiği tam da bu ilişkiyi ifade eder. Ancak efendi-köle ilişkisi karşılıklı bir ilişki değildir, yalnızca karşılıklılığın kurulmasının gerektiğini ileri sürer. Çünkü baştan beri nesnellik ile yaşam birbiriyle karıştırılır. Hegel’de, başkası bana nesne gibi görünür. Oysaki nesne; başkası içindeki ‘ben’dir. Sartre’a göre Hegel, söz konusu nesnellüğün tanımlamada üç farklı öge saptar:

1) Bu kavrayış kendiyle özdeşliğin soyut uğrağıdır. 2) Bununla birlikte her bir kişi, aynı zamanda da başkasında dış nesne olarak, duyulur ve somut dolaysız varoluş olarak tezahür etme özelliğine sahiptir. 3) Her bir kişi, başkasına karşıt olarak kesinlikle kendi için ve bireyseldir (Sartre, 2009: 329).

Sartre, Hegel’e yönelik olarak yaptığı bu eleştirel değerlendirmelerini, sonunda efendi-köle diyalektiğine bağlar. Buna göre, başkası genel olarak dış şeylere bağlı kalır; bana ve kendi kendisine özsel olmayan gibi görünür. O köle’dir, ben de efendi’yim; başkası için öz olan benim. Köle efendinin gerçekliğidir. Köle böylece efendinin kendisinin bilincini kavrar, onun hakikati olur. Ne var ki bu hakikat, nesnesine uygun bir hakikat değildir. Çünkü Hegel’de başkası nesnedir ve ben kendimi nesne olarak başkasında kavrarım. Oysa bu olumlamalardan biri ötekini yok eder. Başkasındaki nesne olarak kendime görünebilmem için başkasını özne olarak kavramam gerekir. Kendi-için, başkası tarafından kendi-için olarak bilinemezdir. Başkası adı altında kavradığım nesne bana başka bir form olarak görünür; başkası bana görüldüğü gibi kendi için değildir, ben de kendime başkası için olduğum gibi görünmem (Sartre, 2009:331).

Sartre, Hegel’in “başkasının varoluşu, kendim için nesne olabilmemi gerektirir” düşüncesini eleştirir. Ona göre bilincin varlığını tanımlayan şey, ne değilse o olmak ve ne ise o olmamak kipindeki varlık olmasıdır. Bu durumda bilincin varlığı her türlü nesnellüğün radikal bir biçimde dışlanmasıdır. Düşünümsel ikiye ayrılma düzlemi dışında, ben, kendim için nesne olmayan kişiyim, varoluşu kendi için bile nesne formu altında tasarlanması mümkün olmayan kişiyim. Çünkü nesnellik belirtik bir olumsuzlama talep eder; nesne kendimi oldurmadığım şeydir, oysaki ben, kendimi oldurduğum kişiyim (Sartre, 2009:331). Nesne demek, muhtemel olan (*probable*)

demektir. Başkası benim için nesneyse beni ihtimale (*probabilité*) gönderir. Ancak ihtimal yalnızca tasarımlarımızın sonsuzluğa giden uygunluğunda temellenir. Başkası ne bir tasarım, ne bir tasarımlar sistemi ne de tasarımlarımızın zorunlu bir birimi olabilir; öncelikle nesne olamaz. Başkası bizim için, dünyaya ve ben'e ilişkin bilgimizin kurucu etmeni olarak değil, varlığımızı ilgilendirdiği ölçüde bizim için olabilir. Böylelikle varlığın kuruluşunda a priori bir biçimde değil, olgusallığımızın empirik koşulları içinde, somut ve ontik olarak bu varlığı ilgilendirdiği ölçüde varolur (Sartre, 2009:343).

Bununla birlikte, Sartre'da da Hegel'de de başkası ile kurulan ilişki bilinç temelli bir ilişkidir. Ancak Sartre'da farklı olarak, benim, ben-kendim tarafından kavranışımı salt bilinç terimleriyle anlamak gerekir, bilgi terimleriyle değil. Olduğum şeyi, ben'in *ekstatik* bilinç formu altında daha olacak olduğumdan, başkasını, beni işaret eden bir nesne olarak kavrarım. Böylece Sartre'a göre, Hegel'in epistemolojik iyimserliği bir yenilgiyle sonuçlanır; nesne-ben ile özne-ben arasında hiçbir ortak nokta yoktur, kendi(nin) bilinci ile başkasının bilinci arasında olmadığı gibi (Sartre, 2009:332). Sartre'ın Hegel'den hareketle yaptığı bütün bu eleştirel değerlendirmelerden buraya kadar çıkardığı sonuç şudur:

Böylece tekbencilik nihai olarak saf dışı edilmiş görünüyor. Husserl'den Hegel'e geçerek muazzam bir ilerleme kaydettik: öncelikle, başkasını oluşturan olumsuzlama doğrudan, içsel ve karşılıklıdır; sonra, bu olumsuzlama her bilinci varlığının en derin yerinde hedef alıp sarsar; Sorun varlık düzeyinde, tümel ve transzendenal ben düzeyinde ortaya konur; ben, kendi özsel varlığım içinde başkasının özsel varlığına bağımlıyım ve benim kendi-için varlığım ile başkası-için varlığının birbirine karşı çıkarılması bir yana, başkası-için-varlık benim kendim-için varlığımın zorunlu bir koşulu olarak görünür (Sartre, 2009:326).

Bununla birlikte Sartre, Hegel'in efendi-köle diyalektiği ile tekbencililiği aşmaya çalıştığını, ancak bu ontolojik sorunu, her yerde epistemoloji temelli mantıksal saptamalarla formüleştirdiği için aşamadığını belirtir. Hegel'de, nesnesi başkası olan bir "ben" gerçekte varsa, bunun nedeni, nesnesi "ben" olan bir başkasının olmasıdır. Hegel'e göre başkası nesnedir ve ben kendimi nesne olarak başkasında kavrarım. Sartre, Hegel'in bununla, varlığın ölçütünü özne-nesne ilişkisine indirgeyerek bilgi olarak belirlediğini vurgular. Sartre'a göre, sonuçta Hegel, bir "nesne-varlık"a indirgenebilir olmayan bir-başkası-için-varlığın olabileceğini bile düşünmez. Bu nedenle onun diyalektik evreler içinde yüzeye çıkmaya çalışan kendinin tümel bilinci boş bir form olarak kalır. Ayrıca Sartre, Hegel'in kendinin bilincinin eşdeğeri olarak gördüğü ben'in

açıklamasını başaramadığını belirtir. Eğer tekbenciliğin aşılması zorluyorsa, benim başkasıyla ilişkim öncelikle ve temelde varlıktan varlığa bir ilişkidir, yoksa bilgiden bilgiye bir ilişki değil. Sartre bu düşünceye dayanarak, hem genel olarak idealizmi hem de özel olarak Hegel, Kant ve Husserl'i eleştirir. Sonuçta Sartre, “tekbenciliğin çürütülmesi ve başkasının varoluşunun besbelli ve kesin olduğunun gösterilmesi mümkündür” der. Bu da yine, ancak varlıktan varlığa bir ilişki ile mümkündür, yoksa bilgiden bilgiye bir ilişkiyle değil. Böylece Sartre, varlığı bilgiyle ölçen Husserl'in de, bilgi ile varlığı özdeşleştiren Hegel'in de yenilgiye uğradıklarını görmüş olduğunu ifade eder. Ama, öte yandan, Hegel'in bu tartışmanın gerçek düzeyini belirlediğini de unutmamak gerektiğini vurgular.

Bu aşamada Sartre, Hegel'in göz ardı ettiği şeyi, kendi ontolojisine temel oluşturmak bakımından Heidegger'de arar. O, Heidegger'in süregelen söz konusu geleneği aşmanın yolunu gösteren iki zorunluluğu açık bir şekilde ortaya koyduğunu belirtir: ilki, “insan-gerçeklikleri” ilişkisinin bir varlık ilişkisi olması gerekir; ikincisi ise bu ilişkinin, “insan-gerçeklikleri”ni özsel varlıklarında, birbirlerine bağımlı kılması gerekir (Sartre, 2009:334).

Sartre'a göre, Heidegger, insan-gerçekliğinin birçok uğrağını keşfetmiştir. Bu uğraklar, “dünya”, “içinde olmak” ve “varlık”tır; dünyayı, insan-gerçekliğinin olduğu şeyi kendisine duyurmasını sağlayan şey olarak betimlemiştir, “içinde-olma”yı “Befindlichkeit” (bulunma) ve “Verstehen” (anlama) olarak tanımlamıştır, varlık ise insan-gerçekliğinin dünya-içindeki-varlığını kazandığı kiptir. Heidegger bunun *Mit-Sein* olduğunu söyler; yani “...ile-varlık”, “birlikte varlık” (Sartre, 2009:334). Böylece insan-gerçekliğinin varlık özelliği, varlığının başkaları ile olmasıdır. Sartre'a göre, Heidegger'de varlığın özsel yapıları Hegel'deki gibi dışsal ve bütüncül bir bakış açısından kurulmaz. Çünkü Heidegger Descartesçi anlamda *cogitodan* yola çıkmaz, onda insan-gerçekliği, kendi kendisinin insan-gerçekliğidir. Buna göre, başkası sorunu yanlış bir sorundan başka bir şey değildir; başkası, önce dünya üzerinde rastladığım, ama onunla rastlaşmazdan önce de varolduğuma göre, benim kendi varoluşum için kaçınılmaz olmayacak herhangi bir tikel varoluş değildir artık, varlığımın oluşumunda katkıda bulunan merkez-dışı sonuçtur (Sartre, 2009:335).

Sartre’a göre realizm, idealizm, Hegel ve Husserl ile birlikte, bilinçlerarası ilişki türü *için-varlıktı*; başkası, benim için olarak ya da benim onun için oluşum olarak bana görünüyor, beni oluşturuyordu; sorun, aralarında çatışan bilinçlerin karşılıklı olarak tanınmasıydı. Oysa Heidegger’le birlikte, “*birlikte-varlık*”ın bambaşka bir anlamı vardır: benimkinden başka bir insan-gerçekliği dünyanın içinde olmanın sonucu olan bir karşılıklı mücadele ve tanınma ilişkisini göstermez. Bir bilgi de değildir, başkası ile birlikte derinlerde duyumsanan ortak bir varoluştur. Daha çok bu dünyanın keşfedilmesi için bir tür ontolojik dayanışmayı ifade eder (Sartre, 2009:335). Sartre’a göre bunun anlamı, başkasının nesne olmamasıdır. Benimle olan bağlantısı içinde insan-gerçekliği olarak kalır, beni, kendi varlığım içinde belirleyen varlık, onun dünya-içindeki-varlık olarak kavranan salt varlığıdır. Heidegger’de başkasının benim bilincimle kökensel ilişkisi sen ve ben değil, ‘biz’dir. Heidegger’in birlikte-varlığı, bir bireyin başka bir birey karşısındaki açık ve seçik konumu değildir, bilgi değildir, birlikte varoluştur (*coexistence*) (Sartre, 2009:336). Ancak Sartre, “dünya-içinde-olmak, dünyaya musallat olmaktır, onun içinde kasılıp kalmak değildir” diyerek de Heidegger’i eleştirir.

Bu aşamada Sartre, birlikte varoluşun, başkasının varlığını kendi varlığında gerektiren bir varlık olduğu için, başkası sorununun çözümlenmesinde bir işaret olabileceğini belirtir. Ancak insan-gerçekliği dünya-içindeki-varlığının *ekstatik* belirişi içinde bir dünyanın varolmasını mümkün kılsa da, yine de “birlikte-varlığın”ından bir başka insan-gerçekliğinin belirmesine sebep olduğu söylenemez. Sartre’a göre, varlık elbette benim aracılığımla “vardır” (es gibt). Bu yüzden, bir başka insan-gerçekliği de benim aracılığımla “vardır” (*il ya*) mı diyeceğiz? Bu durumda da yeniden tekbenciliğin içine düşeriz. Sartre’a göre, benim varlığımdan hareketle kavranan birlikte-varlığım, ancak benim varlığım içinde temellenen salt bir gereklilik olarak düşünülebilir ve başkasının varoluşunun en küçük kanıtı, benimle başkası arasında en küçük bir köprüyü bile oluşturmaz. Sonuçta ontolojik ve bunun sonucunda a priori bir “birlikte-varlığın” varoluşu, mutlak bir aşkın halinde kendi-için beliren somut bir insan-gerçekliğiyle ontik her türlü bağlantıyı imkânsız kılar (Sartre, 2009:339).

Sartre’a göre, Heideggerci insan-gerçekliği hiç şüphesiz “kendi dışında varolur”. Ama bu varoluş Heidegger’in öğretisinde, tam da ‘kendi’nin tanımıdır. Heidegger her ne kadar idealizmi aşmak için aşkınlığa başvursa da, bu aşkınlığı kendini aldatmaya

yöneliktir. Buna göre Heidegger idealizmden kurtulamaz: deneyimimizin a priori koşullarına ilişkin Kantçı düşünüm bizi ne kadar yalıtırsa, varlığının a priori yapısı olarak kendi dışına doğru kaçış da onu o kadar kesin bir biçimde tecrit eder; nitekim kendi dışına doğru bu kaçışın ulaşılamaz sonunda insan-gerçekliğinin bulunduğu şey, yine kendidir; kendi dışına kaçış yine kendiyeye doğru kaçıştır ve dünya kendinden kendiyeye olan salt mesafe olarak belirir. Sartre'a göre Heidegger'in bu güçlüklerden kurtulmuş gibi görünmesinin nedeni, "kendi-dışında"yı kimi zaman "kendinin-dışında-kendiyeye-doğru" gibi, kimi zaman da "kendinin-dışında-başkasında" gibi almasıdır. Ancak Sartre, bu iki kabulün birbirleriyle kesinlikle bağdaştırılamayacağını belirtir. İnsan-gerçekliği, kendi ekstazlarının bağrında bile tek başınadır. Çünkü başkasının varoluşu olumsal ve indirgenemez bir olgunun yapısına sahiptir. Bunun sonucu olarak *Sein und Zeit*'da her türlü idealizmin ve realizmin ötesine geçmek beyhude olur. Çünkü başkası oluşturulmaz, onunla karşılaşılır (*rencontre*). Sartre, vardığı bu sonucu, "Heidegger'in eleştirel incelemesinden devşireceğimiz bir kazançtır" diye ifade eder. (Sartre, 2009:340).

Ayrıca Sartre, teolojik varlık anlayışını da eleştirir. Ona göre teolojik yaklaşımda tanrı hem ben ve başkasıdır hem de değildir, çünkü bizi yaratmıştır. Sartre buradaki başkasının, her iki yönlü olsa da, bir imgeden ibaret olduğunu savunur. İster biz tanrının başkalığı, ister tanrı bizim başkalığımız olsun, bu yalnızca bir imgedir. Ona göre tanrı, başkasının varoluşunun güvencesi olarak ne zorunlu ne de yeterlidir.

Sartre'a göre, insan gerçekliğimiz eşzamanlı olarak kendi-için ve başkası-için olmayı gerektirir. Başkasının bakışı bir yandan bana mekânsallık kazandırır bir yandan da beni zamansallaştırır. Başkası zamansallaştığı ölçüde beni de kendisiyle zamansallaştırır. Benden kopuşum ve başkasının özgürlüğünün belirişi bir ve aynıdır, bunları ancak birlikte hissedebilir ve yaşayabilirim, biri olmadan öteki de düşünülemez. Sartre bunu, "dünyamı elimden almakla başkaları benim adeta cehennemim olsalar da, başkalarıyla birlikteliğim devam etmek zorundadır" diye ifade eder.

Başkası olgusu yadsınamazdır ve beni yüreğimden vurur. Onu tedirginlikle düşünürüm; onun aracılığıyla, bu dünyada olan ve yine de ancak sezineyebildiğim bir dünyada sürekli olarak tehlikedeyim ve başkası bana, sonradan benimle karşılaşmak için ilk önce oluşturulan bir varlık gibi değil, benimle kökensel bir varlık ilişkisi içinde beliren bir varlık gibi görünür ve bu varlığın olumsuzlanmazlığı ve olgusal zorunluluğu benim kendi bilincimin olumsuzlanmazlığı ve olgusal zorunluluğudur (Sartre 2009:370).

Sartre belirli bir varlığa ilişkin her türlü bilginin temelinin kökensel ilişki olduğunu ve kendi-içinin bu ilişki aracılığıyla ve bizatihi belirişi içinde, olması gerektiği şeyi, daha olacak olduğunu sık sık vurgular. Ona göre, kendi-içinin böylece gerçekleştirdiği olumsuzlama içsel olumsuzlamadır; kendi-için bunu olanca özgürlüğü içinde gerçekleştirir, dahası kendini sonluluk olarak seçtiği ölçüde o bu olumsuzlamadır. Sartre ayrıca olumsuzlamanın kendi-için olmayan varlığa ayrılmaz bir şekilde bağlandığını ve kendi-içinin, kendi varlığı içinde bu varlık-olmayan olarak sorun olduğu ölçüde, kendi varlığı içinde olmadığı nesnenin varlığını kapladığını belirtir. Buna göre, eğer genel olarak bir başkası varsa, benim her şeyden önce başkası olmayan kişi olmam gerekir ve benim tarafımdan benim üzerimde gerçekleştirilen bu olumsuzlama içindedir ki, ben kendimi oldururken başkası da başkası olarak belirir. Bu başkasıyla olan ilişki, Hegel'deki gibi bir benin gelip bilincimize yerleşmesi değildir, benim-kendi oluşumdur. Kendini, kendi-kendisi olmaksızın daha olacak olan, olması gereken bir kendi-için düşünülemez. Yalnızca olduğum kendi-için, olduğunu başkasının reddi formu altında, yani bizzat kendisi olarak, daha olacaktır (Sartre, 2009:379).

Ayrıca Sartre buraya kadar saptadığı ontolojinin temellerini, ben-olmayan (*Non-moi*) üzerinde uygulanan bilgidен hareketle, bu bilgiyi, başkası-için-varlık ve bilinç açısından da yorumlar. Buna göre, kendi-için, kendi-kendisi olarak başkasının varlığını kendi varlığı içinde kuşatır ve başkası olmayan olarak kendi varlığı içinde sorun olduğu sürece onu kuşatır. Ancak bu noktada, kendi-içinin başkasından özgürce kurtulması, kendini sadece başkasından başka olan bir hiçlik gibi seçerek ondan koparması ve bu yolla “kendi-kendi”nin (*soi-meme*) içinde kendisiyle buluşması gerekir. Kendi-içinin varlığı olan bizatihi bu kopuş, bir başkasını var kılar. Bu demek değildir ki, kopuş başkasına varlık kazandırır, sadece ona başka-varlığın ya da “vardır”ın (*il ya*) özsel koşulunu verir. Kendi-için açısından, başkası-olmayan-varlık kipinin (*mode*) bütünüyle hiçlik tarafından taşındığı açıktır. Kendi-için, “yansı-yansıtan”ın hiçleyici kipinde başkası olmayandır; başkası-olmamak asla verili değildir, sürekli bir yeniden doğuş içinde seçilir. Bilincin başkası olmaması, ancak başkası olmayan olarak, kendi-kendisi(nin) bilinci olarak mümkündür. Böylece içsel olumsuzlama, dünyayla mevcudiyet durumunda olduğu gibi, burada da birleştirici bir varlık bağıdır; başkasının her yönden bilinçte mevcut olması ve hatta onu bütünüyle kat etmesi gerekir ki, bilinç tam da hiçbir şey olarak, onu kapana kıştırma tehlikesi taşıyan bu başkasından

kurtulabilsin. Bilinç aniden bir şey olduğunda, kendi-kendisi ile başkası ayrımı da tam bir farksızlaşma içinde kaybolur (Sartre, 2009:380).

Bununla birlikte bilincin, herhangi bir şekilde, buradaki olmayan olarak kendini gerçekleştirmesindeki olumsuz ilişki karşılıklı değildir, düşünülen buradaki kendini “bilinç olmamak” şeklinde gerçekleştirmez. Çünkü gerçekten de kendinelik yapısını korur ve kendi-içinin kendinde olduğunu, kendiliğinden olumsuzlayarak kendini var kıldığı bizatihi bu olumsuzlama içinde, bilince kendinde olarak görünür. Ne var ki, bunun tersine, başkası söz konusu olduğunda, içsel olumsuzlama ilişkisi bir karşılıklılık ilişkisidir. Bilincin daha olmayacak olduğu varlık, bu bilinci daha olmayacak olan bir varlık gibi tanımlar. Çünkü daha öncesinde, kendi karşısında kendi-için olmaktadır. Oysaki bilinç, başkasının belirişi içinde, kendi varlık kipi bağlamında başkasından hiçbir biçimde farklı değildir: bilinç ne ise başkası da odur, kendi-içindir ve bilinçtir, başkasının dışlanmasıyla kendi-kendidir (Sartre, 2009:380).

Sartre’a göre başkası, bilinç için ancak kendisi reddedilen şey olarak varolur. Ama tam da başkası “bizzat-kendi” olduğundan dolayı, benim için ve benim tarafımdan kendisi reddedilen şey olabilmesi ancak ‘beni reddeden şey’ olduğunda mümkündür. Beni hiçbir biçimde kavramayan bir bilinci ne kavrayabilir ne de düşünebilirim. Beni hiçbir şekilde kavramadan ve reddetmeden varolan ve benim-kendimin de düşünebileceğim tek bilinç, benim kendi bilincimdir. Böylece varlığını reddetmek için kabul ettiğim başkası, her şeyden önce benim kendi-için oluşumun, onun için varolduğu kişidir. Nitekim kendimi, o olmamak üzere oluşturduğum kişi, yalnızca onu kendimde olumsuzladığım ölçüde ben olmayan değildir. Ben, tam da kendini ben olmamak için oluşturan bir varlığı olmamak için, kendimi bu varlığı olmamak üzere oluştururum. Ne var ki, bu çifte yadsıma bir anlamda kendi-kendini tahrip eder: nitekim ya kendimi belli bir varlık olmamak için oluştururum ve o zaman bu varlık benim için nesnedir, ben onun açısından nesneliliğimi kaybederim; bu durumda başkası, başka-ben olmaktan, yani ‘ben olma’yı olumsuzlamak suretiyle beni nesne gibi oluşturan özne olmaktan çıkar; ya da bu varlık gerçekten başkasıdır ve kendini ben olmayan olarak oluşturur, ama bu durumda da onun için nesne haline gelirim ve başkası kendine özgü nesneliliğini kaybeder. Böylece başkası kökensel olarak “ben-olmayan-nesne-olmayan”dır. Bu diyalektik ilişkide, sonuçta, olmayı reddettiğim şey, başkasının beni nesne kıldığı şeyin

ben olmasının reddinden başkaca bir şey olamaz ya da ben reddedilen benimi reddederim; kendimi reddedilen benin reddi aracılığıyla, bizzat ben olarak belirlerim; bu reddedilen beni, başkasından ayıran belirişi içinde yabancılaşan-ben olarak ortaya koyarım (Sartre, 2009:381).

Bununla birlikte Sartre, söz konusu özne-ben ile nesne-ben ya da özne-başkası ile nesne-başkasının bilinç ile ilişkisindeki karşılıklı belirlemeye ve olumsuzlamaya yabancılaşma sorununu da dâhil eder. Ancak bu sorun konumuzun sınırlarını aştığı için, onu burada bırakmak zorundayız.

