



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**SARTRE'IN HEİDEGGER ELEŞTİRİSİ
BAĞLAMINDA SAHİCİLİK VE ÖLÜM**

Yüksek Lisans Tezi

ESRA KENAN

İZMİR – 2019

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**SARTRE'IN HEİDEGGER ELEŞTİRİSİ
BAĞLAMINDA SAHİCİLİK VE ÖLÜM**

Yüksek Lisans Tezi

ESRA KENAN

DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ ÖZGÜR AKTOK

İZMİR – 2019

YEMİN METNİ

Tezli Yüksek Lisans Projesi olarak sunduğum ‘‘Sartre’ın Heidegger Eleştirisi Bağlamında Sahicilik ve ölüm’’ adlı çalışmanın tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

04.11.2019

Esra KENAN

İmza



TS EN ISO
9001:2015

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



TEZ SINAVI TUTANAK FORMU

Dok. No: FR/604/21

İlk Yayın Tar.: 03.10.2017

Rev. No/Tar.: 00/..

Sayfa 1 / 1

GÖNDEREN : Felsefe Anabilim Dalı Başkanlığı
GÖNDERİLEN : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalımız Yüksek Lisans Programı öğrencisi Esra KENAN ile ilgili Tez Sınav Tutanağı aşağıdadır.

Tarih:
Sayı :

Felsefe Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Aydın İSİLİ

İmza

SINAV TUTANAĞI

Tez Sınav Jürimiz tarafından incelenen “Sartre’in Heidegger Eleştirisi Bağlamında Sahicilik ve Ölüm” başlıklı tezli yüksek lisans tezi ile ilgili olarak jürimiz 04.11.2019 tarihinde toplanmış ve adı geçen öğrenciyi Tez Sınavına tabi tutmuştur. Sınav sonucunda adayın tezi hakkında OYBİRLİĞİ/~~ÇOKLUĞU~~ ile aşağıdaki karar verilmiştir.

KABUL

Kabul Edilen Tezli Yüksek Lisans tezi:

- i) Bilime yenilik getirmiştir
- ii) Yeni bir bilimsel yöntem geliştirmiştir
- iii) Bilinen bir yöntemi yeni bir alana uygulamıştır
- iv) Uygulama yapmıştır (sadece Yüksek Lisans'ta geçerlidir)

RED

DÜZELTME *

Tez Sınav Jürisi	Unvanı ve Adı Soyadı	İmza
Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Özgür AKTOK	
Üye	Prof. Dr. Metin BAL	
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU	
Üye		
Üye		

Eki : Tez Değerlendirme Formu (Her bir jüri için).

* Tez sınavında düzeltme kararı verilmesi halinde jüri tarafından öngörülen düzeltmelere ilişkin bir jüri raporu eklenmelidir. Düzeltmeler için Ek süre her defasında en fazla yüksek lisans öğrencileri için 3 ay, doktora öğrencileri için 6 aydır.

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

SARTRE'İN HEIDEGGER ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA

SAHİCİLİK VE ÖLÜM

Esra KENAN

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Bu tezde, Martin Heidegger'in felsefesinde ölümün, varlığın anlamını açığa çıkarma ve insanın sahici bir varoluşa ulaşmasında oynadığı rol ortaya konulacak ve Jean-Paul Sartre'ın, Heidegger'in, insanın sahici olması açısından ölüme atfettiği ayrıcalıklı role getirdiği itiraz ele alınacaktır. Bu bağlamda, bu itiraza Heidegger felsefesinin oluşturabileceği bir yanıt olduğu öne sürülecektir. Heidegger felsefesinde ölüm, insanın varoluşunu, onun hayatında başka hiçbir olayın yapamadığı kadar radikal biçimde sahici kılma olanağı sağlıyor olmasıyla istisnai bir konuma sahiptir: Ölüm, hiç kimsenin başkasının yerine yapamayacağı bir şeydir ve bu "başkasının yerini alamama" halini en güçlü biçimde ölümü kendi olanağımız olarak kavradığımızda deneyimleriz. Sartre ise Heidegger'in ölüm için öne sürdüğü bu başkasının üstlenememesi karakteristiğinin onun dışındaki tüm insan eylemleri için geçerli olduğunu, dolayısıyla ölüme böyle ayrıcalıklı bir rol atfetmenin temelsiz olduğunu öne sürer: "Kimse benim yerime uyuyamaz; kimse benim yerime nefes alamaz". "Benim olarak kabul edilen her türlü deneyim" kimsenin benim yerime yapamayacağı bir şeydir. Bu yüzden ölüm sahiciliğin, özgünlüğün biricik belirleyicisi olamaz. Dolayısıyla, Sartre'a göre sahici-olmama halinden kurtulmamız, ölebilir olup olmamıza bağlı değildir. Dahası, Sartre, Heidegger'in ölüme yüklediği bu pozitif ve kurucu rolü reddederek, ölüm ile insanı birbirine karşılaştırır ve ölümün, insanın