Sartre, başkası-için varlığın ontolojik zeminini oluşturduktan sonra, onu çeşitli fenomenler aracılığıyla daha açık bir şekilde bize göstermeye çalışır. O, Hegel'in, diyalektik bilinç yoluyla başkası ile ilgili vardığı uzlaşmayı, Hegel'den farklı bir biçimde, bazı fenomenlerden hareketle, bitmez tükenmez bir çatışma olarak sürdürür. "Utanç", "bakış" "beden ve aşk" bu fenomenlerden bazılarıdır. Sartre'a göre utanç, kökensel olarak, bir düşünüm fenomeni değildir. Utanç kökensel düşünüş duygusudur. Ayrıca yapısı yönelimseldir, bir şeyin utanç veren yakalanışdır ve bu şey de 'ben'im. Başkasına görüldüğüm halimle, kendimi nesne edinerek kendimden utanç duyarım. Başkasının gördüğü gibi, kendimi tanırım ve kabul ederim.

Sartre bu aşamada, bakışın bize gösterdiği benden başkasına yönelen kökensel ilişkiyi, başkası-için-olmanın varlığının ne olduğunu ele alır. Ona göre, dünya üzerinde başkasını muhtemelen bir insan gibi kavrayışımın atıfta bulunduğu şey, benim onun tarafından görülmüş olma imkânımın devamlılığıdır. Yani beni gören bir özne için, kendini benim tarafımdan görülen nesneye ikame etmesinin devamlı imkânıdır. "Başkası-tarafından-görülen-varlık", "başkasını-görmenin" hakikatidir (Sartre, 2009:349).

Sartre'a göre, kendisi-için-varlık ile başkası arasındaki ilişkiyi olanaklı kılan ilk şey, bakış fenomenidir. Bakış fenomeninde bakılan kendi-için-varlık, başkası için nesne olmakta, aynı şekilde başkasını da kendisine nesne yapmaktadır. Nesne konumuna düşürülmüş kişi, özgürlüğünü de kaybeder. Kişi kendisi için varlık iken, bakış altında kendinde-varlık durumuna düşürülmektedir. Kişi özgürlüğünü yeniden kazanmak için, karşısındaki kişiyi nesne haline getirerek olumsuzluk içindeki halini olumluya

dönüştürür. Karşımdaki de kendi olumsuz durumunu olumluya dönüştürmek için beni nesne yapar. Sonuçta bu durum sonsuz bir kısır döngü haline gelir. Buna göre, başkasının varoluşu olduğum halde, ona sahip olamadığım bu varoluş, iki karşıt tavrı motive edecektir. Sartre başkasıyla ilişkideki bu iki ilksel tavrı şöyle ifade eder:

Başkası bana bakar ve öylelikle de benim varlığımın gizini elinde tutar, benim ne olduğumu bilir; böylece varlığımın derin anlamı benim dışımda, bir namevcudiyet içinde hapsedilmiş olur; başkası bana üstünlük sağlar. Dolayısıyla onu temellendirmeden olduğum kendineden kaçtığım ölçüde, bana dışarıdan kazandırılan bu varlığı olumsuzlamaya kalkışabilirim; yani bu kez ben nesnellik kazandırmak üzere başkasına dönebilirim; çünkü başkasının nesnelleştirilmesi benim başkası için nesnelliğimin yok edicisidir. Ama öte yandan başkası, özgürlük olarak benim kendi-nde varlığımın temeli olduğu ölçüde, özgürlük vasfını ortadan kaldırmaksızın bu özgürlüğü elde etmeye ve sahiplenmeye çalışabilirim; nitekim benim kendimde varlığımın temeli olan bu özgürlüğe tabi olabilseydim kendime göre kendi kendimin temeli olurdu. Başkasının aşkınlığını aşmak, ya da tersine onun aşkınlık vasfını ortadan kaldırmaksızın bu aşkınlığı bende boğmak; başkası karşıısındaki iki ilksel tavrım işte bunlardır (Sartre, 2009:469).

Sartre'a göre başkasıyla somut ilişkilerde çatışma, başkası için varlığın kökensel anlamıdır (Sartre, 2009:470). Bu çatışma perspektifinde, hiçbir zaman bir kendinde-nesneyle tek yönlü bir ilişki söz konusu değildir, her zaman karşılıklı ve hareketli döngüsel bir ilişki söz konusudur. Benim için geçerli olan başkası için de geçerlidir. Ben başkasını köleleştirmeye uğraşırken, başkası da beni köleleştirmeye uğraşır. Başkalarıyla bakış fenomeni üzerinde kurulan ilişki, hiçbir zaman aşılmaz, hatta sadizm ve mazohizm gibi radikal biçimler aldığı anda bile hep devam eder. Burada da yine devamlılığı sağlayan hep çatışma ve çelişkidir. Bununla birlikte her koşulda, başkasının nesne-başkasından özne-başkasına dönüşmesi zorunludur. Çünkü nesne-başkası ne ise o olarak nesnellik düzleminde açığa çıkar, yalnızca kendi kendisine gönderir. Nesne-başkası yalnızca nesnedir. Sartre bu aşamada başkası için varlığı daha ileriye taşıyarak, onu beden fenomeni ile ilişkilendirir. Ona göre, başkasının benim için olduğu bu nesne ve benim başkası için olduğum bu nesne, beden olarak tezahür eder. O halde, benim bedenim nedir? Başkasının bedeni nedir? Sartre'ın bu soruya cevabı şöyledir:

Beden, olumsuzluğumun zorunluluğunun aldığı olumsal form olarak tanımlanabilir. Beden, kendi-içinden başkası değildir; kendi-içinin içindeki bir kendinde değildir, çünkü o zaman her şeyi dondururdu. Beden, kendi-içinin kendi kendisinin temeli olmamasına yol açan olgudur (Sartre, 2009:409).

Sartre'a göre, kendi-için beden, her zaman kendisini hiçleyen, hiçleme yoluyla ötesine geçen ve bizatihi bu öteye geçme içinde kendi-içinde kendi-içini yeniden kavrayan kendindedir. Kendi kendimin temeli olmaksızın kendi kendimin motivasyonu olmamı

sağlayan olgudur; olduğumu, daha olacak olmaksızın hiç olmamı, ama yine de olduğum şeyi daha olacak olduğum ölçüde, onu daha olacak olmaksızın olmamı sağlayan olgudur. Ancak kendimi hiçleyerek ondan kurtulduğum ölçüde o varolur; o benim hiçlediğim şeydir. Ama bu yüzden bu bedeni bir nesne yapmam; çünkü ben durmadan olduğum şeyden kurtulurum. O halde beden, kendi-içinin zorunlu bir özelliğidir. Aynı zamanda, kendi-kendim için olduğum engel olarak da zorunludur. Bu iki zorunluluğun birliğini açıkça kavrarız: kendi-için-varlık, dünyanın ötesine geçmek, yani dünyaya uyum sağlamak ve bu suretle bir dünyayı var kılmaktır (Sartre, 2009:409-429). Ayrıca Sartre şunu da belirtir: bedenimiz “öteden beri ‘beş duyunun mekânı’ olarak adlandırılan şeyden ibaret değildir; bu beden aynı zamanda eylemlerimizin amacı ve aracıdır” (Sartre, 2009:421). Beden, ben olan araçtır. Beden, dünyanın-içindeki-varlığa doğru olgusallığının ötesine geçtiğim ölçüde “dünyanın-ortasında” olma olgusallığımdır (Sartre, 2009:466). Bu anlamda Sartre, ruh-beden ayırımına dair özellikle Descartesçi klasik anlayışı, yani “beden ruhun aracıdır”, “ruh sonsuz beden sonludur” anlayışını ve bedenin salt bir duyum aracı olduğu anlayışını reddeder. Bunun ötesinde Sartre, bedeni bir bilinç olarak düşünür. Bilinç bedeni ancak bilinç olarak verebilir; bilinç bedenden başka bir şey değildir. Böylece benim bedenim, bilincimin bilinçli bir yapısı olur (Sartre, 2009: 432). Bilinç bir bedene sahip olmayı hiç bırakmaz (Sartre, 2009: 442). Husserl’in “bilinç her zaman bir şeyin bilincidir” belirlemesine benzer bir belirlemedir bu. Böylece Sartre, bedenin şeylerle ilişkisini nesnel bir ilişki, bilincin bedenle ilişkisini de varoluşsal bir ilişki olarak belirler.

Sartre’ın buraya kadar, ontolojik açıdan bedenle ilgili betimledikleri, “bedenin benim için anlamına” yönelikti. Sartre’da “başkası için bedenin anlamı”na gelince, beden aynı zamanda başkası için de varolur. Başkası için varolan bedenin ontolojik yapısı, benim olgusallığıma atıfta bulunan olarak aşılmış aşkınlığın olgusallığıdır. Karşılaştığım şey olarak başkasının bedeni, olumlu ve zorunlu duyusal biçimiyle birlikte, benim-için-nesne olarak açığa çıkmaktadır. Başkası-için-nesne olmak ya da beden olmak; bu iki ontolojik kiplik kendi-içinin başkası-için-varlığının eşdeğer ifadeleridir.

Bununla birlikte Sartre’a göre beden, aşılmış-aşkınlığın olgusallığı olduğundan, her zaman kendi-kendisinin-ötesini-işaret-eden-bedendir; hem mekânın içinde, hem de zamanın içinde bir durumdur ve bu da nesneye dair özgürlüktür. Gördüğümüz şey

daima bir bedenden fazlasıdır, çünkü zaman ve uzayda onu aşarız. Sonuçta başkasının bedeni her zaman “bedenden-de-fazla-beden”dir, çünkü başkası bana aracısız olarak ve tümüyle kendi olgusallığının sürekli ötesine geçilmesi içinde verilir. Ama bu öteye geçme edimi, bana öznellik olarak değil, onun, ister organizma olarak, ister karakter ya da araç olarak bana verili olan nesnel olgusudur. Başkasının bedenini onun nesnelliğiyle karıştırmamak gerekir. Başkasının nesnelliği onun aşılmış olarak aşkınlığıdır. Beden bu aşkınlığın olgusallığıdır. Ama başkasının bedenliliği ve nesnelliği kesin bir biçimde birbirinden ayrılmazdır (Sartre, 2009:457).

Sonuçta kendisi için varlığın başkası ile olan bağlantısında beden, temel bir fenomen olarak ortaya çıkar. Bedenin üç ontolojik boyutu vardır: ilki yaşadığım beden; ikincisi başkası tarafından bilinen ve yararlanılan beden; üçüncüsü de başkası tarafından bilinen varlığına başvurmakla yaşadığım beden. Bu üçüncüsünde, benim başkası için olan olmam gibi, başkası da bana kendisi için nesne olduğum özne olarak açılır. Başka deyişle, bir başkası için bir nesne olduğumuz sürece, o bizim için bir öznedir ve bir başkası tarafından bir beden olarak bilinen kendimiz için var oluruz (Sartre, 2009:457).

Buraya kadar Sartre’ın beden ile ilgili düşüncelerini özetlersek, bu başkası ile ilişkimizi betimlemekten ibarettir. Bu ilişki, yukarıda belirtilen, bedenimizin üç varlık boyutunu açıklığa çıkardı. Başkasının bedeniyle benim bedenim arasındaki ilişkiyi anlamak, benim başkasıyla kökensel ilişkiyi anlamak için esas öneme sahip olduğundan, beden yapısının bilinmesi, varlığımın başkasının varlığıyla kuracağı her türlü tikel ilişkinin incelenmesi için şarttır. Nitekim bu ilişkiler her iki yönden de olgusallığı, yani beden olarak dünyanın ortasındaki varoluşumuzu varsayar. Beden, başkasıyla aramdaki ilişkilerin aracı ve nedeni değildir. Ne var ki beden, bu ilişkilerin anlamlılığını oluşturur, onların sınırını belirler; ben başkasının aşılması-aşkınlığını belirli bir durumdaki beden olarak kavrarım ve kendimi de belirli bir durumdaki beden olarak başkası lehine yabancılaşmamın içinde duyumsarım (Sartre, 2009:467).

Böylece Sartre, başkasıyla aynı dünya içinde yer alan kendi-içinin kurduğu bu varoluşsal ikili ilişkileri, fenomenolojik bir belirtikleştirme yoluyla betimler.

3. BÖLÜM

HEIDEGGER VE SARTRE'DA VAROLUŞ-ÖZ İLİŞKİSİ AÇISINDAN HÜMANİZM SORUNU

3.1. SARTRE'DA VAROLUŞ VE ÖZ

Varoluşçu felsefeyi genel olarak, Sokrates'den 20. yüzyıl'a kadar geniş bir yelpazede ele almak mümkündür. Ancak kendisinden sonraki dönemleri en fazla etkilemesi bakımından ele aldığımızda, varoluşçu felsefe, sistematik olarak, ilkin, 19. yüzyılda Søren Kierkegaard'un düşünceleriyle ortaya konmuştur. Başlangıçta dinsel temellere dayalı olan bu felsefe, Heidegger ve Sartre'la birlikte 20. yüzyılda ateizm temelli bir çizgide bugünkü şeklini almıştır. Sartre'ın varoluşçuluğu hümanist bir temeldedir, dolayısıyla merkezde hep insan eylemi ve yaşamı vardır. Onda yaşama dair varoluş, doğmakla ölmek arasında hep ileriye yönelik olarak gerçekleşir. Sartre insan varoluşunu ele alırken her türlü dışsal belirlemeyi ikincil, buna karşın, insanın kendisini hep birincil belirleyen olarak düşünür. Onun varoluşçu felsefesi din, ahlak ve tanrı da dâhil, önsel ya da dışsal belirleme olan her türlü ilkeyi, değeri ve kuralı reddeder. Böylece Sartre, kendi varoluşçu felsefesini oluşturmada, temelde, dolaylı etkileri bir kenara koyarsak, tek yetkin kişinin kendi kendisi olduğunu, kişinin kendini yaratmada özgür olduğunu savunur. Kendini yaratma ise, Sartre'ın varoluş felsefesindeki önemli bir başka kavramı, özgürlük kavramını ele almayı gerektirir. Özgürlük, tam da her türlü determinizmi reddettiği için mutlak ve mutlak olduğu için de bilinç kavramı ile özdeşdir. Bilinç ise Sartre ontolojisinde varlığa içkin olduğu için, varlık, bilinç, özgürlük ve hiçlikle birlikte onun ontolojisinin hücrelerini oluşturur. Sartre'da bilinçli bir varlık olarak insan, kendi için varlık kategorisinde görünmektedir. Ancak aynı zamanda bu varlık tarzında insanın özgürlüğü onun eksikliği olarak karşımıza çıkar. Sonuçta Sartre'ın özgürlük üzerine olan ontolojisi ise kendisini varoluşçu bir hümanizm olarak somutlaştırır.

Ancak hemen belirtmeliyiz ki, Sartre'ın hümanist varoluşçuluğuna eleştiriler de söz konusudur. Onun kullandığı bulantı, hiçlik gibi kavramlardan dolayı, onu pesimist olarak düşünüp, aynı zamanda ant-hümanist olarak değerlendirenler de olmuştur. Eleştiriler ayrıca, onun kendi varoluş felsefesinde başvurduğu kavramları, hep tek tek

bireyler aracılığıyla işleyip, toplumsal olanı göz ardı ettiği şeklindedir. Bununla birlikte şu eleştiriler de söz konusudur: Sartre felsefesi çelişik ve tutarsız bir felsefedir; bir çeşit eklektizm ya da yamalı bohçadır; sistem değildir. Çünkü o, felsefesinde idealizmi eleştirmesine rağmen öznel idealizme düşmüştür, hem diyalektiği içine almış hem de ona karşı çıkmıştır. O, felsefesinde bir yandan Hegel'in, Husserl'in ve Heidegger'in düşüncelerini barındırır, öte yandan onlara karşı çıkar (Sartre, 2010:15).

Sartre, bütün bunların yanı sıra daha birçok eleştiriye yanıt vermek amacıyla "Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir"(1946) adlı metni yazar. O, bu metinde "varoluşçuluk nedir?" diye sorar ve öncelikle iki çeşit varoluşçu öğreti olduğunu belirtir. Ona göre, ilk öğretiyi Hıristiyan varoluşçular olan K. Jaspers ve G. Marcel; ikinci öğretiyi ise, ateist varoluşçular olarak, Heidegger ve kendisi temsil etmektedir. Sartre'a göre, bu iki öğretiyi birleştiren ortak yan, her ikisinin de şu düşünceyi benimsemiş olmalarıdır:

Varoluş özden önce gelir. İsterseniz buna, öznellikten hareket etmek gerekir de diyebilirsiniz (Sartre, 2010:37).

Peki, Sartre'da "varoluş özden önce gelir" ne demektir? Sartre bu soruya yönelik cevap arayışında, Ortaçağ, 17. yüzyıl ve 18. yüzyıl felsefelerinden hareket eder. Buna göre Sartre, Ortaçağ'dan 17. yüzyıla kadar tanrı ve insan kavramları birlikte ele alındığında, tanrıya hep bir öncelik ve üstünlük verilirken, 18. yüzyıl felsefesinde tersi bir durumun söz konusu olduğunu belirtir. Sartre, 18. yüzyılın felsefi ateizminde artık tanrı kavramının düşünceyi belirlememesine rağmen "öz varoluştan önce gelir" postülasının Kant'a kadar korunduğunu ileri sürer. Kant insan doğasından hareket ederek -ki ona göre bu "insan doğası" akıldır ve herkeste de aynıdır- evrensel insan tanımını yapar. Bu insan tanımına göre orman insanıyla burjuva insanı aynı akla, aynı öze sahip olduğu için onların doğası da aynıdır. Demek ki, burada dahi, insanın özü, doğada karşılaştığımız tarihsel varoluştan ve her şeyden öncedir.

Sartre, bu düşünceye göre, öz-varoluş ilişkisinde özü belirleyenin tanrı olduğunu, varoluşun da buna göre belirlendiğini, ancak tanrının devreden çıkarılmasıyla birlikte, özün varoluşu belirlediği düşüncesinin artık tutarsız ve anlamsız kaldığını belirtir. Sartre'ın ateist varoluşçuluğuna göre, eğer tanrı yoksa hiç olmazsa "varoluşu özden önce gelen" bir varlık vardır. Bu varlık insandır. Heidegger'in deyişiyle "insan gerçekliği"dir. O halde "varoluş, özden önce gelir" demek şu demektir: ilkin insan

vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır (Sartre, 2010:39).

Böylece Sartre'ın varoluşçu insan kavrayışında, insan varolmadan önce belirlenemez, tanımlanamaz; insan hiçbir şey değildir. Eğer insan, varoluşçuların gördüğü gibi tanımlanamaz ise, bunun nedeni onun başlangıçta hiçbir şey olduğudur. Bir zaman o hiçbir şey olmayacaktır, ondan sonra kendisini ne yaparsa o olacaktır. İnsan sadece vardır; varolmadan önce önsel olarak bir öze, değere, ilkeye sahip değildir. İnsan bir tasarım olarak yaratılmamıştır, ancak sonradan kendini ne yapmak isterse, tasarlayıp olmak istediği olacaktır. İnsanda, ama yalnız insanda, varoluş özden önce gelir. İnsanın varoluşundan önce bir özü, bir doğası yoktur. İnsan özünü kendisi yaratan tek varlıktır.

Sartre'ın öz varoluşu belirler postülasını ters çevirmesi, aynı zamanda ona yeni bir ontolojik temel kurmasını da zorunlu hale getirir. Bu yeni ontolojik temel onun varlık anlayışında bulunur. Onun yukarıda ifade edilen varlık anlayışında, 'kendinde-varlık' ile 'kendisi-için-varlık' ayrımı, aynı zamanda ters çevrilen yeni postülanın ontolojik açıdan temellendirilmesi için yapılmış ayrımdır. Buna göre kendinde varlık nesnel dünyasını temsil ederken, kendisi-için varlık insan dünyasını, insanı ifade etmektedir. Çünkü kendinde-varlık 'ne ise odur', tamlıktır, doluluktur; kendisi-için-varlık ise 'ne değilse odur', eksiklidir. Onun eksikliği özgürlüktür. Kendisi-için varlık, kendisinde kendi varlığının eksikliği olan varlıktır. O, henüz olmadığı şey olacak olandır.

Sartre, Dostoyevsky'nin "tanrı olmasaydı her şey mübah olurdu" sözünü onaylayarak, bu sözü varoluşçuluğun hareket noktası olarak belirler. Onun bununla söylemek istediği, bir insan doğasında, a priori hiçbir ilkenin, değerinin veya determinizmin olmadığıdır. Dolayısıyla insan özgürdür, özgürlüğe mahkûmdur (Sartre, 2002:110). Mahkûmdur, çünkü dünyaya kendisini fırlatılmış olarak bulur ve bundan sonra yaptığı her şeyden kendisi sorumludur. Sartre'a göre, hiçbir genel ahlak kuralı neyi nasıl yapacağınızı size buyurmaz. İnsan, özgürce eylediği eylemlerinden kendisi sorumludur.

Sartre, varoluşçuluğun insanı asla kendinde bir amaç olarak görmediğini, çünkü insanın bu aşamada "daha bir şey olmadığını" belirtir. Dolayısıyla böyle bir insanda hümanizm de söz konusu değildir. Fakat Sartre hümanizm sözcüğünün başka bir anlamını savunur. Buna göre insan her zaman kendisinin dışındadır. İnsan, kendisini kendisinin ötesine

fırlatarak ve orada kaybederek, kendini aşarak kendisini vareder. İnsan kendi kendisini aşarak içerisinde bulunduğu dünyasındaki ilişkileri kavradığı için, kendi aşkınlığının merkezindedir. Yani, insan evreninin, insani özelliğin dışında bir evren yoktur. Sartre, aşkınlığın öznelikle olan bu ilişkisine, “işte buna varoluşçu hümanizm” diyoruz, der. O bu düşüncesini, “çünkü biz insana kendisinin dışında hiçbir yasa koyucunun olmadığını hatırlatıyoruz; bu şekilde terk edilmiş olduğundan, kendisini belirlemesi gerekenin yine kendisi olduğunu söylüyoruz; çünkü insanın kendisini gerçek anlamda insan olarak gerçekleştirebilmesinin ancak, hep ileriye, geleceğe yönelik bir özgürlükle mümkün olacağını hatırlatıyoruz” diyerek destekler (Sartre, 2002:132). Sartre’ın burada anlatmak istediği şey şudur: bir şey kendi kendisine değer olmuş değildir ya da insanın dışında belirlenmiş değildir. Tanrısız ve yasasız bir dünyada, tanrı da yasa da insandır. İnsan olanaklı olan projesiyle, mümkün seçimleriyle, kural koyan ve değer yaratan, kendisini tanrı yapmak isteyen varlıktır.

3.2. HEIDEGGER’DE VAROLUŞ VE ÖZ

Bu çalışmanın ilk bölümünde ele alınan Heidegger’in varlık anlayışından hareketle, onun varoluş felsefesiyle bağlantısı hakkında şunları ifade etmek mümkündür: Öncelikle Heidegger, metafizik felsefe tarihi boyunca ihmal edilen varlık sorusu üzerinde durur ve bu sorudan hareketle varlık ile varolan arasında ontolojik bir ayrım (*ontologische Differenz*) yapar. Buna göre varlık bir varolan gibi ele alınamaz. Heidegger, varlığın unutulmuşluğunun temelinde, varlık ile varolan arasındaki ayrımın yapılmamasını, geleneksel felsefenin ikili mantık tarafından sınırlandırılmasını ve buna bağlı olarak özne nesne ikililiğine dayalı epistemolojik kavrayışı görür. Ona göre, bu mantık, insanın özünü değişmez birtakım sınırlar içinde tanımlayarak, onu hapsederek ya da varoluşunu bu öze (*essence*) dayandırarak metafizik geleneğin başlatıcısı ve taşıyıcısı olagelmıştır. *Essentia* (öz) ve *existentia* (varoluş) ilişkisini temel alan metafizik düşünce, varlığın anlamını sorduğu her yerde, varlık ile varolan ayrımını yapmadığı, varlık yerine varolana yöneldiği için varlık unutulmuştur. Bu nedenle Heidegger, varlığın unutulduğu başlangıca dönerek, metafizik-ontoloji tarihini *Destraktiona* uğratıp varlığı fenomenolojik bir yöntemle yeniden ele alır.

Heidegger'in metafizik düşünce geleneği içinde eleştirdiği dönemlerden biri de, Skolastik felsefenin varlık anlayışıdır. Skolastik felsefe öz varoluş ayırımına dayalıydı. Fakat bu düşünce sisteminin varoluştan anladığı, tanrıdan bir kum taneciğine kadar her varolanın gerçekliğidir (*Wirklichkeit*). Oysa Heidegger'in varoluştan kastettiği yalnızca ve yalnızca insan varlığıdır. İnsanın varoluşu, onu bütün öteki varolanlardan ayıran temel özelliğidir. Heidegger'e göre varlık, sabit değişmez kavramsal sınırlar içinde, mevcut-olan olarak ele alınamaz; tersine varlık, varoluşunun zaman içindeki anlamına uygun bir hakikatle, yeniden sorgulanıp, ait olduğu anlamına kavuşturulmalıdır.

Dünya-içinde-varolma bir eksistensiye olduğundan, asla mevcut (*nie vorhanden*) olan cinsinden değildir ve hep fiili *Dasein*'in, yani bulunuşun (*Befindlichkeit*) bir hali olarak vardır (Heidegger, 2008:200).

Heidegger, metafizik düşünce geleneği içinde düşünenlerin, bu geleneğin başlangıcından tamamlanışına kadar, varolan ile varlık ayırımını yapmadıkları için varlığın unutulduğunu, buna bağlı olarak da, varolanların öz ve varoluş ayırımına göre düşünüldüğünü belirtir. O, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) adlı eserinde bu konuyu ayrıntılı bir biçimde ele alır. Burada Heidegger, Aristoteles'in ontolojisini/metafiziğini devralan Ortaçağ Skolastik düşünce sisteminin kendi ontolojisini, Aristoteles'in *ousia* kavramından hareketle *essentia* (öz) ve *existentia* (varoluş) olarak belirlediğini ifade eder. Ayrıca Heidegger, Ortaçağ'ın mirasını devralan Descartes'in, bu ontolojik temeli aynı zamanda Modern Çağ düşüncesinin de temeli haline getirdiğini ekler. Yani, Aristoteles'in temelini *ousia* kavramı üzerine kurduğu, *metaphysica generalis* ve *metaphysica specialis* olarak ele aldığı varolanlara ilişkin ilk ilke ve nedenlerin bilgisi, önce Ortaçağ sonra da Modern Çağ felsefesi tarafından devralınır. Heidegger'in yorumuna göre, Antik dönemin temel kitabı olan *Metafizik*'te Aristoteles, *metaphysica generalis* yani "varolanı varolan olarak" ele alan disiplin ve *metaphysica specialis* yani rasyonel bilimleri konu edinen disiplin şeklinde metafiziğe ilişkin bir şema ortaya koyar. Daha sonra bu şema, Ortaçağ filozofları olan Thomas Aquinas (1225-1274), Duns Scotus (1265-1308) ve F.Suarez (1548-1617) tarafından Ortaçağ ontolojisi olarak sistematik bir hale getirilir. Descartes, Modern felsefe üzerinde büyük etkisi olan ve söz konusu şemaya son biçimini veren, geç Skolastik dönem filozofu olan Suarez'in terminolojisini neredeyse bütün felsefesinde, metafizik olarak değil de, ontoloji adı altında kullanır. Daha sonraları Hegel'in yanı sıra Kant, *Saf Aklın*

Eleştirisinde bu ontolojik şemayı olduğu gibi ama daha da ayrıntılı bir biçimde felsefesinin merkezi problemi olarak ele alır (Heidegger, 1982:80). Heidegger de bu metafizik düşünce sisteminin tarihsel ana yolunu izler, her bir filozofla ayrı ayrı hesaplaşarak kendi temel ontolojini ortaya çıkarır. Burada Heidegger'in eleştirilerinin temel dayanağı yine, metafizik düşünce geleneğinin ontolojik farkı göz ardı etmesinden dolayı, ortaya çıkan öz varoluş ilişkisi sorunu olmuştur. Heidegger terminolojisinde öz, ne Aristoteles'in *ousia* kavramına, ne buna bağlı olarak ortaya çıkan Ortaçağ Skolastik düşünce sistemine ne de bu dönemden sonra ortaya çıkan Modern felsefe düşünce geleneğine karşılık gelmektedir. Heidegger, bütün bu metafizik düşünce geleneğini eleştirerek, varoluş ve öz kavramlarını, Aristoteles'in *ousia* kavramından farklı bir biçimde, ne Ortaçağ ontolojisindeki gibi varolanlar arasındaki bir üstünlük ilişkisi içersinde ne de Sartre'daki gibi bir öncelik sonralık ilişkisi içersinde ele alır.

Heidegger'de temel mesele varlık meselesidir, yoksa bir öz-görünüş meselesi değildir. O, varlığı fenomenolojik yöntemle ele aldığı için, onda *essentia-existentia* ayrımı üzerinden bir kavrayış söz konusu değildir. Heidegger terminolojisinde öz varoluşun zaten kendisidir, birbirinden ayrı düşünülemez. Öz varoluşun gerçekleşmesi, varoluş da özün gerçekleşmesi demektir. İki kavramın birbirine karşı bir üstünlüğü veya önceliği ve sonralığı yoktur. Heidegger, bu düşüncelerini en kısa şekilde şöyle ifade eder:

Dasein'in 'özü' kendi varoluşunda bulunur (*Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz*) (Heidegger, 1976a:42).

İlk bölümde ele aldığımız Heidegger'in varlık anlayışı, onun bu sözüyle birlikte düşünüldüğünde, Heidegger'de varoluşun anlamı Sartre'in varoluşçuluğundan tamamen farklıdır. Heidegger'in temel ontolojisinde Sartre'daki gibi varoluş-öz düalitesine dayalı bir ayrım söz konusu değildir. Bu anlamda *Dasein* zaten varoluş demektir. *Dasein* varoluşunu varoluşsal olarak anlar. *Dasein*'in varoluşunun özü onun hakikatidir. Varlığın hakikati, hakikatin varlığı olan "*a-letheia*"dır. En asli anlamda hakikat, *Dasein*'in açılmışlığıdır (*Erschlossenheit*); gizli, örtük olanın ifşa edilmesidir.

Dolayısıyla Heidegger düşüncesinde mesele doğrudan bir varoluş meselesi değildir. Onun temel meselesi, hep varlığın hakikati meselesidir. Heidegger bunu bir dipnotta şöyle ifade eder: "Demek ki, burada varoluş felsefesi yapmıyoruz" (Heidegger,1976a:13). Heidegger'in varlığı ele alışındaki hareket noktası, kuşkusuz ki,

varlığın varoluşudur. O, varolanın varlığını varoluş yönüyle inceler. *Dasein*'in varlığı kendi varoluşsal yapısından anlaşılır. Ancak varoluş ile *Dasein* aynı şey değildir. Çünkü *Dasein* bir varolandır. Varoluş ise bir varlık tarzıdır. *Dasein*'in varlık tarzı varoluştur. Yani *Dasein* öyle bir varolandır ki, onun “var” olması varoluşsaldır.

Heidegger'e göre, ontolojik açıdan *Dasein*, bizatihi kendi varlığını kendi varlığı içinde kendine mesele edinen, hep kendi imkânı olarak vardır. Onun bu ontolojik yapısı mevcut olan varolanlardan, kendi varlığına ne kayıtlı ne de kayıtsız olan varolanlardan, farklıdır. *Dasein* öteki varolanlardan ayrılarak, otantik olmama durumundan kurtulup, kendisi olmaya başladığı otantik varoluşunu ortaya koyar. Heidegger varlığın varoluşsal anlamını, *Dasein*'in temel yapısından hareketle anlamaya çalışır. O, *Dasein*'in iki özelliğinin olduğunu belirler: ilki, o varolan olarak hep kendisine yönelen varolandır, hep kendisidir. İkinci olarak, söz konusu varolanın kendisine mesele ettiği şey hep varlıktır. Heidegger, *Dasein*'in bu özelliklerinden hareketle *existentia* ve *essentia* kavramlarının ayrımının anlamını şöyle ifade eder:

Söz konusu varolanın ‘özü’ onun bir-şey-için-olmasında bulunur (ne ise o olarak var olması ‘gereken’ yazgı). Bu varolanın neliği (*essentia*), tabii bunun hakkında konuşmak mümkünse eğer, kendi varlığından (*existentia*) hareketle kavranılmalıdır. Ontolojik ödev, tam da bu varolanın varlığı için varoluş ismini seçtiğimizde bunun geleneksel *existentia kavramının* ontolojik anlamına sahip olmadığı ve sahip olmayacağını göstermektir. Geleneksel anlamda *existentia*, ontolojik olarak mevcut-olma gibisinden bir anlama sahiptir ki, böyle bir varlık minvali (*Seinsart*), *Dasein*'in niteliğindeki söz konusu varolana özsel olarak uygun değildir. Bir karışıklığı önlemek amacıyla her zaman *existentia* ismi için yorumsayıcı bir ifade olan ‘mevcut-oluş’u kullanacağız, bir varlık belirlenimi olarak varoluşu ise sadece *Dasein*'a tahsis edeceğiz (Heidegger, 2008:44).

Heidegger, varlığın anlamını “özne”, “ben” “düalite” “zihin” ya da “bilinç” gibi tümel soyut kavramlardan hareketle açıklamaz, varoluştan hareketle açıklar. O, somut tek insandan hareketle, varoluşsal kaygıyla varlığa ulaşmak için bir kapı aralar. Ona göre, insanı kuşatan her şey ve insanın kendisi tek varlıktır. Üzerine konuştuğumuz, düşündüğümüz, karşısında şu ya da bu biçimde davrandığımız her şeyin yanı sıra, bizzat bizim olduğumuz şey ve o şeyi oluş tarzımız da tek varlık olarak varolandır. Bu amaçla Heidegger, insandan söz ederken genel tür olarak insan anlaşılmasın diye, insan yerine *Dasein* kavramını kullanır. *Dasein* genel bir insan tasarımı değildir. Dünya içine fırlatılmış her bir *Dasein*'in ayrı ayrı bir varoluş dünyası vardır. Her birimiz tek tek *Dasein*iz, çünkü her birimizin ayrı ayrı dünyası ve bu dünya içinde varoluşu söz konusudur. *Dasein*'in dünya içindeki ontolojik eksistensiyal yapıları, onun

hergünlüğü içinde herkesle birlikte oluşuyla, onun varoluşsal karakterini ortaya koyar. Heidegger ontolojik bir soru olan “*Dasein* kimdir?” sorusuna, “*Dasein* hep ben kendim olandır”, “varlık hep benim kendiminkidir” biçiminde yanıtlar (Heidegger, 2008:120).

Heidegger’e göre varoluş sorusu, daima sadece varolmak yoluyla varlığa rehberlik eden ve onun özüne yönelik varoluşa dair (*existenziellen*) bir anlayış ortaya koyar. Varoluşa ilişkin soru *Dasein*’ın ontik meselesidir. Bu yüzden söz konusu soru sorulduğunda, varoluşun ontolojik yapısının teorik açıdan şeffaflaştırılmasına (*Durchsichtigkeit*) gerek yoktur. Çünkü bu, varoluşu meydana getiren yapıların açıklanmasını hedefleyen bir sorudur. Heidegger, bu yapıların oluşturduğu bağlantıların tümüne eksistensiyalite der. Eksistensiyaliteye ilişkin anlama karakteri ise, varoluşa-dair (*existenziellen*) anlama karakterinde değil, eksistensiyal (*existenziellen*) anlama karakterinde olacaktır. *Dasein*’ı varoluş belirlediğine göre, *Dasein*’ın ontolojik analitiği için öncelikle hep eksistensiyaliteye ilişkin bir önceleyici bakış yönelimi gerekir (Heidegger, 2008:13).

Heidegger’e göre, varlık karakterlerinin iki temel imkânı eksistensiyaller ve kategoriler’dir. Bunlara karşılık gelen varolanlar, birbirinden farklı bir şekilde sorgulamayı gerektirirler. Çünkü varolanlar ya birer “kim”, varoluş ya da birer “ne” dir. Yani en geniş anlamda mevcut olmadır (*Vorhandenheit im weitesten Sinne*). *Dasein*’ın analizinden yararlanılarak açığa çıkarılan her şey, hikâye edilmeden, *Dasein*’ın varoluş yapısı perspektifinden hareketle elde edilmiş olur. Onlar eksistensiyaliteden hareketle belirlendikleri için, Heidegger *Dasein*’ın söz konusu karakterlerine eksistensiyeller der. Bunlar *Dasein* olarak varolmayan varolanlara özgü varlık belirlenimlerinden -ki onlar kategorilerdir- kesin biçimde ayırt edilmelidir (Heidegger, 2008:47).

Heidegger *Dasein*’ı *essentia-existentia* ayırımına dayalı olarak değil, *Existenz* olarak düşünür ve sorgular. *Existenz* teriminin asıl kök anlamı, “dışta duran”, “açığa çıkan”, “ortaya çıkan” ve “kendinde yükselen”dir. Böyle bir varoluşu ancak *Dasein* sergiler. Çünkü yalnız *Dasein*, kendi varlığından kendi varoluşunu açığa çıkaran varlıktır. “*Dasein*’ın ‘özü’ kendi varoluşunda bulunur” (Heidegger, 1976a:42). Bunun anlamı, *Dasein* töz ya da özne gibisinden bir mevcut olma değildir. Çünkü mevcut olma, *Dasein* ölçüsünde düşünülemeyecek (*nicht-daseinsmäßigen*) varolanların varlık tarzıdır (Heidegger, 1976a:115).

Ayrıca Heidegger, *Sein und Zeit*'da geçen *Existenz* kavramına yapılan eleştirilere de yanıt verir. Eleştirilerde *Sein und Zeit*'da her felsefe sorununun dönüp dolaşıp *Existenz*'e dayandığı söylenir. Fakat Heidegger'e göre, burada *Existenz*, *ego cogitonun* gerçekleşmesi değildir. (Heidegger, 1976b:343). Birbiriyle ve birbirleri için etkinlikte bulunan ve bu nedenle kendilerini bulan öznelere gerçekliği de değildir o. “*Ek-sistenz*”, her *existentia* ve *existence* ile temel zıtlığı içinde, varlığın yakınlığında *ekstatik* barınmadır. O muhafızlıktır, başka deyişle varlığa kulak kesilmektir (Heidegger, 2002:71).

Heidegger terminolojisinde varoluş şunu imlemektedir: *Dasein* bir anlamsal varlık olanağı olarak varolur ve bu varlık içinde kendini kendi varlığı olarak söz konusu eder. Heidegger, *Dasein*'in ontolojik imkân dâhilindeki varlıkla olan her türlü ilişkisine, onu temelden ilgilendiren içinde bulunduğu her türlü olmaklığındaki varlığına “varoluş” (*Existenz*) der. *Dasein*, daima kendi varoluşundan hareketle, kendine özgü olan bizatihi kendi olmak ya da olmamak imkânıyla kendini anlar (Heidegger, 2008:12). *Dasein*, kendi varoluş olanaklarını doğum ile ölüm arasında gerçekleştiren varlıktır. *Dasein*, kendi ontikliğinde ontolojik varolmayı açabilen ve varolmanın anlamını olanaklı kılan varlıktır. Bu anlamda *Dasein*, insan varlığı değil; insan olma olanağıdır. İnsan, olanaklarını gerçekleştirebilir veya gerçekleştiremeyebilir ama o hep bir olanaklar (*Möglichkeiten*) varlığıdır. İnsan olmuş bitmiş bir şey değil, bu olanaklara bağlı olarak kendi kendisini kuran bir projedir. Heidegger bunu, “olanak, gerçeklikten daha üst düzeyde durur” [*Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*] biçiminde ifade eder (Heidegger, 1976a: 38).

Heidegger'e göre, metafizik dilinde “varoluş” ile “varolma”nın aynı şeyi, yani tanrıdan bir kum taneciğine kadar her türlü gerçek olanın gerçekliğini kastettiği akla getirilirse, “*Dasein*'in ‘özü’ kendi varoluşunda bulunur” cümlesi ile düşünülmesi gerekenin zorluğu sadece “varolma” kelimesinden “varoluş” kelimesine aktarılmış olur. Oysa Heidegger “varoluş” kavramını sadece *Dasein*, yani insan varlığı için kullanır. Bir bakıma, Heidegger, Descartes'ın “tanrı hariç tüm diğer şeylerde varoluş özden ayrılmıştır” belirlemesinin karşısına, “*Dasein* hariç tüm diğer şeylerde bir varoluş söz konusu değildir”, belirlemesini çıkarır. Varoluş tarzındaki varolan sadece insandır. Varoluş ise sürekli bir “aşmadır.” Ona göre bunun anlamı varolanda meydana çıkan

karakterler, mevcut bir varolanın mevcut özellikleri olmayıp, hep kendisine ait olan varolma imkânlarıdır, başka bir şey değil. Dolayısıyla varlık tarzı *Dasein* olan bir varolan gerçeklik ve tözsellikten hareketle kavranamaz.

Heidegger'e göre kuş vardır, taş vardır, tanrı vardır, melek vardır ama bunların hiçbiri varolmamaktadır, bu varolanlar kendi varlıklarına ne kayıtsız ne de kayıtlı kalacak biçimde "var"dırlar. Oysa *Dasein*, kuş, ağaç, taş gibisinden neliği olan bir varolan değildir. Heidegger *Dasein*'in neliğini değil, onun "kim" olduğunu sorar ve varoluşuna yönelir. *Dasein*, kendi varlığını, kendi varlığı içinde, kendine mesele edinen, kendi varlığıyla kendi en asli imkânı olarak ilişkilenen varolandır. Dolayısıyla *Dasein*'in ontik yapısı diğer varolanlardan üstündür, çünkü o, hem "dır" (*ist*) hem de varolmak (*existieren*) özelliğine sahiptir. Yani *Dasein* hem vardır hem de varolmaktadır. Heidegger'e göre, varoluş tarzındaki varolan, insandır. Sadece insan varolmaktadır. "İnsan varolmaktadır" (*Der Mensch existiert*) önermesi şu anlama gelir: insan, "varlığın açıklığında açıkta durarak içeride durması sayesinde, varlığı varlıkta varlıkça ödüllendirilmiş bir varolandır." İnsanın, varolanı varolan olarak tasarımamasının ve tasarımılanan hakkında bir bilince sahip olabilmesinin nedeni, onun bu varoluşsal özünde yatar (Heidegger, 2008:16-17).

Heidegger, *Sein und Zeit*'da "varoluş ne anlama gelmektedir?" diye sorar. Ona göre bu kelime, bir varlık tarzını, ona katlanarak içinde durduğu varlığın açıklığını ifade eder. Tecrübesi edinilen bu katlanmaya "kaygı" (*Sorge*) denir. Varolmanın *ekstatik* olarak özünü sürdürmesi kaygı açısından düşünülür, kaygının tecrübesi de sadece varolanın *ekstatik* olarak özünü sürdürmesiyle yeterince edinilir. Bu şekilde tecrübesi edinilen katlanma, burada, düşünülmesi gereken *ekstasis*'in özüdür. Varoluşun *ekstatik* olarak özünü sürdürmesi, sadece "dışarıya çıkma" olarak tasarımılandığında ve bu "dışarı", bilincin veya tinin içkinliğinin içinden "kopma" olarak kavrandığında da yeteri kadar anlaşılmamış demektir; çünkü böyle anlaşıldığında varoluş hâlâ "öznellik" (*Subjektivität*) ve "töz" (*Substanz*) açısından tasarımılanıyordur. Oysa varlığın kendisinin açıklığının dışı çıkması olarak "dış", düşünülmesi gereken şey olarak kalır. *Ekstatik* olanın *stasis*'i, açıklığın "dış"ı ve "var"ı içinde durmasında bulunur; varlık bu açıklık olarak özünü sürdürür. "Varoluş" adı altında düşünülmesi gerekeni -eğer bu kelime, varlığın hakikatine doğru ve ondan yola çıkarak düşünen düşünme içinde

kullanılacaksa- “içinde ısrarla durma” (*Inständigkeit*) deyimini en iyi şekilde ifade eder. Fakat o zaman biz varlığın açıklığı içinde durmayı, içinde durmaya kaygı olarak katlanmayı ve en uçta olana dayanmayı, ölüme varolmayı (*Sein zum Tode*) birlikte ve varoluşun tam özü olarak düşünmek zorundayız (Heidegger, 2009:16).

Heidegger, hem varlığın insanın özüyle bağı, hem de insanın varlık olarak varlığın açıklığıyla, “*Da*”yla ilişkisini tek bir kelimeyle, “orada-olma” (*Dasein*) olarak ifade eder. İnsanın içinde insan olarak bulunduğu öz alanına “orada-olma” adı verildiğini belirtir. Heidegger’e göre metafizik düşünce geleneği, “orada” kavramı yerine hep *existentia*, gerçeklik (*Wirklichkeit*), realite ve nesnellik diye adlandırılan kavramları kullandı. O, bu gelenek içinde “bilinç” (*Bewußtsein*) olarak da adlandırılabilen bu kavramların yerine *Sein und Zeit*’da “orada” kavramını kullanır (Heidegger, 2009:14). Heidegger, “bilinç” ve “varolma” kavramları arasındaki farkı şöyle açıklar:

Ne “varolma” kelimesi “bilinç” yerine, ne de “varolma” diye adlandırılan “şey”, “bilinç” adı altında tasarımılanan yerine geçmektedir. Tersine, “varolma” diye adlandırılan, her şeyden önce yer olarak, yani varlığın hakikatinin yeri olarak tecrübesi edinilen ve buna uygun olarak düşünülmesi gerekendir (Heidegger, 2009:15).

Heidegger’e göre her türlü bilinç, *ekstatik* düşünülen varoluşu, insanın *essentiası* (*Wesen des Menschen*) olarak şart koşar; *essentia* da insanın insan olması bakımından özünü sürdürdüğü şey anlamına gelir. Buna karşılık bilinç, ne varolanın açıklığını yaratır ne de insanın varolan için açıkta durmasını sağlar. Eğer insan kendi özünü zaten varlığın açıklığı içinde durmada ısrar etmekle sürdürmeseydi, her türlü bilinç yönelmişliği nereden nereye ve hangi açık boyutta hareket edecekti? Heidegger’e göre, “bilincinde olma” ve “kendi bilincinde olma” ifadeleri içindeki “olma”, varolmakta olanın varoluşsal özünü kasteder. Gerçi bir kendi olmak, varolmakta olan varolanın özünü ifade eder, fakat varoluş ne kendi olmadadır ne de kendini bundan yola çıkarak belirler. Fakat metafizik düşünme, insanın kendi olmasını tözden ya da, temelinde aynı olmakla birlikte, öznenen yola çıkarak belirlediği için, metafizikten insanın *ekstatik*-varoluşsal özüne doğru götüren ilk yol, insanın kendi olmasının metafizik belirlenmesinden geçmek zorundadır (Heidegger, 2009:17).