varlığının bir olanağı olmaktan çok, tam tersine, onun mutlak anlamda bir ötekisi, onun varlığını bir anlamda sabote eden negatif, sınırlayıcı bir unsur olarak görür.

Bu bağlamda, tezin amacı, Sartre'ın Heidegger eleştirisi ışığında, sahicilik ile ölüm arasındaki ilişkiyi açığa çıkartmaktır. Bunun için, öncelikle Heidegger'in felsefesinin temel problemi olan "varlığın anlamı" sorusu açısından, "ölüm" konusunun neden "varlığın anlamı" sorusunu yanıtlama çabasındaki zorunlu bir "son uğrak" noktası oluşturduğu sorusuna odaklanılacaktır. Daha sonra, Sartre'ın ölüm anlayışı ele alınarak onun Heidegger'e yönelttiği eleştiri serimlenecek, son olarak da bu eleştirinin, Heidegger'in öne sürdüğü düşüncedeki önemli bir ayrıntıyı gözden kaçırdığı ve bu yüzden de haksız bir eleştiri olduğu gösterilecektir. Bu ayrıntı, insanın sahici olmasının, onun kendi varoluşunu kendi bütünlüğünde, tamlığında kavramasını gerektirdiği ve bunun da, insanın sonlu olması, yani ölüme-doğru-varlık olması ile mümkün olduğu hakikatidir. İnsanın hayatındaki diğer eylemler, durumlar ve olaylar, bu bütünlüğü, tamlığı sağlamadığı ve yalnızca ölüm böyle bir bütünlüğü olanaklı kıldığı için, Heidegger'in de haklı olarak işaret ettiği gibi, ölüm sahiciliğe erişme konusunda diğer her şeyden çok daha farklı ve istisnai bir role sahip olmak durumundadır.

Anahtar Kelimeler: Sahicilik, Ölüm, Heidegger, Sartre, Varoluşçuluk

ABSTRACT

Master Thesis

AUTHENTICITY AND DEATH IN THE CONTEXT OF SARTRE'S CRITIQUE OF HEIDEGGER

Esra KENAN

İzmir Katip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy Program

In this thesis, the role of death in Martin Heidegger's philosophy in the uncovering of the meaning of Being is revealed and Jean-Paul Sartre's rejection of Heidegger's view of death as having a distinctive and central role in the authenticity of human being is exposed while being focused on a possible Heideggerian reply to this rejection. Death in Heidegger's philosophy is radically distinctive in terms of its capacity to enable human existence authentic unlike all other phenomena in it. Dying is something which cannot be taken over from one and this impossibility of substituting someone with another one is experienced in its most radical form when we experience our death as our own possibility. Sartre rejects this idea that death has such a special place in man's life because the same characteristic of "not being able to be taken over" is available not only for death, but also in all other experiences in one's life: Nobody can take over my sleep; nobody can take over my breathing. None of the experiences which belong to me can be taken over by someone else. Therefore, death cannot be taken as the sole possibility of authenticity. Consequently, the possibility of overcoming inauthenticity is not dependent on our possibility to die. Moreover, Sartre not only rejects the positive and constitutive role attached to death by Heidegger, but he also opposes death and man by seeing death as the absolute otherness; as a sabotaging negative and limiting element against his/her existence and ego.