Heidegger’e göre, varoluş hakkındaki soru hep düşünmenin hizmetinde olduğundan, yani tüm metafiziğin gizli temeli olarak varlığın hakikati hakkında olan ve daha geliştirilmesi gereken sorunun hizmetinde olduğundan, metafiziğin temeline doğru geri

dönmeyi deneyen araştırmancının başlığı “Varoluş ve Zaman” değil, “Bilinç ve Zaman” da değil, “Varlık ve Zaman”dır. Heidegger, ”varlık” kavramının felsefe tarihi boyunca dört farklı kavramla birlikte ele alındığını belirtir: 1. Varlık ve oluş, 2. Varlık ve görünüş, 3. Varlık ve düşünce 4. Varlık ve gereklilik. Ancak ona göre, bu varlık anlayışları; “oluş”, “görünüş”, “düşünme”, “gereklilik” sanki varlığa ait değilermiş gibi varlığı hep sınırlı tasarımıydılar. Oysa söz konusu varlık anlayışları hiçbir şey değil, bir şey oldukları için varlığa aittirler. *Sein und Zeit*’daki “varlık”, “zaman”dan başka bir şey değildir, çünkü zaman, varlığın hakikatinin ufku, ilk adı olarak kullanılır; bu hakikat de varlıkta özünü sürdürür ve böylece de varlığın kendisidir (Heidegger, 2009:18).

Heidegger, *Sein und Zeit*’ın giriş bölümünde ele aldığı sorunun önemini vurgulamak için soruyu tekrar eder. Ona göre “insan nedir?” sorusu varlık sorusunun kaçınılmazlığı kadar önemlidir (Heidegger, 2009:47). Heidegger’e göre bu soru, felsefi olarak tartışılacaksa eğer, *Dasein*’in existensiyel analizi her türlü psikoloji, antropoloji ve özellikle biyolojinin önünde yer almalıdır. Çünkü söz konusu bilimler insanı nesne gibi, varolan olarak, ontik yönüyle inceler. Oysa ontolojinin nesnesi varolanın varlığıdır. Varlığı varoluş yönüyle inceler. Öte yandan Heidegger insanın varlığı ve özünün belirlenmesinde başvurulan öteki rehberin de teoloji olduğunu vurgular. Ancak bunun sonucunda bilimin ve metafiziğin gölgesindeki felsefe, ontolojiden uzaklaşıp varlığı unutmuştur. Çünkü varlığın anlamını araştırmak, varlığın ne olduğunu ya da özne ve nesnenin mevcudiyeti üzerine yapılan ontik bir araştırma değildir, yani varlık sorusu varolanlara yönelik bilimsel araştırma yoluyla cevaplanabilecek bir soru değildir. Varlığın anlamı sorusuna yanıt vermek, ancak fenomenolojik yöntemle ortaya konan fundamental ontoloji ile olanaklıdır.

Heidegger temel ontolojisinde, *Dasein*’in dünya içindeki yapısını ilk önce gündelik yaşam içinde, sonra da zaman fenomeni ile birlikte araştırıp varlığın zamansallığını ortaya koyar. *Dasein* kendi dünyasında, başkalarıyla birlikte bir dünya içindedir. O, hem kendisidir, hem de “herkes”tir. Ancak *Dasein* öncelikle ve çoğunlukla kendi dünyasından hareketle anlaşılır. *Dasein*’in dünyası *Existenz*, olgusal ve düşmüşlük olmak üzere üç varoluşsal ontolojik yapıya sahiptir. *Dasein*’in bu varoluşsal ontolojik yapıları zamanın üç boyutuna karşılık gelir. *Existenz* geleceği, olgusal geçmiş, düşmüşlük ise şimdikiyi gösterir. Zamansallık kendini her ekstazda eksiksiz olarak açığa

çıkartır. Ancak bu zamansal ekstazlarda, *Dasein* hep kaygı yapısı olarak gelecek ekstazında varolur. Onun yapı bütünlüğünün bütünlüğü, kaygı (*Sorge*) olarak açığa çıkar. Kaygı en genel anlamda, dünyada-olmanın dışına çıkarak varlığa yönelme, *Ek-sistenz* olma halidir. Kaygı olarak *Dasein*'in varoluşunun asli ontolojik anlamı ve temeli zamansallıkta ortaya çıkar. Heidegger'in varlık anlayışında bunun anlamı şudur: Varlığın anlamının görüldüğü ilk ufuk zamandır, varlık zamansaldır. Zamansal olduğu için de tarihseldir, yoksa tarihsel olduğu için zamansal değil. *Dasein*'in kendisi ve dünya içinde karşılaşılanlar tarihseldir. Böylece Heidegger, *Dasein*'in yaşanmışlığı demek olan tarihselliği, zamansallıktan hareketle ontolojik bakımdan belirler.

Söz konusu varolan, “tarih içinde yer aldığı” (*in der Geschichte steht*) için “zamansal” (*Zeitlich*) değildir, aksine o, kendi varlığının temelinde zamansal olduğu içindir ki, tarihsel bir varoluşa sahip olmuş ve sahip olabilecektir (Heidegger, 2008:400).

Dünya-içinde-varolan *Dasein*, varoluşunu kendi özsel yapılarında açıklar. *Dasein* varolmak yoluyla kendini, kendi varlığı içinde, kendine açıklamaktadır. Söz konusu açıklanmışlığın varlık tarzını yapılandıranlar bulunmuşluk (*Befindlichkeit*), düşmüşlük (*Verfallen*) ve anlama (*Verstehen*) dır. Heidegger'e göre eksistensiye olarak anlama, *Dasein*'in hep onun uğruna varolduğu varlık imkânına kendisini tasarlamak yoluyla var olması demektir (Heidegger, 2008:356). *Dasein* bir anlama sahiptir ve bunu kendi varlığı aracılığıyla varolmakla anlar. Fakat bu anlama, bilmeye dair saf bir kavrayış değil, açıklanmış fiili varlık olanağının varoluşuna dair hakikat ve hakikatsizliği anlamadır.

3.3. HEIDEGGER'DE HÜMANİZM SORUNU

20. yüzyıl felsefesi sistem felsefelerinin geride kaldığı, problem odaklı felsefenin öne çıkarıldığı bir yüzyıldır. Bu anlamda 20.yy'da varoluşçuluk ve buna bağlı olarak hümanizm sorunu temel ve karmaşık bir sorun olarak karşımıza çıkar. Söz konusu yüzyılın önemli iki varoluşçu filozofu Heidegger ve Sartre varlık sorunu bağlamında varoluşçuluk ve hümanizm sorununu ele almışlardır. Ancak her iki filozofun da, bu sorunlara ontolojik açıdan fenomenolojik yöntemle yaklaşmalarına rağmen, onların bu sorunları temellendirmeleri bakımından, Heidegger'in Sartre'a yaptığı eleştiriler dikkate alındığında, kendi varlık anlayışlarına bağlı olarak ortaya koydukları varoluş ve hümanizm meselesinde aralarında çok keskin ayrımların olduğunu görmekteyiz. Bu

ayrımardan temel olarak en belirgin olanı, her iki düşünürün kendi düşünce sisteminin dayanağı olarak gördükleri, öz ve varoluş kavramlarının bağlantısı üzerinde yaptıkları tartışmada ortaya çıkar.

“Hümanizm Üzerine Mektup”ta, Heidegger’in ele aldığı konular arasında, hümanizm meselesi temel bir soru etrafında döner: hümanizm meselesinde öz ve varoluş kavramları arasındaki ilişki nedir? Bununla birlikte bu metin, onun bütün eserleri arasında kritik bir öneme sahiptir, çünkü Heidegger’in hümanizm üzerine yazdığı ilk ve en son metin olması, erken dönem yazılarındaki yanlış anlamaları açıklığa kavuşturması ve hümanizm ile ilgili eleştirel ve yeni bir bakış açısı ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir.

Heidegger, “Hümanizm Üzerine Mektup”ta genel olarak dört konudan oluşan bir tartışma yürütür: Heidegger ilkin, kendi varlık anlayışından hareketle, varlık ile varolan arasında yaptığı ontolojik ayrımı vurgular, bu ayrıma bağlı olarak varlık-düşünme ilişkisini tartışır ve varlığın hakikatinin hümanizm ile olan bağlantısını ortaya koyar. İkincileyin, Platon’la başlayan düşüncenin teknik yorumu aracılığıyla yaratılan metafizik düşünce geleneğini ve buna bağlı olarak ortaya çıkan metafizik hümanizm kavrayışını tartışır ve eleştirir. Heidegger bu bağlamda, aynı zamanda, temelleri varoluş-öz kavramlarının ilişkisine dayanan, Sartre’in hümanizm anlayışını da eleştirir. Üçüncü olarak Heidegger, hümanizm üzerine yeniden düşünmenin gerekliliğini vurgular; her türlü hümanizmayı bir metafizik kavrayışa dayandığı gerekçesiyle reddeder, hümanizmanın temellerini varlık-düşünme ilişkisinin temelleri açısından yeniden ele alır. Son olarak da Heidegger, kendisinin felsefesiyle yakından ilgilenen Jean Beaufret’nin sorduğu birtakım sorulara, mektubun geneline yayılmış bir biçimde yanıt vererek, hem hümanizmanın dayanağını oluşturan metafizik düşünce geleneğini tartışır ve eleştirir, hem de kendi hümanizm anlayışının temel dayanaklarını, varlığın hakikatiyle olan bağlantısında ortaya koyar. Ayrıca Heidegger “Hümanizm Üzerine Mektup”ta, *Sein und Zeit*’da tartışmalı olan konuları daha anlaşılır kılmak için, hemen her konu ve kavramla ilgili olarak, yine *Sein und Zeit*’a hem göndermede bulunur hem de alıntı yapmak yoluyla başvurur. Böylece Heidegger ontolojik araştırmasında, geçmişin izini her ayrıntısına kadar izler, onun metafizik kaynağının kökenine kadar iner, bu metafizik düşünce tarihini *Destruktiona* uğratar ve bu geçmişten geleceğe doğru

yeni bir çığır açar. O, bu yönteme her defasında başvurarak, metafizik düşünce tarihini ve dayanağı metafizik olan hümanizmayı başlangıcından tamamlanışına kadar eleştirir, bunun yerine, hümanizmanın varlığın hakikatiyle ve düşünmeyle olan ilişkisini yeniden ortaya koymaya çalışır.

Heidegger'e göre, eylemi (*Handeln*) sadece bir neticeye yol açan yönüyle ve sağladığı faydaya göre görüyorsak, onun özünü anlamaktan uzağız. Oysa eylemin özü tamamlamak, gerçekleştirmektir (*Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen*). Tamamlanabilir olan da her şeyden önce “varolan” varlıktır. Düşünme varlığın insanın özüyle olan bağı (*Bezug*) gerçekleştirir. Düşünme bu bağı, kendisine sadece varlık tarafından bahşedilmiş bir şey olarak varlığa sunar. Böyle bir sunma varlığın düşünmede dile gelmesine dayanır. İnsan düşünme ve dil aracılığıyla varlığın yakınlığındadır. Düşünme düşündüğü kadar eyleyebilir. Düşünme, varlığın varlığa dil aracılığıyla bağlanmasıdır. Bu bağlanma varlığın hakikatidir ve asla olmuş bitmiş değildir, sürekli bir oluş halindedir. Heidegger düşünme, dil ve varlık ilişkisindeki söz konusu oluşu şöyle ifade eder:

Varlık düşünmede dile gelir. Dil varlığın evidir (*Die Sprache ist das Haus des Seins*). İnsan onun evinde barınır. Sözcüklerle konuşan ve sözcüklerle yaratanlar bu barınağın muhafızlarıdır (*Wächter*) (Heidegger, 2002:37).

Heidegger, düşünmenin varlığın hakikatiyle olan bağının, özne-nesne metafizik ikiliğine dayalı olarak koparılıp unutulduğunu ileri sürer. Ona göre, kökleri Platon ve Aristoteles'e kadar uzanan düşünmenin bu teknik yorumundan kendimizi kurtarmak zorundayız. Onlar düşünmenin teknik yorumunu *praxis* ve *poiesis* perspektifinden görüyorlardı. Oysa bu refleksiyonlu düşünme, düşünme kendi başına alındığında, pratik değildir. *Theoria* olarak düşünmenin ayırt edici özelliği ve teorik davranış olarak bilmenin belirleyiciliği zaten düşünmenin teknik yorumu içinde gerçekleşir. Böylece felsefenin bilim olma çabası, düşünmenin özünün terkedilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla düşünmenin unsuru olarak varlık, düşünmenin teknik yorumu tarafından terkedilir. Heidegger'e göre, Sofistlerle ve Platon'la başlayan “mantık” bu yorumun ilk kutsanmasıdır. Heidegger, düşünmenin varlığın hakikatiyle olan bağının koparılmasını, onun karaya böyle terkedilmesini, bir balığın karaya bırakılıp terkedilmesindeki çaresiz çırpınışıyla kıyaslanabileceğini belirtir.

“Hümanizm Üzerine Mektup”ta, Heidegger’e yöneltilen sorulardan biri şöyledir: “Fakat eğer varlık düşüncesi için *hümanitasın* bu kadar asli ve elzem görülmesi gerekiyorsa, ontolojinin bu sebepten dolayı etik ile desteklenmesi gerekmez mi?” (Heidegger, 2002: 82). Heidegger bu soruyu, ontoloji ile etik arasındaki ilişki bağlamında, keskin bir biçimde tarihsel bir perspektiften, eleştirel bir yaklaşımla ele alır. Ona göre öncelikle kendi başlarına ontoloji ve etiğin ne olduklarını sormalıyız. Buna göre mantık ve fizikle birlikte etik, ilk kez Platon okulunda ortaya çıktı. Bu disiplinler, düşünmenin “felsefe”, felsefenin episteme (bilim) ve bilimin kendisinin okullar ve akademik amaçlar için bir malzeme haline geldiği bir zamanda doğdu. Felsefenin bu şekilde anlaşılmasıyla, bilim parladı, düşünme zayıfladı. Bu dönemden önce düşünürler, ne bir mantıktan ne de bir etik ve fizikten haberdardılar. Ama yine de düşünceleri ne gayri mantıki, ne de gayri ahlaki idi. Fakat onlar daha sonraki hiçbir fiziğin bir daha asla erişemeyeceği bir derinlik ve genişlikte düşünüyorlardı (Heidegger, 2002:83). Hemen belirtmeliyiz ki, Heidegger burada, “başlangıçlar” (*anfänglichen*) dediği düşünürleri kasteder ve özellikle mektupta, Herakleitos’tan alıntılar yaparak bu düşüncelerini destekler. Dolayısıyla Heidegger’e göre, varlığın hakikati üzerine düşünen düşünme, kendi başına etiğin kökenidir. Ancak bu tür bir düşünme, bariz vasfıyla etik değildir, çünkü o ontolojidir. Ontoloji ise her zaman, sadece, varlığı içinde varolanı düşünür. Fakat varlığın hakikati düşünülmediği sürece her türden ontoloji dayanağından mahrum kalır. Bu nedenle Heidegger, *Sein und Zeit*’da, düşünceyi henüz her yönüyle açık olmayan bir yolda, varlığın hakikatine doğru götürmeye çalışan düşünmenin ayırt edici özelliğini, “temel ontoloji” (*Fundamentalontologie*) olarak adlandırır. O, varlığın hakikatiyle ilgili düşüncenin ortaya çıktığı asli temele geri dönmeye çabalar. Bu düşünme, bir başka sorgulamaya girilerek, Kant’inki de dâhil, metafiziğin ontolojisinden kopar. Ne var ki, ister transzendenal, ister eleştiri öncesi döneme ait olsun, ontolojinin kendisi de eleştiriye tabidir, varolanların varlığını düşünüp, varlığı bu şekilde kavram haline gelmeye zorladığından dolayı değil, varlığın hakikatini düşünmeyip, kavramsal düşünmeden daha tam ve asli düşünme olduğunun farkına varmadığı için eleştirilmektedir. Bu tartışmada sonuç olarak Heidegger, söz konusu soruyu, varlığın hakikatini sorgulayan ve böylelikle varlıktan varlığa doğru insanın asli barınağını varlığa getiren düşünme, ne etik ne de ontolojidir biçiminde yanıtlar. Başka deyişle,

varlığın hakikati üzerine düşünen düşünme, ne pratik ne de teorik olur (Heidegger, 2002:86-87).

Heidegger’de düşünme, her türlü teorik ve pratik faaliyeti aşan bir etkinliktir (*Tun*). Düşünme varlığa dair söyleyişini *Ek-sistenzin* barınağı olarak dile döktüğü kadarıyla varlığın açıklığına kulak kesilir. Düşünme bu anlamda varlığın görünmesiyle birlikte varlığa hapsolür, mahkûm olur. Varlık düşünmenin kaderi olarak vardır. Fakat kaderin bizzat kendisi tarihseldir. Onun tarihi zaten düşünürlerin söyleyişinde dile gelmiştir. Bu keskin düşünmenin dile gelmesi, söyleyişte dikkatlilik ve sözcüklerde tutumluluk gerektirir. Bu nedenle Heidegger felsefe dilini terkederek şiir diline yönelir. Bununla birlikte o, felsefeyi gereğinden çok önemseme ve dolayısıyla ondan çok şey isteme alışkanlığını kırma zamanının geldiğini vurgular. Heidegger, hâlihazırdaki dünya problemleri karşısında ihtiyaç duyulan şeyin, daha az felsefe, fakat düşünmeye daha fazla önem gösterme olduğunu vurgular (Heidegger, 2002:95). Böylece Heidegger, düşünmenin teknik yorumuyla birlikte, geldiğimiz bu sonla ilgili düşüncesini şöyle ifade eder: Her şeyi bildiğimiz fakat üzerinde düşünmediğimiz bir çağda yaşıyoruz. Artık düşünmüyoruz, felsefeyle meşgul oluyoruz. Çünkü ona göre düşünmenin sonu felsefe, felsefenin sonu ise metafiziktir, felsefe düşünmenin önünde engeldir.

Heidegger, Beaufret’nin kendisine sorduğu, “hümanizm sözcüğünün anlamını eski haline nasıl iade edebiliriz?” biçimindeki bir başka soruyu şöyle yanıtlar: “Logik”, “Ethik”, “Physik” gibi tabirler ancak özgün düşünmenin sonu geldiğinde (*Ursprüngliche Denken zu Ende geht*) filizlenebildiler. Grekler, göz kamaştırıcı dönemlerinde, bu tabirlere ihtiyaç duymaksızın düşünüyorlardı. Hatta düşünmeye “felsefe” bile demiyorlardı. Düşünmenin sonu, temel ögesi elinden kayıp gittiğinde geldi. Düşünme varlığın düşünmesidir. Düşünme, varlık tarafından sahiplenilerek veya ondan yola çıkılarak varlığa ait olduğu ölçüde varlığa dair olup, varlığa kulak kesilmektir. Varlık muktedir olma, gözetmedir (*das Vermögen*), olabilirliktir, her türlü imkâna (*das Mög-liche*) açıklıktır. O, düşünmeyi kucaklar ve böylelikle onu özülle buluşturur. Varlığı dinlemek ve ona ait olmak yoluyla düşünme, en asli kökeni ne ise, o olur (Heidegger, 2002:40).

Heidegger’e göre temel öge olarak varlık, gözetmenin-muktedir olmanın, yani mümkün olanın sesiz gücüdür. Mümkün (*möglich*) ve olabilirlik (*Möglichkeit*),

“mantık” ve “metafiziğin” tahakkümü altında, sadece gerçeklikle (*Wirklichkeit*) bağıntısı içerisinde, onun zıttı olarak düşünülür; bir başka deyişle, varlığın *existentia* ve *essentia* arasındaki ayrımıyla özdeşleştirilebilecek, *actus* ve *potentia* olarak belirli, yani metafizik bir yorumun temeli üzerinde düşünülür. Oysa Heidegger mümkünün sessiz gücünden, ne sadece temsili bir *possibilitas*ın olabilirliliği, ne de *existentianın* bir *actusunun essentiası* olarak *potentiayı* anlar; tersine, gözetmeyle düşünmeye ve böylece insanın özüne hâkim, onu sevk ve idare eden -ki bu da onun varlıkla ilişkisine hâkim olması demektir- varlığın kendisidir (Heidegger, 2002:41).

Heidegger’e göre, ait olduğu yerden uzaklaşarak sona eren düşünme, bu boşluğu o, *tekhne* haline gelerek doldurur; böylece düşünme, önce bir eğitim aracı, bir ders malzemesi olarak ve daha sonra da kültür hayatındaki faaliyetlerde kendine geçerlilik sağlar. Felsefenin en yüksek sebeplerden hareket eden bir açıklama tekniği haline gelmesiyle, artık düşünülemez de felsefe yapılır. Böylece düşünmenin yerini felsefenin almasıyla birlikte, birbirileriyle yarış edercesine “izmler” ortaya çıkar (Heidegger, 2002:42).

Heidegger söz konusu soruya yönelttiği bu eleştirilerle birlikte, insan konuşmadan önce, varlığın talebini duymalı ve bu talep (*Anspruch*) karşısında kendisinin nadiren bir şey söyleme hakkı olduğu tehlikesini göze alarak, kendisinin yeniden varlık tarafından talep edilmesine izin vermesi gerektiğini belirtir. Ancak böylelikle söze yeniden özünün paha biçilemezliği ve insana varlığın hakikati içinde barınmak için bir ev bahşedilmiş (*wiedergeschenkt*) olur. Bu noktada Heidegger, birtakım sorularla hümanizmin kendi terminolojisindeki anlamını ve alacağı istikameti belirlemeye çalışır. Fakat insan üzerine bu talepte, insanı bu talebe hazırlama girişiminde, insana dair bir endişe, bir çaba (*Bemühung*) içkin değil midir? Kaygı (*Sorge*) mecrasını, insanın yeniden özüyle buluşturma istikametinde değil de, nerede bulur? Bu da, “insan (*homo*) insanca (*humanus*) olmalıdır”, demek değil de nedir? (Heidegger, 2002:44). Dolayısıyla *humanitas* böyle bir düşüncenin kaygısı olarak kalır, çünkü Heidegger terminolojisinde hümanizm şudur:

İnsanın insanca olmanın dışında bir şey, “gayrı insani” (*un-menschlich*), yani özünün dışında olmamasına özen göstermek ve bunu düşünmektir. Fakat insanın insanlığı neye işaret eder? O insanın özüne (*Wesen*) dayanır (Heidegger, 2002:44).

Fakat insanın özü (*Wesen*) nasıl ve ne zaman belirlenmiştir? Bu soruyla birlikte Heidegger, hümanizmanın insanın özüyle olan tarihsel bağlamının anlamını, Platon, Hristiyanlık ve Marx üzerinden tartışır ve eleştirir. Heidegger'e göre Marx, "insanın insanlığının" tanınıp teslim edilmesini talep eder. O, bu insanı toplumda bulur. Toplumsal insan onun için doğal insandır. İnsanın doğal ihtiyaçlarının tümü eşit bir şekilde düzenlenip karşılanır. Hristiyan insanın insanlığını, *homo*'nun *humanitasını deitas* karşısında sınırlanmış olarak görür. İnsanın bu dünyada gelip geçici olduğu Platon'un teorisine de dayandırılarak pekiştirilir.

Buraya kadar görülüyor ki, hümanizm meselesi çok komplike bir meseledir. Antik Yunan'dan Batı dünyasına miras kalan bu mesele, Batı tarihi boyunca her dönemde farklı formlarıyla her zaman canlı tutulmuştur. Heidegger bu meselenin seceresini, kökenindeki anlamı, aldığı yoldan vardığı yere kadar, her durağında neyin ona kılavuzluk ettiğini veya onun neye kılavuzluk ettiğini, başlangıcından tamamlanışına kadar eleştirel bir yaklaşımla ortaya koyar. Heidegger'e göre, Antik Yunan'da *Paideianın* karşılığı olarak anlaşılan hümanizm, Roma döneminde barbarlığın karşıtı olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla böyle anlaşılan her hümanizm, Yunanlıların *Paideia*'sının ruhunu taşır ya da ondan pay alır. Böylece eğitimle erdemli olmak, insanın özünü gerçekleştirmeyle eşdeğer kabul edildi. Bunun anlamı, bu türden her türlü hümanizm, temel birtakım ortak kavram ve kültür üstüne kurulu hümanizm olarak anlaşılır. Bu ortak kavram ve kültür de ancak eğitim yoluyla "ortak bir akıl" üstüne kurulur ve insana kazandırılır. Doğru, değerli ve estetik düşünme, yani temel erdemler bu akıl tarafından belirlenmiş olur. Böylelikle, insan özünü eğitim yoluyla gerçekleştirmiş olur.

Heidegger'e göre, hümanizmanın Antik Yunan'daki *paideia* olan anlamından sonra, kendi adıyla *humanitas*, ilk kez Roma İmparatorluğu döneminde düşünüldü ve uğruna çaba sarf edildi. Roma uygarlığının geç dönem Grek uygarlığının kültürüyle karşılaşmasından kaynaklanan ilk hümanizmle Roma'da karşılaşırız. Bu dönemde *Homo humanus*, *homo barbarus*'un zıttıydı (*Gegensatz*). *Homo humanus* Romalılara işaret etmektedir. Dahası Rönesans'ın *homo romanus*u da *homo barbarus*a zıt bir perspektifte durur. Bu Greklerden devralınan *paideia*'nın biçimlendirdiği Romalıların erdemlerini (*virtus*) övüp yüceltir. Bunlar, etik bilgisi ve eğitimi ile ilgilenmiş, kültürü

felsefe okullarında kazanılmış Helenistik Çağın Grekleridir. Bu tarihsel anlamıyla hümanizm köklerini Grek uygarlığından alır. Almanlar için bu kökler 18. yüzyıl hümanizmi içinde ortaya çıkar. Ancak Heidegger, Hölderlin'in, insanın özünün kaderini, bu hümanizmin üstesinden gelebileceğinden daha özgün bir tarzda düşündüğünden ötürü, onun bu hümanizme mensup olmadığını ayrıca vurgular (Heidegger, 2002:45-46).

Heidegger'e göre hümanizmin birçok versiyonu vardır; Grek hümanizmi, Skolastik hümanizm, Rönesans hümanizmi ve Modern Çağ hümanizmi ya da Aydınlanma hümanizmi gibi. Heidegger, bu türden her türlü hümanizmanın ortak yanını, her birinin köken olarak Greklerin "*paideia*" düşüncesinden kaynaklanan, metafizik bir dayanağın sonucu olduğunu vurgular. Dolayısıyla Heidegger terminolojisinde metafiziğin üstesinden gelinmesi aynı zamanda hümanizm meselesinin de üstesinden gelinmesi anlamına gelmektedir.

Bu aşamada Heidegger, hümanizmayı özgürlükle ilişkilendirenleri eleştirir. Ona göre, hümanizm genelde insanın insanlığı için özgür olup, değerini onda bulmasına dönük bir endişe olarak anlaşılacak olursa, bu durumda hümanizm de "özgürlük" anlayışı ve insanın "doğa"sı mefhumuna göre değişiklik gösterecektir. Aynı biçimde bu hümanizmin gerçekleşme biçimleri de farklılık gösterecektir. Marx'ın hümanizmi, Sartre'ın varoluşçuluğunun olmasını tasarladığı hümanizmden daha fazla antikiteye geri dönme gereksinimi duymayacaktır. Bu geniş anlamda Hıristiyanlık da, öğretisine göre her şeyin insanın kurtuluşuna bağlı olması anlamında bir hümanizmdir; insanın tarihi, kurtuluş tarihinin çerçevesi içinde ortaya çıkar. Hümanizmin bu biçimleri amaç, ilke, gerçekleşme tarz ve vasıtaları ve öğretilerinin büründüğü form itibariyle farklılık gösterebilse de, hepsi *homo humanusun humanitasının* daha önceden yerleşmiş doğa, tarih ve evren yorumu ve bir bütün olarak varolanların dayanağı bakımından uzlaşırlar (Heidegger, 2002:46). Bu metafizik uzlaşmayı Heidegger şöyle ifade eder:

Hümanizm her türü ya bir metafiziğe dayanır ya da kendisi bir metafiziğin dayanağı haline gelir (*jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen*) (Heidegger,1976b:321). Varlığın hakikati sorusunu sormaksızın varolanların yorumunu gerekli kılan insanın özünün her belirlenimi, bilerek veya bilmeyerek, metafizik bir belirlemedir. Sonuçta, her türden metafiziğe özgü olanın ya da karakteristiğinin, özellikle insanın özünün belirlenme tarzıyla ilgili olanın, 'hümanistik' olan olmasıdır. Dolayısıyla her türlü hümanizm metafizik olmaktan öteye geçemez (Heidegger, 2002:46-47).

Heidegger'e göre, hümanizm insanın insanlığını tanımlarken, sadece varlığın insanın özüyle olan ilişkisini sormayı ihmal etmekle kalmaz; metafizik kökeni nedeniyle hümanizm, onu ne tanıyarak ne de anlayarak, bu sorunun sorulmasına bile engel olur. Tam tersine metafizikte ve onun aracılığıyla unutulmuş olan varlığın hakikatiyle ilgili sorunun zorunluluğu ve hakikat biçimi, ancak ve ancak metafiziğin hükümlerlik alanının merkezine doğrudan, "metafizik nedir?" sorusunun sorulmasıyla aydınlığa çıkabilir. Gerçekten varlığın hakikatine dönük olan her sorgulama, öncelikle, metafizik bir sorgulama olarak ortaya konulmalıdır (Heidegger, 2002:47).

Heidegger, ilk hümanizmin, Greklerin kültür mirasını devralan Roma dönemi hümanizmi olduğunu tekrarlar. Bu dönemden günümüze kadar ortaya çıkan her tür hümanizm, insanın en evrensel "özü"nü kendiliğinden apaçık (*Selbstverständlich*) olan bir mesele olarak kabul eder. İnsan, Greklerin metafizik bir yorumu olan *animal rationale* olarak kabul edilir. Heidegger insanın bu asli belirleniminin yanlış olmadığını fakat metafizik tehdite tabi olduğunu vurgular (Heidegger, 2002:47).

Heidegger, metafiziğin sınırları ve asli kökeni bakımından *Sein und Zeit*'da sorgulanabilir duruma getirildiğini belirtir. O, metafiziğin varolanları varlıklarıyla tasarladığını ve böylelikle varolanların varlığını düşündüğünü belirtir. Ancak metafizik, varlık ile varolan arasındaki ontolojik farkı göz ardı eder. Metafizik, varlığın hakikatini sorgulamadığı için, insanın özünün hangi bakımdan varlığın hakikatine ait olduğunu da sormaz. Heidegger'e göre, metafizik varlık sorusunu ihmal etmekle kalmadı, aynı zamanda varlığın unutulmasını da sağladı. Oysa varlık hâlâ kendisinin insan tarafından hatırlanmasını beklemektedir. Metafizik, insanı ya ilkeler için yeterlilik ya da kategoriler için yeterlilik taşıyan aklın sınırlarına hapsetmiştir. Aklın özü de kendi temelini her zaman için, varlığı içindeki varolanın her fark edilmesinde, varlığın kendisinin açığa çıkmış ve kendi hakikati içinde kendini olağüstü olmasında bulur. Ancak insanın özünü, hayvandan ayıran ölçüt olarak aklın görülmesi, daima sorun olarak kalır. İnsanı bitkiler, hayvanlar ve tanrıya karşı canlı bir varlık olarak sınırladığımız sürece insanın özüne doğru acaba gerçekten doğru yol üzerinde miyiz? Bu yolda ilerleyip, insanı diğer varolanlar arasına bir varolan olarak yerleştirebiliriz. Fakat bunu yaptığımızda onu hayvanlarla eşitlemesek, hatta ona özel bir farklılık atfetsek bile, insanı *animalitas*ın alanına terk ederiz. İlkesel olarak hâlâ *homo*

animalitas düşünüyordur. Hatta *anima* (ruh), *animus sive mens* (ruh ya da akıl) olarak ifade edilse ve bu daha sonra özne, kişi ya da tin (*Geist*) olarak ortaya kosa bile. Onu bu şekilde ortaya koymak metafiziğin tuttuğu yoldur. Fakat bu durumda, insanın asli kökeninden uzaklaşmış olup onun üzerinde düşünmemiş olacağız (Heidegger, 2002:48).

Metafizik insanı *animalitas* temelinde düşünür ve onun *hümanitası* istikametinde düşünmez (*Die Metaphysik denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin*) (Heidegger, 1976b:323).

Heidegger'e göre, metafizik, insanın özü itibariyle ancak özünde, varlık tarafından talep edildiği yerden gerçekleşebileceği olgusuna kendisini kapatır. Özü için *ekstatik* olanı muhafaza eden ev olarak "dil"i ancak bu barınmadan elde eder. Heidegger varlığın açıklığında böyle bir durmaya, açık durma, *Ek-sistenz* der. Varlığın bu tarzı yalnızca insana özgüdür. Bu anlamda anlaşılan *Ek-sistenz* sadece aklın, *rationun* imkânının (*der Möglichkeit der Vernunft*) temeli değil, fakat aynı zamanda insanın özünü belirleyen kaynağı da muhafaza eder. *Ek-sistenz* sadece insanın özü için, başka deyişle, insanın "varolma" tarzı hakkında söylenebilir. Çünkü sadece insan *Ek-sistenzin* kaderine (*Geschick der Ek-sistenz*) kabul edilir (Heidegger, 2002:49). İnsanı, ister diğer bütün canlılardan her yönüyle üstün sayma, ister bütün bilimleri insanı anlamının hizmetine sunma olsun, her durumda onun özü görmezlikten gelinir ve hiç şüphesiz aynı metafizik tasarım temelinde göz ardı edilir.

Heidegger, insanın ne olduğuna dair metafiziğin geleneksel dilindeki ifadeyi bu noktada tekrarlar. İnsanın "özü" onun *Ek-sistenzinde* bulunur. Fakat bu şekilde düşünülen *Ek-sistenz*, geleneksel *existentia* kavramıyla aynı şey değildir. Bu olabirlik (*Möglichkeit*) olarak *essentia* anlamına zıt gerçeklik (*Wirklichkeit*) demektir. Bununla birlikte Heidegger, *Sein und Zeit*'de italik olarak belirttiği, "*Dasein*'in 'özü' onun varoluşunda bulunur" düşüncesinin buradaki anlamının, *existentia* ve *essentia* arasındaki zıtlık olmadığını özellikle belirtir. Çünkü varlığın bu metafizik belirleniminin henüz hiçbiri, bunların birbirleriyle ilişkisi bir tarafa, söz konusu edilemez. Söz konusu cümle *Dasein* hakkında evrensel bir ifadeyi hiç içermez. Tersine bu cümle şunu ifade eder: İnsan özü itibariyle öyle bir şekilde gerçekleşir ki, o "burada"dır (*das "Da"*), yani varlığın açıklığıdır. *Danın* varlığı, *Ek-sistenzin* temel karakterine, başka deyişle, varlığın hakikatindeki *ekstatik* bir içkinliğe sahiptir. İnsanın *ekstatik* özü, metafizik olarak

kavranan *existentiadan* farklı olan *Ek-sistenz* dayanır. Heidegger'e göre söz konusu *existentiayı*, Ortaçağ felsefesi *actualitas* olarak, Kant tecrübenin nesnelliği anlamında gerçeklik (*Wirklichkeit*) olarak, Hegel mutlak özneliğin (*absoluten Subjektivität*) kendi kendini bilen idesi ve bu idenin gerçekleşmesi olarak, Nietzsche hiç değişmeyen, hep aynı kalanın ebedi dönüşü (*die ewige Wiederkehr des Gleichen*) olarak tasarılar. (Heidegger, 2002: 50-51).

Böylece Heidegger, Batı felsefe tarihi boyunca varlığın ilkel kavramlara dayandırılarak, adeta mahkûm edildiğini belirtir. Buna bağlı olarak da geleneksel hümanizm anlayışı iki karşıtlığa dayalı olarak sürdürülür. Bunlardan ilki, özne-nesne karşıtlığı, ikincisi ise öz-varoluş karşıtlığı olarak. Ancak Heidegger, varlığın dolayısıyla hümanizmanın bu metafizik kavrayışının üstesinden gelinmesi gerektiğini vurgular.

Heidegger'e göre, *Ekstatik* bakımından düşünülen *Ek-sistenz*, *existentia* ile ne biçim ne de içerik bakımından örtüşür. İçerik bakımından *Ek-sistenz*, varlığın hakikatine açık durmaktır. Oysa *existentia*, *actualitas*, yani sadece bir ide olan imkândan farklı olarak "gerçeklik" anlamındadır. *Ek-sistenz*, hakikatin kaderindeki (*Geschick der Wahrheit*) durumu ne ise o şekilde insanın ayırt edici özelliğini ifade eder. *Existentia*, idesi içerisinde belirlediği şekliyle varolan bir şeyin gerçekleşmesinin adıdır. "İnsan var-olur" cümlesi, insanın gerçek olup olmadığı meselesine bir cevap vermez, insanın "öz"yle ilgili meseleye cevap verir. Bu soru insanın ne veya kim olduğu sorusuyla genellikle aynı derecede uygun olmayan bir şekilde ortaya konulur. Çünkü "ne" veya "kim" sorusuyla zaten bir kişi veya bir nesne gibi bir şeyi arıyoruz. Fakat nesnel olan gibi kişisel olan da, varlığın tarihinde *Ek-sistenzin* özsel açılımını gözden geçirir ve onu yanlış yorumlar. Heidegger ayrıca, "öz" sözcüğünü tırnak içinde yazmasının nedenini, ona atfettiği önemi göstermek için olduğunu vurgular. O, "öz"ün bundan böyle, ne *esse essentiae* ne de *esse existentiae* bakımından düşünüldüğünü, fakat *Dasein*'in *ek-statik* karakterinden hareketle düşünüldüğünü belirtir. *Ek-statik* olarak insan *Da*'ya, varlığın açıklığına kaygı (*Sorge*) göstererek *Dasein*'i ayakta tutar. Fakat *Dasein*'in kendisi, esas itibariyle "fırlatılmış" (*das Geworfene*) orada varlık olarak varoluşunu gerçekleştirir (Heidegger, 2002:52-53). Orada varlık, varlığın açıklığında *ekstatik* olarak *Ek-sistenzdir*.

Bununla birlikte Heidegger *Ek-sistenz* sözcüğünü, ne Hıristiyan teolojisinin tanrı ile ilgili kullandığı anlamda ne de zihinsel bir tasavvur ya da tasarım anlamında kullandığını belirtir. Tersine, onu dünya-içinde-olmanın (*In-der-Welt-Sein*) “eksistenziyal irdelenmesi” alanındaki varlık anlayışı bakımından, başka deyişle, varlığın açıklığında *ekstatik* durma anlamında kullanır. *Ek-sistenz* bir özün gerçekleşmesi (*die Verwirklichung einer Essenz*) değildir, dahası *Ek-sistenz*in kendisi özsel olanı etkilemez ve ortaya koymaz. Heidegger ayrıca *Ek-sistenz*i bu biçimde kavrayışının öznelik olmadığını da belirtir.

Bu aşamada Heidegger, özneliğin terkedilmesi anlamında düşüncesindeki dönüşten söz eder. 1930’da düşünüp 1943 yayımladığı *Hakikatin Özü Üzerine (Vom Wesen der Wahrheit)* adlı eserinin, “Varlık ve Zaman”dan “Zaman ve Varlık”a dönüşle ilgili kavrayışı kendisine sağladığını belirtir. Ancak Heidegger bu dönüşün *Sein und Zeit*’ın perspektifinden bir ayrılma ya da uzaklaşma olmadığını, fakat varlığın unutulmuşluğu araştırmasında ilk kez tecrübe edildiği temel boyutun bulunduğu yere ulaşıldığını vurgular (Heidegger, 2002:54). Öyle anlaşılıyor ki, “Hümanizm Üzerine Mektup”ta bir diğer tema, “dönüş” düşüncesi üzerine kuruludur. Heidegger düşüncesinin bütününe bakıldığında, onda “dönüş” (*Kehre*) genel olarak şu içeriğe sahiptir.

1. *Sein und Zeit*’da ontoloji tarihine karşı çıkararak bunun yerine varlığın anlamının zaman olduğunu vurgulaması.
2. ‘Varlık ve Zaman’dan, ‘Zaman ve Varlığa’ dönüş.
3. Hakikatin özü adlı dersiyle, özün hakikatinden hakikatin özüne dönüş.
4. Hölderlin üzerine verdiği derslerle felsefeden şiire dönüş.
5. Bir düşünüş olarak teknolojiye dönüş
6. Nasyonel sosyalizmden dönüş.
7. Batı felsefe tarihi ve dolayısıyla metafizik tarihinin eleştirisini yaparak, Nietzsche üzerine verdiği derslerle, Nietzsche’ye dönüş (Rockmore, 1995:102).

Heidegger’in mektupta ele aldığı bir başka konu, Sartre’in varoluşçuluğunun ontolojik bir içerikten uzak olduğunu tartışmasıdır. Bu bağlamda Heidegger, Sartre’in ontolojisinin geleneksel metafizik kavrayıştan hiç de farklı olmadığını belirtir. O, Sartre’la hümanizm üzerinden yaptığı tartışmada, hümanizme yeni bir boyut kazandırarak bu meseleyi başat bir mesele haline getirir. Heidegger bu metinde, açıkça

kendi varlık anlayışının Sartre’ın *existansiyalizm* felsefesi de dâhil, diğer bütün metafizik düşünce sistemlerinden farklı olduğunu belirtir.

Diğer taraftan Sartre varoluşçuluğun temel ilkesini şu şekilde ifade eder: “varoluş özden önce gelir”, onun bundan anladığı metafiziğin kullandığı anlamda *existentia* ve *essentia*’dır. Platon’dan itibaren *essentia existentia*’dan önce gelir denir. Sartre bu önermeyi tersine çevirir. Fakat metafizik bir önermenin tersine çevrilişi (*die Umkehrung*) yine nihayetinde metafizik bir önerme olarak kalır. Bu haliyle, varlığın hakikatinin unutulması bakımından metafizikle birlikte kalmakta ısrar eder (Heidegger, 2002: 54).

Bu noktada Heidegger, metafizik düşünce geleneğinin varlığın kaderi hakkındaki varlık sorusunu neden hiçbir zaman sormadığını ve düşünmediğini, bunu sorgulamamız gerektiğini, yani varlığı unuttuğumuzu, hatta varlık sorusunu sormamakla unuttuğumuzu da unuttuğumuzu bir kez daha vurgular ve buna bağlı olarak şunu sorar:

Bunun *essentia* ve *existentia* farklılığıyla iç içe olması ya da bundan ayrı düşünülmemesi varlığın unutulmuşluğunun bir işareti değil midir? Bu kaderin (*Geschick*) erken dönem Batı düşüncesinin zayıf kapasitesinin yanında, insan düşüncesinin safi zaafiyetine de dayanmadığını kabul etmeliyiz. Asli kökeni içinde gizlenmiş olarak *essentia* (*Wesenheit*) ve *existentia* (*Wirklichkeit*) farklılığı Batı felsefe tarihinin ve Avrupa’nın belirlediği tarihin tümünün kaderine bütünüyle hükmetmektedir (Heidegger, 2002: 55).

Bununla birlikte Heidegger, Sartre’ın *existentianın essentiyaya önceliğine* ilişkin temel cümlesi, “existansiyalizm”ı bu türden bir felsefe için uygun bir başlık olarak kullanmasını meşrulaştırdığını belirtir. Heidegger ancak, existansiyalizmin Sartre’daki bu anlamıyla, kendisinin *Sein und Zeit*’da belirttiği ifadelerin hiçbir ortak yanının olmadığını vurgular. *Sein und Zeit*’daki *essentia* ve *existentia* bağlantısı ile ilgili hiçbir ifadenin henüz dile getirilmeyeceği bir tarafa, bu henüz burada hazırlık amacıyla ortaya konulmasıyla ilgili bir sorudur. Bu nedenle, bu, burada eksik ve aksak bir biçimde yapılmıştır (Heidegger, 2002: 55).

Böylece Heidegger’in söz konusu düşüncelerinden hareketle Sartre, Heidegger’i yanlış yorumlayarak, Heidegger’in öz kavramı yerine varoluşa öncelik verdiğini vurgular. Sartre göre bu şekildeki varoluş insanın aktüalitesinin gerçekleşmesidir. Yani Sartre insanın yapıp etiklerine, başka deyişle eylemlerine bakıyor. Sartre için en önemli gerçeklik, o bir an içinde karşılaştığımız durumlar ve olaylar karşısında, o anda gösterdiğimiz eylem olanaklarından birini seçmektir. Oysa Heidegger, insanın varoluşsal olanağı derken, insanın eylemlerini, aktüalitesini veya insanın yapıp ettiklerini kastetmiyor. Heidegger’in burada kastettiği, insanın insan olarak özüne uygun, *ekstatik* olarak varlığın açıklığında, varlığı ifşa ederek, kendini yine kendisi

aracılığıyla dışa açık bir konumda, varlığın hakikatine uygun olanaklarının varoluşunu gerçekleştirmesidir. Heidegger’de bu gerçekleşme ancak, varlığın anlamına yönelik, varlık sorusunun sorulmasıyla mümkündür. Varlığın anlamına yönelik varlık sorusu varlığın hakikatini bize verecektir. Ancak bu hakikatte ulaşmak metafiziğin üstesinden gelinmesiyle mümkündür. Metafiziğin üstesinden gelmek için de ‘hiç’in anlaşılması ve aşılması gerekir. Burada Sartre’ın gözardı ettiği şey, Heidegger’in ontolojisinin temelini oluşturan varlık ile varolan ayrımı, yani ontolojik farktır.

Heidegger’e göre bugüne kadar ontolojiyi mesele edinenler, varlığı öncelikle mevcut olan biçiminde ele almışlardır. Oysa, varolanlar onların açınıldıkları, keşfedildikleri ve belirlendikleri tecrübe, bilgi ve kavranışlardan bağımsız olarak vardılar. Ontolojik sorun bağlamında çok eski zamanlardan beri varlık ile hakikat hep biraraya getirilmiş ve hatta özdeş kabul edilmiştir. Dolayısıyla hakikatin açıklığa kavuşturulması gerekir (Heidegger, 2008:194).