In this context, the main goal of the thesis is to uncover the relation between authenticity and death in the context of Sartre's critique of Heidegger. To reach this goal, first of all, the question why the theme of death is so mandatory in answering the question of the meaning of Being which is the basic problem of Heidegger's philosophy, will be focused on. Second, Sartre's conception of death and his critique of Heidegger are exposed, and it will be shown that this critique misses a crucial point in Heidegger's thought. This crucial point is the fact that human authenticity requires that man understands himself/herself in the wholeness and unity of his/her Being. This kind of a wholeness and unity is achieved only by the understanding of man's finitude by himself/himself as the utmost possibility; as Being-towards-death. All events other than death in man's life fail to provide such a wholeness and unity and that is why Heidegger rightly points out that death has an essentially distinctive role in achieving authenticity.

Keywords: Authenticity, Death, Heidegger, Sartre, Existentialism

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ivii
TEZ SINAVI TUTANAK FORMU	ivii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
ÖNSÖZ.....	ix
1. GİRİŞ: Heidegger Felsefesinde Varlığın Anlamının Sorgulanmasında	
Dasein'in Ölüme-Doğru-Varlık Olmasının Önemi.....	1
1.1 Heidegger'in Felsefi Problemi olarak Varlığın Unutulmuşluğu	1
1.2. Varlık Sorusu Nasıl Sorulmalıdır? Ontik-Ontolojik Ayrımı	3
1.3. Dasein'in Ontik-Ontolojik Önceliği	7
1.4. Heidegger Felsefesinde Fenomenolojik Yöntem	9
1.5. Dasein'in Varoluşsal Analitiği Ne Anlama Gelir?	15
1.6. Dasein'in Varlığının Zamansallığı ve Tarihselliği: Ölüme-Doğru-Varlık	18
2. Heidegger Felsefesinde Ölüm	22
2.1. Dasein ve Ölüm	22
2.2. Varoluşsal Olmayan Ölüm Kavramı	23
2.3. Bitiş ve Bütünlüğün Varoluşsal Anlamı	27
2.4. Ölümün Varoluşsal Anlamı	29
3. Heidegger'in Ölüm Anlayışının Bir Eleştirisi Olarak Sartre'in Ölüm Anlayışı	
.....	39
3.1. Sartre'in Varlık Anlayışı.....	39
3.2. Heidegger'in Ölüm Anlayışına Karşı Sartre'in Ölüm Anlayışı:	41

SONUÇ: HEIDEGGER'İN ÖLÜMÜN BİRİCİKLİĞİ SAVINA YÖNELTİLEN SARTRE ELEŞTİRİSİNİN BİR KARŞI-ELEŞTİRİSİ.....	54
KAYNAKÇA.....	62



TEŞEKKÜR

Yüksek Lisans Eğitimim boyunca kendisinden birçok şey öğrendiğim tüm hocalarıma ve özellikle danışmanım Sayın Dr. ÖĞR. Üyesi Özgür AKTOK'a, maddi ve manevi desteklerini benden hiç esirgemeyen ve varlıklarından her zaman güç aldığıım aileme sonsuz teşekkür ediyor ve saygılarımı sunuyorum.



1. GİRİŞ

Heidegger Felsefesinde Varlığın Anlamının Sorgulanmasında Dasein'in Ölüme-Doğru-Varlık Olmasının Önemi

1.1 Heidegger'in Felsefi Problemi olarak Varlığın Unutulmuşluğu

Heidegger felsefesinin temel problemi, “varlık” (Sein) sorusunun bugüne kadar hep üzerinin örtülmüş olduğu ve esas anlamıyla varlığın anlamına ilişkin bir soruşturmanın felsefe tarihi boyunca hep ihmal edilmiş olduğu varsayımı üzerinde temellenir:

“Varlık sorusu günümüzde artık unutulmuştur” (Heidegger, 2018, s. 19).