Heidegger’e göre, varlığın hakikati üzerine düşünmek amacıyla, her şeyden önce varlığın insanı nasıl ilgilendirdiğini ve onu nasıl talep (*Anspruch*) ettiğini açığa kavuşturmalıyız. İnsanın özüne ilişkin böyle bir tecrübeye, insan varolduğu sürece ihtiyaç vardır. Bu geleneğin dilinde şu anlama gelir: insanın *eksistenzi* onun tözüdür (*die Ek-sistenz des Menschen ist seine Substanz*). Bu nedendir ki, *Sein und Zeit*’da (s.117,212,314) şu cümle sık sık tekrarlanır: “İnsanın ‘töz’ varoluştur”, [*“Die ‘Substanz’ des Menschen ist die Existenz”*] (Heidegger,1976b:329). Oysa varlığın tarihi açısından düşünülen töz, zaten *ousia*’nın anlamıyla örtüşen bir tercüme olup, mevcut olanın mevcudiyetini ve aynı zamanda çift anlamlılıkta kullanılarak onun belirsizliğini ifade eden bir sözcüktür. Metafizik bir ad olan “töz”ü *Sein und Zeit*’da gerçekleştirilen “fenomenolojik destruktion” ile uyum içinde daha önce öne sürülen anlamda anlayacak olursak, o zaman, “insanın ‘töz’ onun varoluşudur” önermesi, insanın kendine özgü özü içerisinde varlığa doğru olma tarzının, varlığın hakikati içinde *ekstatik* içkinlik olmasından ya da açıkta durma halinden başka bir şey değildir. İnsanın özünün bu şekilde belirlenmesiyle *animal rationale*, “kişilik sahibi”, ruhsal-ussal-bedensel varlık (*geistig-seelisch-leibliches*) olarak insanın hümanist yorumlarının yanlış olduğu ileri sürülemez ve bir kenara bırakılamaz. Oysa insanın özünü sürdürmesiyle ilgili en yüce (*Würde*) hümanist belirlemeler bile, insanın asıl onurunun tecrübesini

edinemezler. Bu anlamda, *Sein und Zeit*'daki düşünme hümanizme karşıdır [*das Denken in Sein und Zeit gegen den Humanismus*]. (Heidegger, 1976b:330). Fakat bu karşıtlık, bu düşünmenin kendisini insani olanın karşısında konumlandığı ve gayri insani olanı yüceltip insanın haysiyetini/onurunu ayaklar altına aldığı anlamına da gelmez. Hümanizme karşı cephe alınır çünkü bu hümanizm, insanın *hümanitasını* yeterince yüceltmemektedir (Heidegger, 2002:56). Bu anlamda Heidegger, anti-hümanist hümanisttir.

Heidegger'e göre varolanların ortaya çıkması varlığın kaderinde (*Geschick*) bulunur. Fakat insan için böyle bir kaderle uyum içinde olabilmek için özüne uygun düşeni bulmak daima esaslı bir meseledir; çünkü kendine özgü varoluşuyla varolan olarak insan bu kaderle uyum içinde varlığın hakikatine gözcülük etmelidir. İnsan varlığın çobanıdır. *Ekstetik* varoluş "kaygı" olarak tecrübe edildiğinde *Sein und Zeit*'daki düşünme sadece bu yönde ilerler (Heidegger, 1976b:331).

Bu aşamada Heidegger, "varlık nedir?" sorusunu sorar ve şöyle yanıtlar: o, kendi kendisidir [*Es "ist" Es selbst*]. Bütün bu çabalarla önü açılan düşünme bunu tecrübe etmesini ve dile getirmesini öğrenmelidir. "Varlık, ne tanrı ne de dünyanın temelidir" [*das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund*] (Heidegger, 1976b:331). Varlık bütün varolanlardan uzaktır, yine de insana her varolandan, bu ister bir kaya, bir hayvan, bir sanat eseri, bir makina, ister bir melek veya tanrı olsun, daha yakındır. Varlık en yakın olandır. Yine de bu yakın, insana en uzak olarak kalır. Çünkü insan başından beri varolanlara ve her zaman sadece varolanlara sımsıkı sarılır. Fakat düşünme varolanları varolanlar olarak tasarladığında, hiç şüphe yok ki, kendisinin varlık ile bağıını kurar. Ne var ki, aslında her zaman bu haliyle varolanları düşünür; kesinlikle ve hiçbir zaman, 'varlık olarak varlığı' değil. "Varlık sorusu" (*die Seinsfrage*) her zaman varolanlarla ilgili bir soru olarak kalır. Varlığa yönelik soru hâlâ sorulmadan öylece bırakılmış durumdadır. Felsefe, Descartes ve Kant ile eleştirel hale gelse bile, her zaman metafizik tasarım yöntemini takip eder. Bu düşünce varolanlardan geçerken varlığa şöyle bir göz atarak varolanlara geri döner (Heidegger, 2002:57-58).

Fakat metafizik, varlığın açıklığını (*die Lichtung des Seins*) ya özellikle görünüşün belirışinde sınırlı olan mevcut olanı ya da eleştirel olarak öznel planında kategorik tasarımın bir sonucu olarak görülen haliyle tanır. Bu, kendisini açma olarak varlığın

hakikatinin metafizik için gizli kalması anlamına gelir. Fakat bu gizli kalma metafiziğin bir kusuru ya da eksikliği değil, ondan esirgenen ama yine de onun önünde tutulan bir hazinedir. Açıklığın/işmanın (*Lichtung*) kendisi ise varlıktır. Varlığın metafizikteki kaderi içerisinde açıklık, ilk kez, mevcut olanın ona hazır olan insanla temas edebileceği bir görüş sunar. Böylece insanın kendisi, anlama yoluyla varlıkla temas edebilir (Heidegger, 2002:58).

Ontolojik fark gözetilmediği için ve felsefe tarihi boyunca varlık yerine varolanlar düşünüldüğü için varlığın hakikatinin unutulduğunu tekrarlayan Heidegger, bu unutulmaya *Sein und Zeit*'da kuvvetten düşme (*Verfallens*) der. Öte yandan, bu ahlaki-felsefi, aynı zamanda sekülerleşmiş bir tarzda anlaşılan insanın düşüşü anlamına gelmez; tersine bu, varlığın insanın özülle bağıntısı içinde insanın varlıkla asli bir ilişkisini dile getirir. Dolayısıyla geçici olarak kullanılan “sahihlik” ve “gayrı sahihlik” (*Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit*) tabirleri ahlaki-existensiyel ya da antropolojik ayrımı ima etmez. Fakat bu zamana kadar felsefeden gizli kalmış olduğundan, henüz ilk kez düşünülmesi gereken bir ilişkiyi, insanın özünün varlığın hakikatine olan “*ekstatik*” bir bağı içerir. Bununla birlikte, bu bağ bu haliyle *Ek-sistenz*den değil, tam tersine, *Ek-sistenz*in özü varoluşsal-*ekstatik* olduğu için varlığın hakikatinden çıkarsanır (Heidegger, 2002:59).

Heidegger'e göre, varlığın açıklığındaki yakınlık öz itibarıyla “dil”dir. Dilin anlam olarak, cismi, ruhu ve aklı vardır ve varlığın yakınlığında varlıkla içiçedir. Bu öze göre dil, varlığın evidir; insanın özünün yurdu olarak, varlık tarafından sahiplenilen ve istila edilen, herbir yerine nüfuz edilen olarak. Dolayısıyla mesele *Ek-sistenz* olarak insanın insanlığının belirlenmesinde özsel olanın insan değil, *Ek-sistenz*in *ekstasis*inin boyutu olarak varlık olduğudur (Heidegger, 2002:60-61).

Heidegger'e göre düşünme bu bağıntılara kulak verir. Ancak metafizik düşünme geleneği bu bağı koparır. Varlığın düşünmeyle asli bağından uzaklaşması metafizik bir hümanizmanın da temelini oluşturur. Bununla birlikte Heidegger şunu sorar: fakat bu metafizik düşünme hâlâ kendisini humanizm olarak tanımlanmasına izin verir mi? Hümanizm metafizik olarak düşünüldüğü sürece, kesinlikle hayır. Heidegger bu noktada biri Sartre'dan diğeri de *Sein und Zeit*'dan iki cümleyi alıntı yapmak yoluyla karşılaştırır, bu iki cümle arasındaki farkı ortaya koyar ve şuna dikkat çeker: Kesinlikle

hayır, eğer hümanizm varoluşçuluk ise ve Sartre'ın şu ifadesiyle temsil ediliyorsa: “kesinlikle yalnızca insanların varolduğu bir durum içersindeyiz”. Bunun yerine, *Sein und Zeit*'daki gibi düşünürsek şöyle dememiz gerekir: “kesinlikle öncelikle varlığın varolduğu bir durum içersindeyiz.” Fakat o nereden gelir ve nedir? Heidegger bunun cevabını şöyle verir: *Sein und Zeit*'da (s.112'de) amaçlı ve dikkatli bir şekilde, *il ya l'Etre*: varlık “vardır/o verir” (“*es gibt*”). Bu *il ya* “vardır”ı tam olarak karşılamamaktadır. Çünkü burada “ver”en “o” varlığın kendisidir. Bu “veren”, vermenin kendisi olan ve hakikatini bahşedici olan varlığın özünü adlandırır. Kendisini bu açık olan boyunca, açığa veren varlığın kendisidir (Heidegger, 2002:61).

Böylece yukarıda geçen söz konusu iki cümlede, Sartre'da insan Heidegger'de ise varlık meselesi ön plana çıkmaktadır. Heidegger, insan meselesi üzerinde değil, doğrudan varlık meselesi üzerinde düşünmektedir. Çünkü, varlığın insanla olan bağının asli kökeni, metafizik düşünce geleneği tarafından koparılmıştır. Dolayısıyla mesele insan meselesi değil, varlık meselesidir. Heidegger'le Sartre'ın varlık anlayışlarında ortaya çıkan bu fark, aynı zamanda onların, varoluş ve hümanizm meselesinde nereden başladıklarını, nasıl yol aldıklarını ve nereye vardıklarını da ortaya koymaktadır.

Heidegger'e göre, “o verir” (*es gibt*), hazırlayıcı olması beklenerek, “varlık (var)dır” (*das Sein ist*) ifadesinden kaçınmak için kullanılmıştır; çünkü “var'dır” ifadesi genellikle varolan (*Seiende*) bir şey için kullanılır. Fakat varlık kesinlikle bir varolan değildir. Eğer “var'dır” varlığın daha yakın bir yorumu olmaksızın söyleniyorsa, o zaman varlık, kolayca nedenleri etkileyen sonuçlar olarak edimselleşen benzer türdeki varolanlar tarzında bir “varolan” olarak temsil edilir (Heidegger, 2002:61-62).

Heidegger'e göre, varlık ile insan arasındaki köklü bağ, düşünmenin teknik yorumuyla birlikte, metafizik düşünmenin başlangıcından beri koparılmıştır. İnsanın varlıkla olan bu köklü bağını yitirmesi, artık düşünülmeyen bir çağda, düşünülmesi gerekenin düşünülmeyip, varlığın unutulmasına neden olmuştur. Heidegger bu durumu, varlığa uzak olup varolanlara yakınlığı, “yurtsuzluk” (*Heimatlosigkeit*) imgesiyle ifade eder. Bir yurtsuzluk ki, sadece insan değil, fakat insanın özü de avarelik eder durur. Bu biçimde anlaşılan yurtsuzluk varolanlarca varlığın terkedilmesine dayanır. Yurtsuzluk varlığın unutulmasının belirtisidir. Bundan dolayı varlığın hakikati düşünülmeden kalır. Varlığın unutulması, kendisini insanın her zaman sadece varolanları gözetlemesi ve

sadece onlar üzerinde etkinlikte bulunmasıyla dolaylı olarak kendisini bildirir. Böyle olsa bile, insan varlık hakkında belli bir kanaate sahip olmaktan kendisini alamadığı için, sadece, “en genel” olan ve varolanları kuşatan bir şey ya da sınırsız varolanın veya öznenin bir ürünü olarak açıklanmaktadır. Böylece, varlık uzun zamandır varolanların yerini, ikincisi de ilkinin yerini tutmaktadır ve hâlâ açıklığa kavuşturulamamış bir karmaşaya tutsaktır. Bu durumda yurtsuzluk dünyanın kaderi haline geliyor. Bu nedenle de kaderi varlığın tarihi açısından düşünmek zorunludur. Heidegger’e göre yurtsuzluğun üstesinden gelinmesi, ancak varlıkla insanın koparılan köklü bağının yeniden kurulmasıyla mümkündür. Varlığın hakikatiyle olan bu bağ ancak, dünya içindeki temel varoluşsal yapısı kaygı olan *Dasein* aracılığıyla gerçekleştirilebilir.

Heidegger ayrıca, kendi yurtsuzluk kavramını Hegel ve Marx’daki yabancılaşma kavramıyla ilişkilendirir. Ona göre, her ne kadar Hegel’den devşirmiş ise de, Marx’ın özsel ve önemli bir anlamda insanın yabancılaşması (*Entfremdung*) diye farketdiği şey, köklerini modern insanın yurtsuzluğunda bulmaktadır. Bu yurtsuzluk özellikle varlığın kaderinden metafizik formunda çıkmakta, eş zamanlı olarak metafizikle takviye edilmekte ve üzeri örtülmektedir. Heidegger’e göre, Marx yabancılaşmayı tecrübe ederek tarihin asli bir boyutuna ulaştığından, Marxist tarih görüşü diğer tarihsel izahların perspektifinden üstündür (Heidegger, 2002:67-68).

Heidegger yine *Sein und Zeit*’a gönderme yaparak, orada (s.212’de) “vardır/o verir” dediği yerde, ancak *Dasein* varolduğu sürece ‘varlık vardır’ dediğini vurgular. Ona göre bu, ancak varlığın açıklığı meydana geldiği sürece varlık kendisini insana ulaştırır anlamına gelir. Fakat *Da*’nın, varlığın hakikatinin kendisi olarak açıklığın ortaya çıkması, bizatihi varlığın yazgısıdır (*Schickung*). Bu, açıklığın kaderidir (*Geschick der Lichtung*). Fakat bu cümle, geleneksel *existentia* anlamında ve *ego cogitonun* edimselliği olarak modern felsefede düşünülen insanın, önce varlığın donatıldığı veya şekillendirildiği varolma anlamına gelmez. Bu cümle, varlığın insanın ürünü olduğunu söylemez. Heidegger, *Sein und Zeit*’in Giriş bölümünde (s.38’de) açık ve basit bir şekilde hatta italik olarak “varlık bütünüyle *trancendenstir*” der. Varlık özü itibariyle bütün varolanlardan daha ötedir, çünkü o, açıklığın ta kendisidir. Varlık, hakim olan bir metafiziğin sınırları içindeki bir yaklaşımın sonucu olarak düşünüldüğü sürece, varolanlar temelinde düşünülür. Ancak böyle bir perspektiften varlık kendini, bir

aşmada ve aşkınlık olarak gösterir (Heidegger, 2002:64). Heidegger, “varlık bütünüyle *trancendensdir*” tanımının, basit anlamda varlığın bu zamana kadar insanı aydınlattığı tarzı ifade ettiğini belirtir. Varlığın özünün, varolanlar olarak varolanların açıklığından bu geçmişe dönük tanımlanması, varlığın hakikatiyle ilgili soruna doğru, geleceğe dönük düşünme yaklaşımı için vazgeçilmezdir ve öyle kalır. Bu biçimde düşünme, kader olarak özsel açılımına ulaşır (Heidegger, 2002:64-65).

Heidegger’e göre, *homo humanus*un *humanitas*ının temel özelliği olarak “dünya-da-olma” (*In-der-Welt-Sein*), insanın Hıristiyanların anladığı anlamda sadece “dünyevi” (*Weltliches*) bir yaratık ve dolayısıyla tanrının yüzünü çevirdiği ve bu haliyle aşkınlık (*Transzendenz*) boyutunu yitirmiş bir yaratık olduğunu ileri sürmez. Aşkınlık sözcüğüyle gerçekten kastedilene daha açık bir şekilde “aşkın olan” denilebilir. Aşkın duyumüstü varlıktır. Bu varolanların tümünün ilk nedeni anlamında en yüce varolan olarak düşünülür. Ne var ki, “dünya-da-olma” tabirinde “dünya”, hiçbir şekilde, ne göksel varolana karşı yersel olanı, ne de “manevi olana” (*Geistlichen*) karşı “dünyevi” (*Weltliche*) olanı ima eder. Heidegger terminolojisinde “dünya” hiçbir şekilde varolanları veya varolanların alanını işaret etmez, tersine, varlığın açıklığını gösterir. O varolan olduğu kadarıyla insandır ve insan olur. O varlığın açıklığında açıkta durur; fırlatılmış olarak insanın özünü “kaygı”ya fırlatmış olan varlığın kendisi, bu açıklık (*Offenheit*) olarak vardır. Bu şekilde fırlatılmış olarak insan varlığın açıklığında durur. “Dünya”, insanın fırlatılmış özü temelinde açıkta durduğu varlığın açıklığıdır. “Dünya-da-olma”, *Ek-sistenz*in “*Ek*”inin özsel olarak açıldığı açık boyutla ilgili olarak bu *Ek-sistenz*in özünü ifade eder. *Ek-sistenz* açısından düşünüldüğünde dünya, belli bir anlamda, kesinlikle varoluş içindedir ve varoluş için “ötesi”dir. İnsan, bu ister “ben”, ister “biz” olarak alınsın bir “özne” kimliğiyle, dünyanın bu tarafında asla en ilk ve en önde insan değildir. Hatta yalnızca her zaman eş zamanlı olarak nesnelere irtibatlandırılan ve böylelikle özü, özne-nesne ilişkisinde bulunan bir “özne”den ibaret de değildir. Tersine, bütün bunlardan önce, özü itibariyle insan, varlığın açıklığında, öznenin nesne ile bir bağının olabileceği arayışı açan, açıklığa kavuşturan, açık alanda var-olandır (*ek-sistent*). İnsanın özü dünya-da-olmaya dayanır ifadesi, benzer şekilde, insanın teolojik-metafizik bir anlamda sadece bu dünyalı mı yoksa öbür-dünyalı bir yaratık mı olduğuna dair bir karar içermez (Heidegger, 2002:78-79).

Heidegger bu noktada Beaufret'nin, "hümanizm sözcüğünün anlamını nasıl eski haline iade edebiliriz?" sorusunu yanıtlar. Ona göre bu soru, sadece hümanizm sözcüğünü muhafaza etme arzusunu taşımaya değil, fakat aynı zamanda bu sözcüğün anlamını kaybettiği kabulünü de içermektedir. Heidegger bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade eder:

Bu sözcük anlamını, hümanizmin özünde metafizik (*das wesen des Humanismus Metaphysisch*) bir anlayış (*Einsicht*) olduğu için yitirdi ki, bu şu demektir: Metafizik, varlığın unutulmasında (*Seinsvergessenheit*) ısrar ettiği sürece, varlığın hakikatiyle ilgili soruyu (*die Frage nach der Wahrheit des Seins*), sormamakla kalmaz, aynı zamanda bu sorunun önünü de tıkar. İşte hümanizmin sorgulanmaya değer özü hakkında düşünmemize yol açan anlayış, bizim aynı zamanda insanın özünü daha köklü olarak düşünmemizi sağladı. *Homo humanusun* bu daha özlü *humanitası* açısından, 'hümanizm' sözcüğüne, onun bilinen en eski kronolojik anlamından daha eski olan tarihsel bir anlamı geri verme olanağı doğar. Bundan, 'hümanizm' sözcüğünün bütünüyle anlamsızmış ve bir boş sözden (*flatus vocisden*) ibaret olduğu anlaşılmalıdır. Sözcükteki '*humanum*' *humanitasa*, insanın özünü sürdürmesine işaret eder. '-İzm' insanın özünü sürdürmesinin önemli bir şekilde ele alınmak istendiğine atıfta bulunur. Bu, 'hümanizm' sözcüğünün bu haliyle sahip olduğu anlamdır. Ona anlamını geri vermek demek, ancak sözcüğün anlamını yeniden belirlemek anlamına gelebilir (Heidegger, 2013:37).

Heidegger'e göre, insanın özü *Ek-sistenz*'e dayanır (Heidegger, 1976b:345). *Ek-sistenz* durumunda, *homo animalisin*, metafiziğin alanı terkedilir. Varlığın hakikatini düşünmek, aynı zamanda *homo humanusun* insanlığını düşünmek demektir. Önemli ve belirleyici olan metafizik anlamda hümanizm olmaksızın, varlığın hakikatinin hizmetindeki *humanitas*dır. Bu durumda "hümanizm", eğer bu sözcüğü muhafaza etmekte kararlı isek, insanın özünü sürdürmesi, varlığın hakikati için özseidir ve buna bağlı olarak önemli olan yalnızca insan olarak insan değildir. Dolayısıyla "hümanizm" in ilginç bir türünü düşünüyoruz (Heidegger, 2013:37). Sonunda Heidegger, çok çarpıcı bir biçimde, hümanizmin bu haliyle anlamını şöyle ifade eder:

"İçine hiçbir ışığın sızmadığı bir mezardır" [*lucus a non lucendo*] (Heidegger, 1976b:345).

Sonuç olarak bu tartışmada, hem Sartre hem de Heidegger bir açıdan geleneksel hümanizm anlayışını reddederler. Sartre hümanizmayı, öz-varoluş ilişkisini tersine çevirerek, insan üzerindeki her türlü sınırlamayı kaldırıp, özgürlük ve sorumluluk üzerinden, her tek eylemde varoluşçulukla bağdaştırır. Bir diğer açıdan ise Heidegger, söz konusu geleneksel hümanizm kavrayışına Sartre'ı da dâhil ederek, hümanizmle ilgili bütün felsefi teorilerin kaynağının metafizik düşünme geleneği olduğunu vurgular. Heidegger bunu, "her türlü humanizm ya bir metafiziktir ya da bir

metafiziğin dayanağı haline gelmiştir” biçiminde ifade eder. Çünkü ona göre, söz konusu hümanizm geleneğini sürdürenlerin hiçbiri, varlık ile varolan arasında ontolojik ayırım yapmadıkları için, varlığın hakikatinin insanın özüyle olan bağını da kuramamışlar. Yani varlık unutulmuştur.

Heidegger, Platon’la başlayıp Rönesans’a kadar süregelen hümanizmanın eğitimle (*Bildung*) kazandırılacağı anlayışını eleştirir. O, bunun yerine insanın özünün zaten varoluşu olduğunu, yani öz ve varoluşun bir olduğunu savunur. Heidegger, öz-varoluş ya da varoluş-öz kavramlarının öncelik sonralık ilişkisine bağlı düalizmi ve buna dayalı olarak ortaya çıkan hümanizmanın kaynağını ve dayanağını metafizik bir temel olarak değerlendirir ve reddeder. O, temelleri Platon’la atılan, başlangıcından tamamlanışına kadar süren bu metafizik hümanizmaya karşıdır. Bu anlamda Heidegger anti-hümanisttir. Ancak onun ontolojisinin temelleri açısından bakıldığında, varlık, düşünme, varoluş ilişkisi bağlamında onun kendine özgü bir hümanizmanın/hümanizmin temellerini attığı söylenebilir. Bu anlamda ise o anti-hümanist hümanisttir.

4. BÖLÜM

SONUÇ: HÜMANİZM ANTI-HÜMANİZM TARTIŞMASI

Hümanizm ile felsefe arasındaki bağlantı sorununun uzun ve açık olmayan bir geçmişi vardır. Hümanizm, birbiriyle bağdaşmayan birçok yolla ifade edilen ve yeterince açık olmayan bir kavramdır. Çünkü hümanizm kavramı teorik yanıyla olduğu kadar, doğrudan yaşamla da ilişkilendirilen, pratik yanı da olan, bir kavramdır. Filozoflar çoğunlukla, felsefe ile hümanizm arasındaki ilişkiyi, hümanizm kavramının tanımlanmasındaki zorluk gerekçesiyle reddederler. Öte yandan hümanizm ile felsefeyi bağdaştıran filozofların olduğunu da söylemek mümkündür. Hümanizm ile hümanizm karşıtlığını ele alırken, hümanizmanın kökensel özelliklerini ve hümanizm karşıtlığının savlarını ortaya koyabiliriz. Bu karşıtlık tartışmasında, öne çıkan problemlerden biri, insanın tekil bir birey olarak mı, yoksa genel bir insan tasarımı olarak mı ele alınması gerektiği üzerinedir. Bununla birlikte hem bu ayrıma bağlı olarak, hem de ‘insanın özü’ üzerinden yapılan tartışmalarda, filozofların düşüncelerinin ayrıştığını söyleyebiliriz. İnsan felsefesi probleminde, ister hümanizm isterse de anti-hümanizm cephesinden bakılsın, “bireyden hareketle mi toplumu anlamak gerek, yoksa toplumdaki hareketle mi bireyi anlamak gerek” tartışması, bir başka tartışma olarak süregelmiştir. Bireyin devlet ya da toplum ile olan iktidar ilişkisinde, onun, genel çıkar için topluma kurban edildiği durumda, anti-hümanist bir düşüncenin tohumlarının da serpiildiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, bu tartışmada, Kartezyen geleneğin özne tasarımına güçlü bir karşı duruş, anti-hümanist düşüncenin temel dayanağı olarak karşımıza çıkar. Öte yandan, hümanizm anti-hümanizm tartışmasında, insan-insan ilişkisi, yani başkasıyla olan ilişki, daha karmaşık bir problem olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla hemen şunu belirtmeliyiz ki, bu çalışmanın sonuç bölümünde ele alınan hümanizm-anti-hümanizm tartışması, önceki bölümlerde ele alınan problemleri bir sonuca bağlayıcı özellikte olmasının yanında, aynı zamanda, bu problemleri tartışma halinde bırakacak niteliktedir de.

Bu bağlamda Heidegger, Kartezyen geleneğin transzendenal öznesine ve onun geldiği kökenine savaş açar. Heidegger, insanın belirli türsel bir varlık olduğu ve değişmez genel bir özü olduğu savı yerine, onun bir olanaklar varlığı olduğunu savunur. O, *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta, ontolojik bir yaklaşımla, hümanizm kavramının felsefi

kökenini araştırır ve felsefe ile hümanizmanın hiç de bağdaşık olmadığını ortaya koyar. Heidegger araştırmasında, Antik Yunan'da doğrudan hümanizm kavramına karşılık gelebilecek bir sözcük bulamasa da, bu dönemde hümanizm sözcüğünün eğitim (*Paideia*) kavramıyla karşılandığını belirtir. Bununla birlikte Heidegger, hümanizmanın felsefeyle olan bağlantısının metafizik bir anlam taşıdığını vurgular. O, bütün felsefe tarihini, antik Yunan'dan Modern felsefeye kadar eleştirerek, hümanizm kavramının metafizik anlamını, başlangıcından tamamlanışına kadar, fundamental ontolojik temelde ayrımlar yaparak sorgular ve bu metafizik hümanizmaya karşı cephe alır.

Modern Çağ'da hümanizm, Descartes'ın *cogito* tasarımına dayalı özne ile işe başlar. Descartes'ın “düşünüyorum, o halde varım” postülası gelecekteki her türlü antropolojiye metafizik bir zemin sağlar. Bununla birlikte Ortaçağın etkisiyle hümanizm dinsel bir karakter taşır. Aydınlanmayla birlikte, Kant'ın öncülüğünde dinsel hümanizmden seküler hümanizme doğru bir geçiş var. Kant, seküler bir bakış açısından hareketle, insan doğasına ilişkin genel bir tasarım ortaya koyar. Hegel ise hümanizm meselesine antropolojik bir bakış açısı kazandırır. Öte yandan dinsel ve seküler hümanizm ayrımını, Ludwig Feuerbach ve Kierkegaard'ın metinlerinde, Hegel'e gösterdikleri tepkilerinde de açıkça görmek mümkündür. Feuerbach, Hegelci düşüncenin antropolojik yönünü ele alarak sol Hegelci; Kierkegaard Hegel'in idealizmine dinsel bir boyut kazandırarak sağ Hegelci olarak karşımıza çıkar (Rockmore, 2003:68).

Hume, *A Treatise of Human Nature* adlı eserinde en çok ihmal edilenin insan olduğunu ve bu ihmalin önüne geçmek için her türlü bilimin insan doğasını açıklamaya yönelik olması gerektiğini belirtir. Buna karşın Kierkegaard, insan doğasının yalnızca tanrıyı bilmekle ve tanrı aracılığıyla mümkün olacağını savunur. Hume'un söz konusu düşünceleri, insan bilimlerine antropolojik bir zemin kazandırmakla birlikte, düşüncelerindeki uçuruma rağmen, en başta Kant ve Marx olmak üzere, modern Alman felsefesini de etkiler (Rockmore, 2003:62-63). Böylece, bu tartışmalar içinde hümanizm, aydınlanmanın seküler kültürüyle birlikte, metafizik bir zemin üzerinde, felsefi antropolojinin temel tartışma konusu haline gelir.

Ortaçağ'ın kapalı, karanlık, insanı dışlayan dünya görüşünün yerine, özellikle 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılın başlarında, insanın merkeze yerleştirilmesiyle

birlikte, aklın ve ilerlemenin ışığında hümanizm Aydınlanma felsefesinin ana damarı haline geldi. Aydınlanmanın bilimsel, ilerlemeci ve akılcı bilgisi ışığında büyük dizgeci sistem felsefeleri, insanlığın kurtuluşunun projelerini hazırladı. Böylece insanlık, evrensel aklın doğrultusunda, evrensel ahlaki değerler ile yüklenmiş, tüm insanların eşit ve özgür olduklarına inanılmıştı. Rousseau ve Kant gibi özgürlükçü hümanist düşünürler bu evrensel aklın öncülüğünü üstlendiler. Öte yandan Aydınlanma çağının liberal dünya görüşüne dair zincirin halkasını, yaptığı köklü eleştirileriyle kıran düşünürlerden ilki, Marx'tır. Althusser'e göre, Marx'ın düşüncesi iki döneme ayrılır. İlkinde genç Marx, "liberal bireysel hakların" insanlar arasındaki tahakküm ilişkilerinin ve eşitsizliğin giderilmesine yetmediğini, eşitliği esas alan bir düzenin ancak komünist rejimle, "özel mülkiyetin" kaldırılması ile gerçekleşeceğini ileri sürer. İkinci döneminde ise olgun Marx için, insanlık, gerçeklikte karşılığı bulunmayan bir soyutlamadır. Bu soyutlamanın ideleri olan özgürlük, adalet ve eşitlik gibi liberal haklar sadece daha fazla eşitsizlik üretmeye yaramaktadır. Tarihin bu çelişkileri ancak tarihsel materyalizm aracılığıyla bertaraf edilir. Bu anlamda, Marx'ın ilk dönemi "ideolojik", ikinci dönemi ise "bilimsel" olarak görülür.

İlk dönem yazılarında Hume'un ve Feuerbach'ın antropolojik yaklaşımını izleyen Marx, her zaman için bir insan felsefesini savunarak, her türlü bilimin insanla başlayıp insanla bitiğini belirtir.

"Radikal olmak, şeylerin kökenine gitmek anlamına gelir. Ama söz konusu insan olduğunda, köken insanın kendisidir (Marx, 2009:201).

Öte yandan, Heidegger düşüncesinde insan, ontolojik açıdan zamansal olduğu için tarihseldir. Oysa Marx'a göre tarih, aklın akıldışı içinde, hakiki insanın yabancılaşmış insan içinde yabancılaşması ve üretimidir. Marx'ın tarihsellikten anladığı, sınıfsal çelişkilerin bir sonucu olan doğrudan doğruya insanın özgül etkinliğinden doğan yabancılaşma (*Entfremdung*) olgusudur. Yabancılaşma ise insanın kendi emeğine ve buna bağlı olarak da kendisine yabancılaşmasıdır.

Marx, doğrudan insanın tarihsel, toplumsal ve siyasal koşullarının ürünü olan bilincindeki çelişkilere bakar. Marx'a göre insan, dünyanın dışına çekilmiş soyut bir varlık değildir. İnsan, insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum, dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olan dini yaratırlar, çünkü onların kendileri tersine

çevrilmiş bir dünyadır (Marx, 2005:38). Marx, kapitalist toplumdaki her türlü çelişkinin ve yabancılaşmanın temeli olan özel mülkiyetin kaldırılmasıyla komünizme geçileceğini belirtir. Ona göre komünizm, eksiksiz doğalcılık olarak hümanizm, eksiksiz hümanizm olarak doğalcılıktır; ‘insan ile doğa’, ‘insan ile insan’ arasındaki karşıtlığın gerçek çözümüdür; varoluş ile öz, nesnelleşme ile kendini olumlama, özgürlük ile zorunluluk, birey ile cins arasındaki savaşımın gerçek çözümüdür. Tarihin çözülmüş bilmecesidir (Marx, 2005:55).

Marxist düşünceye göre, sosyalizmde herkesin emeğine göre, komünizmde ise herkesin ihtiyacına göre bir doğa-insan, insan-insan etkinliği düzenlenmektedir. Komünizmle birlikte insan devlet ve dinden kurtulmuş olacak ve kendi gerçek özüne kavuşacaktır. İnsan ancak kendi somut ve özgür etkinliği aracılığıyla kendi özüyle insanlaşır. Bu insanlaşma ancak, özel mülkiyet tarafından yaratılan her türlü yabancılaşmanın özel mülkiyetle birlikte ortadan kaldırılmasıyla mümkündür. Sonuçta bilimsel sosyalizm ile birlikte, sınıflı toplumların ortadan kaldırılması süreci başlar ve sınıfsız komünist topluma geçiş tamamlanır. Dolayısıyla, sınıfsız toplumla birlikte, sınıflı toplumların argümanları olan hümanizm ya da ideolojiye de gerek kalmayacaktır. Althusser bunu şöyle ifade eder:

“Sosyalist hümanizm” çifti, tam olarak, çarpıcı bir teorik eşitsizlik içerir: Marxist kavrayış bağlamında, sosyalizm kavramı elbette bilimsel bir kavramdır, ama hümanizm kavramı ideolojik bir kavramdır (Althusser, 2002a:271).

Althusser, Marx’ın ikinci dönemi dediği 1845’ten itibaren, onun tarihi ve politikayı insanın özü üzerine inşa eden her felsefi antropolojiden ya da hümanist teoriden köklü biçimde koptuğunu ileri sürer. Ona göre ikinci döneminde Marx, bu kopmayla birlikte, tüm felsefi hümanizmanın teorik savlarını kökten eleştirerek hümanizmayı ideoloji olarak tanımlar (Althusser, 2002a:276). Althusser’e göre Marx, özne idealizmine dayandırılan, insanın özünü ifade eden her türlü teorik temeli reddeder, bunun yerine, tarihsel diyalektik materyalizmi benimser. Marx’ın insanın özünü ifade eden her türlü teorik temeli reddetmesini, Althusser teorik anti-hümanizm olarak ifade eder. Teorik anti-hümanizm ise, insan ve düşünce arasında kurulan epistemolojik özdeşliği ortadan kaldırır.

Althusser toplumsal ilişkilerin bireysel bilinç üzerinde önceliğini vurgular. Ona göre inançlar, arzular, tercihler ve her türlü muhakeme toplumsal pratiklerin bir ürünüdür. Bireyin kendi karar ve eylemlerinden sorumlu olduğu doğru değildir, aksine o, toplum ve ideoloji tarafından kurulmuş bir öznedir. İdeoloji, sınıflı toplumların varlığını sürdürmek için toplumu ve bireyi biçimlendiren bir aygıttır. Devlet, ideolojik aygıtları olan din, ahlak, eğitim, siyaset vb. kurumları aracılığıyla ideolojinin yeniden üretilmesini sağlayarak toplumu biçimlendirir. Althusser'e göre, felsefe de, din ve etik gibi ideolojidir. Gerçekte hiçbirinin bir tarihi yoktur. Gerçek tarih, yalnızca insanın yaşamında yarattığı maddi varlığın tarihidir. Proletarya ile burjuvazi arasındaki pratik mücadelenin teorik olarak ifadesi, idealizm ile materyalizm arasında sürdürülen tartışmadır.

Yapısalcı Marxizmin kurucusu olan Louis Althusser, “epistemolojik kopuş” adını verdiği Marx’ın düşüncesini iki ayrı döneme ayırır: 1845 kopuşundan önceki ideolojik dönem ve 1845 kopuşundan sonraki bilimsel dönem (Althusser, 2002a:44). Althusser, Marx’ın, tarihi gerçekte bir “sınıf çatışmaları tarihi” olduğunu gösterdiğini ve tarihin kendisini bir bilim haline getirdiğini ileri sürer. Ona göre Marx, kendi içinde belirli bir anda bir sıçrama ya da kopuş gerçekleştirerek bilim öncesinden (ideoloji) ayrılmış ve yepyeni bir “kıta” olan “tarih kıtasını” açmıştır (Althusser, 2002a:311). Althusser'e göre, tarih kıtasının açılmasıyla birlikte, Marxist teori ideolojik düşünce evresinden bilimsel devrim evresine evrilmiştir. Dolayısıyla ona göre, Marxizmin bilimsel kavrayışı, hümanizmanın ideolojik olmasıyla örtüşmediği için anti-hümanisttir.

Althusser, Marxist terminolojide hümanizm kavramının bilimsel değil, ideolojik bir kavram olduğunu belirtir (Althusser, 2002a:272). Ona göre Marx’ın hümanizme ilişkin düşüncesinde iki evre söz konusudur: ilk evrede Marx, hümanizme ilişkin düşüncelerinde, Hegel'den çok Kant'a ve Fichte'ye yakın olan rasyonalist-liberal bir hümanizmanın damgasını taşır (Althusser, 2002a:272). Bu evrede hümanizm, Marx’ın dünyayı kavrayışının pratik ve teorik ilkesi olarak karşımıza çıkar. Buna göre insanın özü ancak onun tarihselliğinde özgürlük, akıl ya da toplum olarak kavranabilir. İkinci evrede (1842-1845) ise Marx, Feuerbach’ın toplumcu hümanizm kavrayışının egemenliği altındadır (Althusser, 2002a:274).

Althusser'e göre, Marx, 1845'ten sonraki ikinci düşünsel döneminde kendisine karşı da bir savaş açarak, bir ideoloji olarak değerlendirdiği hümanizm teorisine karşı, teorik anti-hümanizm yaklaşımı ortaya koyar. Marx'ın teorik anti-hümanizmi, onu, kendi varlık koşullarıyla ilişkiye sokarak, ideoloji olarak hümanizme koşullu bir ihtiyacı kabul etmektedir. Her şey hümanizmanın doğasının ideoloji olarak kabulüne bağlıdır. Çünkü Marxizm din, ahlak, sanat, felsefe, hukuk ve politika gibi mevcut ideolojik biçimleri ancak hümanizm aracılığıyla kurabilir. Dolayısıyla teorik bir hümanizmayı ya da antropolojiyi şu ya da bu biçimde yeniden inşa etmek için Marx'a başvuracak her düşünce, teorik olarak küle dönecektir (Althusser, 2002a:279). Ancak Althusser, Marx'ın teorik anti-hümanizminin, hümanizmanın tarihsel varlığını asla ortadan kaldırmayacağını da vurgular.

Bu tartışmada sonuç olarak, hem hümanizm kavramına, hem Marxist teoriye hem de Marxizmin tarihsel anlamına bakıldığında, hümanizm kavramının karmaşık yönü, Marxizmin ise birçok yorumunun olduğu, bununla birlikte, her ikisinin de teorik ve pratik yönlerinin iç içeliği göz önünde bulundurulduğunda, Marxist teorinin hümanist mi yoksa anti-hümanist mi olduğu tartışması, Marx'ın kendi teorisinde değil, ama Marx'a ilişkin yapılan yorumlara göre değişik bir hal almaktadır.

Antik dönemden Ortaçağ'a oradan da Modern felsefeye kadar idealist felsefenin tasarladığı insan felsefesi, 19. yüzyılın varoluş felsefesiyle birlikte ele alındığında, görülüyor ki, bu insan tasarımıyla onun varoluş koşulları örtüşmektedir. Dolayısıyla bu noktadan itibaren, bir kriz halinde idealist felsefenin çözülüşü de başlamaktadır. Bu mesele karşısında düşünce, hep geriye giderek hem eleştirel hem de yıkıcı yeni bir yol ve yöneme başvurma gereğini ortaya koymaktadır. Bu yolda mesafe alıp ilerleyen, köklü eleştirileriyle modern düşünce zincirini kıran filozoflardan biri Heidegger'den önce Nietzsche'dir. Nietzsche, sistem felsefelerinin mutlak idelerle tasarladığı insan anlayışına karşı çıkarak, bunun yerine, insanın yaşam realitesinden hareketle yeni bir insan yaratmaya çaba gösterir. Onun "tanrı öldü", "insanın gözünde maymun ne ise 'üst-insan'ın gözünde de insan odur", "iyinin ve kötünün ötesinde", "değerlerin hep yeniden değerlendirilmesi" gibi söz ve düşüncelerinin temelinde, nihilizmin öncülüğünde, insanı aşip onun yerine yeni bir insan yaratma çabası vardır. İşte Nietzsche bu nedenle, varolmanın kurtuluşu için yaşamın anlamını, insan olmanın her

türlü özünü aşarak, yaşamın kendisi olan “güç istenci”nde bulur. Nietzsche’nin ifadesi şöyledir: “Nerede bir canlı buldumsa orada güç istencini buldum” (Heidegger, 2001a:32).

Öte yandan, Heidegger’in insanla ilgili kapsamlı yazılarından biri Nietzsche üzerine yazdığı “Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü” adlı yazısıdır. Bu yazıda Heidegger, Nietzsche’nin “Güç İstenci” adlı eserinin hemen başından, “nihilizm” ile ilgili yaptığı alıntıyla yorum yapar. Heidegger, Nietzsche’nin “Nihilizm ne anlama gelir?” sorusunu sorduğunu ve soruyu şöyle yanıtladığını belirtir: “en yüksek değeri değerden düşürmek” anlamına gelir (Heidegger, 2001a:22). Nietzsche bunu, *Şen Bilim* adlı eserinde tanrının ölümünü ilan ederek yapar. Nietzsche’nin bu sözü, yazgıya ve topluma karşı bireyin başkaldırısının kıvılcımıdır. Nietzsche’ye göre, tanrı duyduğüstü dünyanın en yüksek değer, ilke ve idelerini temsil eder. Bu değerler, insan yaşamını belirleyen temel araçlar olarak tasarlanmıştır. Nietzsche bu değerlerin değerden düşürülmesi için nihilizme başvurur. Ama nihilizmi şimdiye kadarki bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi anlamında onaylar da (Heidegger, 2001a:24). Nietzsche, nihilizmin bir neden değil, sadece çöküşün mantıklı bir sonucu olduğunu belirtir (Nietzsche, 2010b:48). O, nihilizmi aşan, kendi insan olmasını güç istemi olarak isteyen, özü güç isteminden isteyen, şimdiye kadarki insanlık durumunu aşan, insanlığın öz biçimine “üst-insan” (*Übermensch*) der (Heidegger, 2001a:48). Nietzsche “üst-insan”ı, *Zerdüş Böyle Diyordu* adlı eserinde “Zerdüş” kişiliğiyle ifade eder. “Üst-insan” olmak için, köle/sürü ahlakına karşı, efendi ahlakına sahip yaratıcı ve özgür insan olmak gerekir. Yaratıcı özgür insan, iyinin ve kötünün ötesinde, sürü ahlakını reddeden, değerleri hep yeniden değerlendiren, kendisi değer yaratan, başkaldıran insandır. Nietzsche güç istenci metafiziğini, nihilizmin aşılması olarak anlar ve nihilizmin üstesinden gelmek için güç istencinde bulunur. O, varolanlarda varolanların *essentiası* olarak “güç istenci”ni belirler (Heidegger, 2001a:29). *Essentiası* güç istenci olan bütün varolanların varolma biçimi, *existentiası*, “aynının bengi dönüşü”dür (Heidegger, 2001a:36). Heidegger’e göre bu belirleme, Nietzsche’nin yaşam felsefesinin metafizik temelini oluşturur.

Nietzsche’ye göre, 19. yüzyılın “modern insanı” çökmüş (*décadence*) insandır. Bununla birlikte o, nihilizmin habercisi olarak tanrının ölümünü ilan eder. Nietzsche’nin modern düşüncenin en kökenine olan bu saldırısı, kendisinden sonraki insan felsefesi üzerinde

önemli ölçüde etkili oldu. Bu bağlamda 20. yüzyılda Heidegger, Althusser, Foucault, Derrida insanın sonunu ilan ederek, özellikle Modern Çağın hümanizm geleneğini sorgulamaya başladılar. Nasıl ki hümanizm felsefe tarihinde akılcılık, öznellik, eğitim gibi ilkeleri kökeninde barındırıyorsa veya ahlak, epistemoloji, metafizik, varoluş gibi felsefi düşünce sistemlerine dayandırılıyorsa, anti-hümanizm de, bütün bu düşünce sistemlerinin ürünü olan metafizik, ontolojik, ahlaksal, epistemolojik ve ideolojik hegemonyaya karşı durur. Bu düşünürler insanın sonunu getiren nedenler bakımından, her biri farklı nedenler ileri sürdüler. Heidegger'in metafizik düşünce geleneğini, Sartre'ın idealizmi, Althusser'in ideolojiyi, Foucault'nun iktidar söylemini, Derrida'nın mevcudiyet metafiziğinin dilsel söylemini, insanın sonunu getiren köken nedenler olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, ister metafizik gelenek açısından olsun, isterse de post metafizik gelenek açısından olsun, bu düşünürlerin, insanın sonunu getiren köken neden olarak, modern düşünce geleneğini ve onun yarattığı özneyi gördükleri söylenebilir.

Böylece Modern Çağın hümanist geleneğine karşı, Marx ve Nietzsche'nin eleştirilerinin etkisiyle birlikte başlayan, belirgin ve keskin bir anti-hümanizm gelenek yerleşik hale gelmeye başlar. Bu geleneği ontolojik anlamda ele alan Heidegger'i Foucault izler. Foucault, Hegel ve Marx'ın düşüncelerini sıkı bir biçimde eleştirirken, Nietzsche ve Heidegger'in felsefesinden etkilenir ve kendi felsefesinde bu etkilenmenin izlerine yer verir. O, Heidegger'in özne eleştirisini bir ölçüde benimsemekle birlikte, Heidegger'in karşı olduğu arkeolojik yaklaşımla, iktidarın karmaşık ilişkileri bakımından insanı ele alır. Foucault'nun terminolojisinde arkeoloji, bir tarihsel epistemoloji çalışmasıdır ve esas alanını bilgi sorunu oluşturur. Ancak, Foucault, arkeoloji kelimesini "arkhe" anlamında kullanmadığını, tam tersine, başlangıçta, derinde olmayan, söylemlerin yüzeyinde olan ilişkileri görünür kılmak için kullandığını belirtir (Foucault, 2011c:185). Foucault, kendi düşüncelerinin belirlenmesinde Heidegger'den çok Nietzsche'nin baskın olduğunu belirtir. "Nietzsche benim için bir vahiydi" (Foucault, 2011b:102) diyecek kadar onun felsefesinden etkilenir. Tarihselci ideolojik düşünceden, Nietzsche'yi okumaya başlamakla ayrıldığını belirtir (Foucault, 2011c:96). Ancak Foucault, "benim için filozof daima Heidegger olmuştur" ve "Heidegger'i okumamış olsaydım Nietzsche'yi de okumazdım" diye de vurgular (Foucault, 2011b:257).