Heidegger'in “varlık sorusu unutulmuştur” derken bununla kastettiği, varlık sorusunun sahici bir anlamda ne varlığı sorgulayana ait kılınmış olduğu, ne de sorgulama konusu haline getirilebilmiş olduğudur. Ancak bir şeyin unutulması, onun hakkında hiç konuşulmadığı, yazılmadığı, düşünülmediği anlamına gelmez. Tam tersine, Heidegger'in de altını özenle çizdiği gibi, felsefe en başından beri varlık ile ilişkili olmuş, onun üzerine bir söylem geliştirmiştir. Ancak bu söylem, yani geleneksel ontoloji, varlığı, ona uygun olmayan biçimlerde ve yaklaşımlarla ele alarak varlık sorusunu kendi doğruluğu içinde ortaya koymayı ve yanıtlamayı başaramamıştır. Heidegger erken döneminin ilk büyük başyapıtı Varlık ve Zaman'da, geleneksel ontolojinin bu varlık unutkanlığının varlıkla ilgili üç temel önyargıya bağlı olarak geliştiğini gündeme getirir:

Birinci önyargıya göre, “varlık en tümel kavramdır... Varlık anlayışı, bir kimsenin zaten varolanda (das Seiende) kavradığı her şeyde kapsanmıştır” (Heidegger, 2018, s. 20). Cins, altında türlerin sıralandığı şey anlamına gelir. O zaman Varlığı cins türünden sıralayacak olursak; altına varolanları (das Seiende) yerleştirmiş oluruz ve bu da şu anlama gelir: Varlık, bir tümel olarak onun altına düşen varolanların en genel adıdır.

Ve bu durumda adeta varlık kavramının ne olduğunun araştırılmasına gerek kalmaz, çünkü varolanların en tümeli olması üzerinden varlık bir nevi açıklığa kavuşturulmuş gibi gözükür: Varlık, bu birinci önyargıya göre, altındaki varolanların en üst kavramı olarak karşımıza çıkar. Bu önyargıdaki temel sorun ise, Heidegger'in vurguladığı gibi, geleneksel ontolojinin varsaydığı gibi varlığın tümelliğinin, bir çeşit cins tümelliği olmamasıdır (Heidegger, 2018, s. 20).

İkinci bir önyargı ise, varlık kavramının tanımlanamaz oluşudur. (Heidegger, 2018, s. 21) Beş tümele göre tür kavramı; cins altında sıralanan ve cinsin öz bakımından kendisine yüklendiği kavram ya da kavramlardır. Şimdi varlık kavramını cins olarak, varolanları ise tür olarak düşünersek, tür kavramının tanımına göre varolanlar, varlık kavramına öz bakımından yüklenmektedir. “Gerçekten de “varlık” bir varolan olarak kavranılamaz: Enti non addituraliqua natura: ‘Varlığın’ belirlenim kazanması ona varolanların atfedilmesi ile olamaz” (Heidegger, 2018, s. 22). Çünkü bu şekilde varlık sorgulanmamış ve türlerin (burada atıfta bulunulan varolanlar) en tümelini oluşturan bir cins olarak görülmüş olur. Heidegger'in de işaret ettiği gibi bu, yanlış bir yaklaşımdır, çünkü varlık, varolanların bir en üst kavramı olamaz.

Üçüncü önyargıya göre, “varlık kendiliğinden anlaşılır bir kavramdır” (Heidegger, 2018, s. 23). Heidegger burada varlık dediğimizde varolanları anladığımızı ve buradan hareketle de varolanların ne olduklarını ortaya serdiğimizde, aslında varlığı, varlık kavramına da eriştiğimizi kabul ederek söz konusu kavram üzerine düşünmeyi hiçbir zaman göz önünde bulundurmadığımızı anlatmak ister:

“Bir şeyleri bildiğimizde, onları ifade ettiğimizde ya da varolanlarla kurduğumuz her türlü ilişkinin yanı sıra kendi kendimize kurduğumuz ilişkilerde ‘varlık’ ifadesini kullanırız. Ve bu tabir bu esnada ‘başka bir şeye gerek olmadan’ anlaşılabilir” (Heidegger, 2018, s. 23).

Bu durumu ortaya çıkaran anlayış ise yine varlık kavramının varolanların en üst kavramı olarak kabul edilmesi olarak ortaya çıkar; tanımlanmaya ihtiyacı yoktur. Çünkü zaten altındaki varolanları anladığımızda, varlık kavramını da anladığımızı varsayarız. Böylece, buraya kadar gündeme getirdiğimiz üç önyargıyı birleştirerek bir bütün halinde ifade edecek olursak geleneksel varlık anlayışında varlık, (1) en tümel kavram olarak alınmış; (2) bu en tümel kavramı ifade etmesinden dolayı da varlık kavramının tanımlanmasının mümkün ve gerekli olmadığı; (3) bu yüzden de varlığın kendiliğinden anlaşılabilir bir kavram olduğu varsayılmıştır. Heidegger'e göre bu anlayış,

geleneksel varlık anlayışlarını ortaya atan filozofların düşmüş olduğu ontolojik bir yanılgıdır. Peki, buradan varlığın artık herhangi bir mesele oluşturmadığı sonucuna varılabilir mi? Hiç de değil. Yalnızca şu çıkarım yapılabilir: “Varlık varolan gibisinden bir şey değildir” (Heidegger, 2018, s. 22). Görüldüğü gibi, varlık sorusunun ihmal edilmiş ve varlığın anlamının ne olduğunun karanlıkta kalmış olması, varlığın üzerine hiç düşünülmemiş ya da varlığın felsefe tarihinde önemli bir rol oynamamış olduğu anlamına gelmez. Varlık sorusu, bu sorunun doğru değil de yanlış biçimde sorulması ve varlığa, ona uygun olmayan yöntemlerle yaklaşılmış olduğundan dolayı ihmal edilmiştir. Varlık üzerine oluşan geleneksel ontolojik söylem, varlık üzerine konuşuyor gibi gözükürken aslında varlığı dile getirmek yerine onun üzerini örten ve ondan insanı daha da uzaklaştıran bir söylem olarak karşımıza çıkar.

1.2. Varlık Sorusu Nasıl Sorulmalıdır? Ontik-Ontolojik Ayrımı

Yukarıdaki bölümde Heidegger’in geleneksel varlık anlayışına karşı “varlık sorusunu ihmal ettiği” yönünde getirdiği eleştiriyi ortaya koyarak varlık sorusunun unutulmasında etkili olan üç önyargıyı gündeme getirdik. Buradaki “unutma”nın, varlığın bir topyekün unutulması olmaktan çok, ona, onun karakterine uygun olmayan bir biçimde yaklaşmak yüzünden ortaya çıkan bir örtülme durumu olduğunun altını çizdik. O halde Heidegger’in bahsettiği anlamdaki varlığa bu yanlış yaklaşım biçimi nedir? Bu bölümün amacı, bu yanlış yaklaşım biçiminin ne olduğunu açarak bu biçimsel belirlenime somutluk kazandırmaktır. Bu noktada, Heidegger felsefesi açısından çok önemli olan can alıcı bir ayrım karşımıza çıkar: Ontik-ontolojik ayrımı.

Heidegger, varolanlara uygun düşen yaklaşım biçimine “ontik” sorgulama adını vermektedir. Heidegger’e göre varlığı bir çeşit varolan olarak düşünerek, varolanlara uygun bir sorgulama biçimi olan “ontik” sorgulama biçimini varlığa uygulamak, ona yanlış, onun karakterine uygun olmayan bir biçimde yaklaşım anlamına gelir. Varlığa uygulanacak olan yaklaşım biçimi, ontik değil, onto-lojik olmalıdır. O halde, ontik bir sorgulama biçimi nedir ve ontolojik olandan nasıl ayrılır? Heidegger’e göre ontik sorgulama biçimi, varolanların varlığını sorun haline getirmeden onları salt varolanlar olarak ele alır ve onların ne olduklarını neye karşılık geldiklerini açıklar. Bunu yaparken ise varolanları başka varolanlar üzerinden ve varolanların arasındaki

ilişkiler üzerinden açıklamaya çalışır. *Varlık ve Zaman*'ın "Giriş" kısmında '*Varlık Sorusunun Ontolojik Önceliği*' bölümünde, Heidegger pozitif bilimlerin ve geleneksel ontolojinin bugüne kadar ontik olanı incelemiş olmalarından dolayı ontolojik olanı yani varoluşu gözden kaçırdıklarını öne sürer (Heidegger, 2018, s. 29, 30, 31, 32).

"Varlık hep bir varolanın varlığıdır. Varolanlar tümlüğü, onu oluşturan çeşitli mıntıkalara göre belirli konu alanlarını açığa çıkarma ve sınırlandırma sahası haline gelebilmektedir. Nitekim bunlar da (örneğin tarih, doğa, uzay, yaşam, Dasein, dil ve benzerleri) kendilerine karşılık gelen bilimsel incelemelerle bir nesne olarak temalaştırılabilmektedir" (Heidegger, 2018, s. 30).