Foucault, diyalektik hümanizm kültürüne karşı yıkımın Nietzsche'yle başladığını ve Heidegger'in de onu takip ettiğini iddia eder.

Nietzsche tanrının ölümünün insanın ortaya çıkışı değil, yok oluşu olduğunu; insanla tanrı arasında tuhaf akrabalık bağları olduğunu; onların hem ikiz kardeş hem de birbirinin baba oğlu olduklarını; tanrı öldüğüne göre insanın da aynı zamanda ardında korkunç bir yaratık bırakarak ortadan kaybolmaktan başka bir şey yapamayacağını gösterdiğinde başladı (Foucault, 2011c:34).

Foucault, Nietzscheci bir yaklaşımla, aklın tanrısallığının ilan edildiği 19. yüzyılın katı usçu geleneğini eleştirenlerden birdir. Ona göre, 19. yüzyılda insan, insanlık içinde cisimleşmiş bir tanrıdır adeta. Bu anlamda o, Kant'ın çizdiği aklın mutlak sınırlarına ve Hegel'in belirlediği aklın tarihinin mutlaklığına karşı, bu tarihin kapısından geçmeyenlerin tarihini yazar. Başka deyişle, aklın ya da insanlığın öteki yüzü olan akıldışılıkla, yani, ötekinin tarihiyle yüzleşmeyi gerekli görür. Onun felsefesi, aklın parçalanarak hegemonik ve hümanist olmayan, farklı olanın veya ötekinin çoğulcu felsefesidir.

Foucault için insan, karmaşık iktidar ilişkilerinin kaçınılmaz bir biçimde nesnelleştirilmiş bir ürünüdür. Ona göre, arkeolojinin de şüphesiz gösterdiği gibi, insan yakın tarihin bir icadıdır ve muhtemelen sonuna yaklaşmaktadır. Bu durumda insanın, tıpkı denizin sınırında bir kum görüntüsü gibi kaybolacağından söz edebiliriz (Foucault, 2001:539). Foucault burada, yakın çağ derken, 18. yüzyılın sonundan başlamak üzere 20. yüzyıla kadar olan zamanı, insanın sonundan da epistemolojik öznenin sonunu kastetmektedir, yoksa tür olarak insanın sonunu değil. Foucault'ya göre, Modern Çağdan itibaren insanın varolma koşulları ile tahakküm altına alınma koşulları paralel bir şekilde ilerleme gösterdi; insan Modern Çağda keşfedildi ve keşf edilmesiyle birlikte tahakküm altına alındı. Bu tahakküm her açıdan onun sonunu hazırladı.

Foucault, Althusser'in Marxizmin "epistemolojik kopuş" olarak ifade ettiği değerlendirmesini açık bir biçimde eleştirir. Ona göre, Marxizm, Batı bilgisinin derin düzeyinde hiçbir "gerçek kopuş" meydana getirmeden, 19. yüzyılın epistemolojik düzeninin içine hiçbir güçlük çıkarmadan yerleşmiştir. Foucault, Heidegger'in varlık ve düşünce için ifade ettiği metaforu çağrıştıracak biçimde, bunu Marxizm için kullanarak, Marxizm 19. yüzyılın düşüncesinde, tıpkı sudaki balık gibidir; yani onsuz hiçbir yerde nefes alamaz der (Foucault, 2001: 367).

Althusser’le benim aramda açık bir farklılık var. O, Marx’la ilgili olarak epistemolojik kopma kelimesini kullanmaktadır, bense, tersine, Marx’ın epistemolojik bir kopmayı temsil etmediğini ileri sürüyorum (Foucault, 2011c:67).

Foucault, Marxizmin terminolojisine ve sınıflar gibi devletin de birgün ortadan kalkacağına ilişkin önerdiği vaadine kesin bir dille karşı çıkar (Foucault, 2011a:248). Ona göre, Marxizmin beklediği devrim gerçekleşse bile, günlük yaşamda iktidar ilişkilerinde hiçbir değişiklik olmayacaktır.

Marxizmin üç yanı, yani bilimsel söylem olarak Marxizm, kehanet olarak Marxizm ve devlet felsefesi veya sınıf ideolojisi olarak Marxizm, özünde, kaçınılmaz olarak iktidar ilişkileri bütününe bağlıdır (Foucault, 2011a:242).

Bununla birlikte Foucault da Althusser gibi ideoloji kavramına eleştirel bir tavırla karşıdır. Ancak o, Althusser’den farklı olarak, bilimi ve Marxizmin bilimsellik iddiasını ideoloji olarak görür. Foucault’ya göre, ideoloji bilimsellikten ayrı değildir (Foucault, 1999:237). Ona göre ideoloji, temsilin temelini, sınırlarını veya kökünü sorgulamamakta, genel temsil alanında dolaşmakta ve onu örgütleyen yasanın bilgisini iktidar olarak formüle etmektedir (Foucault, 2001:340).

Foucault, ideoloji kavramına ve Marxizme yönelttiği eleştiriler üzerinden, kendi özne kavrayışını ortaya koyar. Ona göre, ideoloji kaçınılmaz bir biçimde bir özne yaratır (Foucault, 2011a:68). Foucault, insanın epistemolojinin nesnesi haline getirilmesini eleştirir. Ona göre özneyi kuran, onu biçimlendirip disiplin altına alan *epistemedir*, yani iktidardır. İktidar her yerdedir ve her şey iktidar ilişkilerinin bir ürünüdür. Foucault, iktidarı sadece baskı ve yasaklamanın bir aracı olarak görmez. Ona göre iktidar, aynı zamanda şeylerin üretilmesi, hazzın teşvik edilmesi ve bilgi biçimleri ile söylemin üretilmesini sağlayan işlevlere sahiptir. İktidarın, farklılıkları disiplin ve ceza yoluyla denetim altına almasına, onun beden üzerinde bu biçimdeki tahakkümüne Foucault “bio-iktidar” der. Ona göre modernite, bio-iktidar aracılığıyla bireyi zihin ve beden olarak biçimlendirir. Okul, hastane ve hapisane bio-iktidarın işlevini yerine getirir. Böylece Foucault, tarihsel epistemoloji üzerine yaptığı araştırmayı, iktidar ilişkilerini sorgulamanın aracı haline getirir.

Foucault “insanlık çağı” olarak beliren hümanizmanın belirli bir tarihsel döneme ait epistemeyi oluşturduğunu ve bu dönemin sona ermesi ile birlikte insanın odak noktası olmaktan çıktığını ileri sürer. Onun ifadesiyle, bedensel (hayat), çalışkan (emek) ve

konuşkan (dil) varoluşu içinde saptanabilen modern insan, ancak sonluluk biçimi olarak mümkündür. Rönesans'ın "hümanizma"sı, klasiklerin "rasyonalizm"i, insana istedikleri kadar ayrıcalıklı bir yer vermiş olsunlar, insanı düşünememişlerdir (Foucault, 2001:444).

İlk olarak hümanist hareketin tarihi 19. yüzyılın sonudur. İkcileyin, 16., 17. ve 18. yüzyılların kültürlerine biraz yakından baktığımızda, bu kültürlerde kelimenin gerçek anlamıyla, insanın hiç yerinin olmadığını fark ederiz. O dönemde kültür, tanrı'yla, dünya'yla, şeylerin benzerliğiyle, doğa yasalarıyla, elbette bedenle, tutkularla ve imgelemeleşildi. Fakat insanın kendisi kesinlikle yoktu (Foucault, 2011c:32).

Foucault hümanizm sorununu doğrudan ele almaz, onu dolaylı olarak, epistemolojik öznenin iktidar ilişkileri bakımından ele alır.

Hümanizm bambaşka bir şeydir. Hümanizm, Avrupa toplumlarında zaman içinde çeşitli defalar yeniden boy gösteren bir tema ya da temalar bütünüdür; daima değer yargılarına bağlı olan bu temalar, açıktır ki gerek içerikler gerekse barındırdıkları değerler bakımından büyük değişiklikler gösterirler. Dahası, eleştirel bir farklılaşma ilkesi işlevi görürler. 17. yüzyılda, kendini Hristiyanlığın ya da genelde dinin eleştirisi olarak sunan bir hümanizm vardı; asetik ve çok daha tanrı-merkezli bir hümanizmin (17. yüzyılda) karşısında bir Hristiyan hümanizmi vardı. 19. yüzyılda, bilime karşı düşmanca ve eleştirel yaklaşan kuşkucu bir hümanizm ile tam tersine, bütün umutları aynı bilime bağlayan başka bir hümanizm ortaya çıktı. Marxizm bir hümanizm olmuştur, aynı şekilde varoluşçuluk ile öznelcilik de (Foucault, 2011b: 186).

Bu açıdan bakıldığında, Foucault, hümanizmle bağlantılı olan her şeyin reddedileceği sonucuna değil, hümanist tematiğin kendi başına bir düşünce eksenini işlevi göremeyecek kadar esnek, çeşitli ve tutarsız olduğu sonucuna varmaktadır. Bununla birlikte Foucault, 17. yüzyıldan beri hümanizm olarak adlandırılan olgunun, her zaman için din, bilim ya da siyasetten ödünç alınmış belli insan anlayışlarına dayanmak zorunda kaldığını, insan anlayışlarını renklendirme ve onları haklı göstermeye yaradığını vurgular (Foucault, 2011b:186).

Sonuç olarak, Foucault'ya göre hümanizm, belirli dönemlerde bilim, bilgi, siyaset ve din aracılığıyla oluşturulan iktidar söyleminin belirli görüşlerini temsil etmektedir. Bu dönemlerde, gerçek somut insandan değil, epistemyle biçimlendirilen soyut insandan hareket edilmiştir. Ne var ki, Foucault'ya göre, bilgiye dayalı sosyal teorilerle insanın temelleri açıklanamaz. Bu anlamda Foucault da Nietzsche gibi rasyonalist geleneği eleştirerek, Nietzsche'nin tanrının ölümünü ilan etmesi gibi, Modern Çağın epistemolojik insan anlayışının sonunu ilan ederek anti-hümanist bir yaklaşım ortaya koyar.

Modern Çağın hümanizm düşüncesi, felsefi antropoloji üzerine temellenen, insan haklarına dayalı siyasal düşünce olarak da ifade edilebilir. Anti-hümanizm ise, bu anlayışa karşı olan Marx, Nietzsche, Heidegger, Althusser ve Foucault gibi düşünürler tarafından ortaya konulmuş bir yaklaşımdır. Buna göre, felsefi antropoloji yaklaşımıyla “İnsan doğası”, “insan”, “insanlık” gibi soyut kavramların tarihsel olarak göreceli oldukları ve esasen metafizik içerikli ögelere karşılık geldikleri iddiası anti-hümanizm kavrayışına içseldir. Ancak hümanizm anti-hümanizm tartışmasında Heidegger’in düşüncesi, yukarıda düşünceleri ifade edilen düşünürlerin yaklaşımından, benzer olmakla birlikte, onun söz konusu meseleyi ontolojik olarak temellendirmesi bakımından farklıdır da. Hümanizm meselesini, hiçbir filozof Heidegger kadar geriye, başlangıca götürerek, onu köken olarak araştırmamıştır. Bu aşamada, Heidegger ve Sartre arasında hümanizm üzerine yapılan tartışmayı tekrar ele aldığımızda, Heidegger’in bu farklı yaklaşımını ortaya koyabiliriz.

Descartesçi gelenekten gelen Fransız felsefesi (modern felsefe), hümanizm temelli bir ilerleme göstermiştir. Bununla birlikte Fransa’da, fenomenoloji geleneği Hegel, Husserl ve Heidegger’den etkilenmiştir. Sartre da bu gelenekten bir ölçüde kopmamıştır. O, ilk döneminde Hegel, Husserl ve Heidegger’den, ikinci döneminde ise Marx’tan etkilenmiştir. Sartre’ın temelde ilgisi, baştan sona kadar, gerek onun ilk dönemi olan varoluşçu çizgisi, gerekse de sonraki dönemi olan Marxist çizgisinde, insanın özgürlüğü problemine, dolayısıyla da hümanizm problemine odaklıdır.

Öte yandan Heidegger, kendisinden sonraki düşünürlerin hümanizm üzerine yaptığı tartışmalarda, özellikle de Fransa’da, açık bir şekilde etkili olmuştur. Fransa’da Heidegger’in ilk dönem düşüncesi daha çok felsefi antropoloji ya da antropolojik hümanizm olarak anlaşıldı. Sartre da bu geleneğin düşünce diliyle Heidegger’i varoluşçu hümanist olarak yorumladı. Heidegger ise “Hümanizm Üzerine Mektup”ta, hem bu biçimde anlaşılmayı tersyüz etmeye, hem de geleneksel metafizik hümanizm ile kendi post metafizik hümanizm anlayışı arasında derinlemesine belirgin ayrımlar yaptı.

Heidegger’in temel ontolojisine bakıldığında, Heidegger, sıkı bir anti-kartezyen çizgi üzerinde durur. Sartre’ın ise, onun son dönemindeki Marxist çizgisine rağmen, hümanizm konusunda Kartezyen gelenekten kopmadığı anlaşılıyor. Sartre, varoluş-öz ilişkisini, o güne kadar gelen anlamını tersine çevirerek, “varoluş özden önce gelir” der

ve Heidegger'i de bu daire içinde görür. Sartre buradan hareketle, Heidegger ve kendi hümanizm anlayışı arasında, temelde, benzer bağlantı olduğunu ileri sürer. Oysa Heidegger temel ontolojisinde, öz-varoluş ilişkisini değil varlık-varoluş ilişkisini temellendirir. Heidegger için varlık varoluşun temelidir. O, varlığın hakikatının anlamını, hümanizm ile olan bağına fundamental ontolojik temelde sorgular. Onun geriye, başlangıca ve kökene doğru bu sorgulaması, metafiziğin sorgulanmasını, metafiziğin sorgulanması ise 'hiç'in sorgulanmasını gerektirir. Dolayısıyla Heidegger ve Sartre arasındaki hümanizm meselesinde, onların farklı yaklaşımlarının oluşturduğu uçurum üzerine bir köprü kurmak mümkün değildir. Şüphesiz ki, Heidegger hümanizm konusunda Sartre'ı etkilemiştir ve Sartre ile bazı noktalarda ortak düşüncelere sahip olabilir. Ancak hümanizm anti-hümanizm konusunda eğer Heidegger hümanistse, onun hümanizmi Sartre'ın hümanizm anlayışından oldukça farklıdır. Sartre'ın kendi insan özneliği/bireyselliği ile Heidegger'in *Dasein* kavramı arasında kurduğu ilişkiye rağmen bu böyledir (Rockmore, 2003:80).

Heidegger'in hümanizme ilişkin düşüncelerine yüzeysel bakıldığında "hümanist" bir teori olarak anlaşılır, ancak ontolojik açıdan bir bütün olarak daha derinlemesine incelendiğinde, onun teorisi "anti-hümanist" bir teoridir. Heidegger'in hümanizm ile ilgili düşüncelerine yönelik ortaya çıkan bu iki farklı yorumun nedenlerinden, ilkinin nedeni, tıpkı Hegel'in Fransız felsefe geleneğinde A. Kojève'nin yorumu üzerinden anlaşılması gibi, Heidegger'in de Fransa'da ilk dönem yazılarının esas alınarak, Sartre'ın yorumu üzerinden anlaşılması etkilidir. Bununla birlikte, o dönemde Sartre'ın Fransa'da bir otorite olarak, son Hegelci ve son Marxist olarak kabul edilmesi de etkilidir. İkinci yorumun, yani anti-hümanist algılamanın nedeni ise, Heidegger'in, kendisine yönelik yapılan yorumlara karşı yazdığı "Brief über den Humanismus" adlı mektuptur. Heidegger mektupta, Sartre'ın hümanizme ilişkin düşüncelerine ve hümanizmanın metafizik anlamına karşı cephe alır. Buna göre, Heidegger bir hümanistse, o, geleneksel anlamda bir hümanist değildir. Heidegger, geleneksel anlamdaki hümanizmayı, buna Sartre'ı da dâhil ederek, metafizik kökene dayalı olduğu gerekçesiyle reddeder. Çünkü Heidegger'e göre, metafizik temelli olan bu türden hümanizmanın varlığın hakikatiyle hiçbir bağlantısı yoktur. Metafizik düşünce geleneği, insanın varlıkla olan bu bağına koparmıştır. Heidegger, başlangıcından tamamlanışına kadar, hümanizmanın ne olduğunu ortaya koyduğu gibi, ne olmaması gerektiğini ve ne

olması gerektiğini de ortaya koyar. Bu anlamda hümanizm, anti-hümanizm ve hümanist-olmayan arasında bir ayırım yapılabilir. Eğer hümanizm temelde insan varlığıyla ilişkili ise anti-hümanizm bu ilişkinin göz ardı edilmesinde biçimlenir ve hümanizm-olmayan da her ikisine de kayıtsız kalmak olarak ifade edilebilir.

Sonuç olarak, hümanizm anti-hümanizm tartışmasında Heidegger, ne Batı metafizik düşünce geleneğinin ürünü olan hümanizm geleneği, ne felsefi antropoloji geleneği, ne de varoluşçu felsefe geleneği içinde yer alır. Çünkü Heidegger, açık bir şekilde bu anlayışların hümanizmle olan metafizik bağlantısını eleştirir ve reddeder. Bunu, Heidegger'in son dönem düşüncelerine genel olarak bakıldığında, onun belli başlı filozoflar üzerinden ele aldığı felsefe tarihinin temel problemleri ve bu problemlere getirdiği eleştiriler dikkate alındığında çıkarmak mümkündür. Heidegger yorumcuları, onu varoluşçu felsefenin hümanizm geleneği içine yerleştirse de, Heidegger, hümanist gelenek ile tutarsız ve uyumsuzdur. Ancak Heidegger, hümanizmayı varlığın hakikatiyle ilişkilendirerek, onu hem reddettiği hem de kendine özgü bir hümanizmanın temellerini attığı için anti-hümanist hümanisttir (Rockmore, 2003:188).

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES, *Metafizik*, (Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Bilgesu, Ankara, 2009
- ALTHUSSER, Louis, *Marx İçin*, (Çev. Işık Ergüden), İthaki Yayınları, 2002
- BERGSON Henri, HEIDEGGER Martin, MARCEL Gabriel, RENE Guénon, *Metafizik Nedir?* (Çev. Ahmet Aydoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 2001
- BOYNE, Roy, *Foucault ve Derrida Aklın Öteki Yüzü*, (Çev. İsmail Yılmaz) Bilgesu Yayıncılık, Ankara, 2009
- CASSIRER, Ernst, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Çev. Doğan Özlem), İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1996
- CASSIRER, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, (Çev. Necla Arat), Say Yayınları, İstanbul, 2005
- ÇÜÇEN, Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa, 2003
- DESCARTES, René, *Metod Üzerine Konuşma*, (Çev. K.Sahir Sel), Sosyal Yayınları, 1994
- DESCARTES, René, *Meditasyonlar*, (Çev. İsmet Birkan), BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007
- DERRIDA, Jacques, *The Ends of Man*, Translated from the French with the collaboration of Edouard Morot-Sir, Wesley C. Piersol, Hubert L. Dreyfus, and Barbara Reid, <http://www.jstor.org>, 2007
- DAVIES, Tony, *Hümanizm*, (Çev. Emir Bozkırlı), Elips Kitap, Ankara, 2010
- FEUERBACH, Ludwig, *Hıristiyanlığın Özü*, (Çev. Oğuz Özügül), Say Yayınları, İstanbul, 2008
- FOUCAULT, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, (Çev. Veli Urhan), Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999

- FOUCAULT, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), İmge Kitapevi, İstanbul, 2001
- FOUCAULT, Michel, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, (Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 2011a
- FOUCAULT, Michel, *Özne ve İktidar*, (Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 2011b
- FOUCAULT, Michel, *Felsefe Sahnesi*, (Çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 2011c
- GADAMER, Hans-George, *Hakikat ve Yöntem I, II*, (Çev. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008
- HEGEL, G.W.F., *Tarihte Akıl*, (Çev. Önay Sezer), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2003
- HEGEL, G.W.F., *Mantık Bilimi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 2004
- HEGEL, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 2011
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976a
- HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1976b
- HEIDEGGER, Martin, *The Basic Problems of Phenomenology*, By Indiana University Press, 1982
- HEIDEGGER, Martin, *Parmenides*, Gesamtausgabe 11. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 Band 54, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1992
- HEIDEGGER, Martin, *Kant und Das Problem Der Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1991
- HEIDEGGER, Martin, *Nedir Bu Felsefe?* (Çev. Ali Irgat), Afa Yayınları, İstanbul, 1995
- HEIDEGGER, Martin, *Teknik ve Dönüş*, (Çev. Necati Aça), Bilim Sanat Yayınevi, Ankara, 1998a
- HEIDEGGER, Martin, *Pathmarks*, edited by William Mcneill, Cabridge University Pres, 1998b

- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, (Çev. Levent Özşar), Asa Kitabevi, Bursa, 2001a
- HEIDEGGER, Martin, *Platon'un Hakikat Doktrini*, (Çev. Ahmet Aydoğan), İz Yayıncılık, 2001b
- HEIDEGGER, Martin, *Zaman ve Varlık Üzerine*, (Çev. Deniz Kanıt) a yayınevi, Ankara, 2001c
- HEIDEGGER, SARTRE, ELİOT, BABİT, *Hümanizmin Özü*, (Çev. Ahmet Aydoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002
- HEIDEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008
- HEIDEGGER, Martin, *Metafizik Nedir?* (Çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009
- HEIDEGGER, Martin, *Hümanizm Üzerine*, (Çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013
- KANT, Immanuel, *Prolegomena*, (Çev. İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002
- KANT, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akadlı), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009
- KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. İonna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009
- KANT, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 2010
- KUÇURADİ, İoanna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2003
- KUÇURADİ, İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009
- LEVINAS, Emmanuel, *Martin Heidegger ve Ontoloji*, Cogito, Heidegger: Varlığın Çobanı, Sayı 64/Güz, 2010
- MARX, Karl, *1844 El Yazmaları*, (Çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara, 2005

- MARX, Karl, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, (Çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara, 2009
- NIETZSCHE, Friedrich, *Zerdüşt Böyle Diyordu*, (Çev. Osman Derinsu), Varlık Yayınları, İstanbul, 1996
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, (Çev. Can Alkor), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999
- NIETZSCHE, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, (Çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul, 2009
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (Çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul, 2010a
- NIETZSCHE, Friedrich, *Güç İstenci*, (Çev. Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul, 2010b
- ÖZCAN, Muttalip, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, Bilim Sanat, Ankara, 2006
- PLATON, *Toplu Diyaloglar-I* (Çev. Hüseyin Demirhan), Eos Yayınevi, Ankara, 2007
- ROCKMORE, TOM, "Heidegger and French Philosophy", *Hümanizm, Antihümanizm and Being*, Routledge, 1995
- SCHELER, Max, *İnsanın Kozmozdaki Yeri*, (Çev. Harun Tepe), Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998a
- SARTRE, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, (Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çetinkaya Eksen), İthaki, İstanbul, 2009
- SARTRE, Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul, 2010
- SARTRE, Jean-Paul, *Tarihin Sorumluluğunu Almak*, (Çev. Zeynep Direk ve Gaye Çetinkaya), Metis Yayınları, İstanbul, 2009
- TÜRKYILMAZ, Çetin, *Ontoloji Sorunu Açısından Martin Heidegger'in Kant Yorumu*, Yüksek Lisans Tez, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998