Bir örnek ile bu ayrımı açacak olursak psikoloji insanların davranışlarının ve zihinsel süreçlerinin bilimsel yöntemler kullanılarak incelenmesi olarak tanımlanabilir. Psikoloji biliminin kendi içinde alt dalları da bulunmaktadır. Biz bunlardan bir tanesi olan klinik psikolojiyi ele alalım. Klinik psikoloji duyuşsal, davranışsal ve zihinsel bozuklukları incelemektedir. Bir varolan olarak insanı, duyuşsal, davranışsal ve zihinsel bozukluk durumlarına göre yine başka bir varolana karşılık gelecek şekilde tanımlar. Mesela insanları zihinsel olarak incelerken zeka geriliği ya da ileri zekalı tanımları koyar. Bu yapılan teşhisten sonra ise o insanları bu tanım kategorizasyonlarına dahil eder. Fakat zeka ya da zihin kavramlarının ontolojik anlamlarını hiçbir psikoloji bilimi sorgulamaz. Elbette psikoloji kendi terimlerini belli ölçüde tanımlar; onu sınırlandırıp diğer terimler karşısında belli ölçüde netleştirir. Ancak bu tür tanımların hepsi, Heideggerci bir açıdan baktığımızda, "ontik" tanımlar olarak kalmakta ve bu terimlerin işaret ettiği fenomenler, sürekli olarak kendileri de varolan olan başka fenomenlerle çeşitli nedensellik, ilgileşim (correlation) ilişkileri gibi varolanlar-arası ilişkiler üzerinden ilişkilendirilmekte, dolayısıyla, "zihin" ya da "zeka" gibi fenomenlerin var olmalarının ne anlama geldiği sorusu derinliğine ele alınmak yerine üzeri örtülmektedir. Heidegger, örneğin A olayı ile B olayı arasında nedensel bir ilişki kurmanın, A'yı, B'nin nedeni olarak ortaya koymanın, ontik bir açıklama olduğunu, ancak B'nin nedenini A olarak ortaya koymanın, A'nın varlığının anlamını bize vermediğini, nedensel açıklamaların, ontolojik açıklamalar olmadığını vurgular. Zeka, zihin, davranış, davranış bozukluğu, hep birer varolandır. Örneğin zekayı, insanın, aklını doğuştan gelen bir kullanma yetisi olarak tanımlayan bir psikolog, bu sefer de zeka olarak karşımıza çıkan varolanı, yine bir başka varolan olan "akıl" üzerinden tanımlamıştır. Burada, insan, akıl, zeka, yeti gibi, her birisi bir başka

varolana gönderme yapan terimler, bunların varlık taşıyor olmasının kendisinin olanaklılık koşullarını sorgulamadıkları için ontolojik değil, ontik düzeyde kalırlar. Zeka geriliği bir varolandır ve başka bir varolan olan zekanın o anki durumu olarak karşımıza çıkar. Zeka seviyesi incelenen insanın zekasına bir belirlenim ve insanın o an yaşadığı zihinsel süreç için bir yorumlama niteliğindedir. Dolayısıyla, bilimlerin yaptığı şey, varolanlar arasında ontik ilişkiler kurmanın ötesine geçmez ve o varolanların varlığının anlamına ulaşmamızı sağlamaz.

Ontolojik sorgulama biçimi, varolanları salt varolanlar olarak ele almak yerine varolanların varlığını mesele edinir ve onların varlığının anlamını sorgulamak ister. “Ontik” kavramı ise, varolanların varlığının anlamını sorgulamadan onları salt varolanlar olarak ele alır. Yukarıda belirttiğimiz örneğe atıfta bulunarak devam edecek olursak o halde psikoloji bilimi sadece varolana dair bir yorum getirmektedir. Varolanın ardında yatan ve onu anlamlı kılanın ne olduğunu yani varolanın altında yatan “var-olmaklığının anlamlılığını” sorgulama alanının içine almamaktadır.

“Doğru anlaşılacak bir ontolojik araştırma, varlık sorusuna ontolojik önceliğini tanıyacak ve saygıdeğer bir geleneğin yeniden ele alınmasının ya da şimdiye kadar şeffaf olmayan bir sorunun teşvik edilmesinin ilerisine geçecektir” (Heidegger, 2018, s. 33).

Bu ayrımı yaparak Heidegger’in varmak istediği nokta, felsefe tarihi boyunca varlık hakkında görüşler ileri süren ve varlık hakkında sistematik bir şekilde sorgulama yapan filozofların bu ayrımı yapmamış oldukları ve aslında ontik olanı ontolojinin konusu haline getirerek ontolojik olanın üstünü örtmüş olduklarının gün yüzüne çıkarılmasıdır. “Varlığın hakikati sorusunu sormaksızın, varolanın bir yorumunu bilerek veya bilmeyerek kabul eden, insanın özüne ilişkin her belirleme metafizik bir belirlemedir” (Heidegger, 2018, s. 13). O halde açıkça anlaşılacağı üzere Heidegger geleneksel ontolojiyi ontik kalmakla itham etmiş ve bu soruşturmanın soruşturduğu fenomenin doğasına uygun olmadığını göstererek kendi soruşturmasını *Varlık ve Zaman*’da belirttiği üzere temel ontoloji olarak bu ontik geleneksel anlayışın karşısına koymuştur. Buraya kadar Heidegger’in geleneksel ontoloji eleştirisini ele aldıktan sonra, geleneksel ontolojinin neyi yanlış anladığını gözler önüne sererek varlığın esas olarak hangi anlamda ve hangi kapsamda sorgulanması gerektiğini açıklığa kavuşturmaya çalıştık.

Fakat Heidegger varlık soruşturmasının nasıl yapılmaması (ontik) gerektiğini belirlemek ile kalmaz, aynı zamanda, sınırlarını belirlemeye ve kavratmaya çalıştığı varlık anlayışının ontik değil de, ontolojik olarak yapılmasının somut ve pozitif olarak ne anlama geldiğini de ortaya koyar. Sonuçta, her ne kadar varlık bir varolan değilse bile, varlığa spekülative ve geleneksel ontolojinin düştüğü metafizik hataları tekrar eden bir biçimde yaklaşmanın tek yolu, onu yine de ayakları yere basan ve içinde bulunduğumuz fenomenal dünyadaki varolanlarla bağımızı kesmeyen bir yaklaşım ile yaklaşımdır. İşte bu ontolojik sorgulamanın bu fenomenal somutluğunu ona kazandıracak olan da bu sorgulamanın belli bir varolan üzerinden yürütülmesi ve bu varolanda, varlığın kendini nasıl fenomen olarak gösterdiğine odaklanılmasıdır. O halde, bu sorgulama hangi varolan üzerinden yürütülecek ve bu varolanın hangi özellikleri göz önünde bulundurularak varlığın anlamı sorgulanacaktır? Varlık soruşturması ontik-ontolojik önceliği bakımından, diğer tüm varolanlardan ayrılan Dasein üzerinden yürütülecektir:

“Bakma, anlama, kavrama seçme, erişme gibi unsurlar; soru sormanın tesis edici tutumları olduğundan bunlar belirli bir varolanın varlık moduslarıdır. Bu varolan herhangi bir varolan olmayıp soruyu soran olarak hep bizleriz. Dolayısıyla varlık sorusunu çalışmak şu demektir: Bir varolanı (soru soranı) kendi varlığı içinde şeffaf kılmak. Bu sorunun sorulması, bir varolanın varlık modusu olduğundan bizatihi neyin sorulduğu (yani varlık) tarafından burada özsel olarak belirlenmiştir. Başka olanakların yanı sıra soru sorma varlık olanağına da sahip olup hep biz kendimiz olan bu varolana terminolojik bakımdan Dasein diyoruz” (Heidegger, 2018, s. 26).

O halde Heidegger belirlemiş olduğu varlık anlayışının sorgulanmasında, bu belirlemiş olduğu varlığı sorgulayan olarak Dasein’i belirler. Heidegger’in Dasein olarak adlandırdığı varolan nedir? Almandada, “Dasein”, Heidegger’den önce, en genel anlamıyla varolanların hemen hepsi için, daha geniş bir anlamda kullanıldığına rastlanılabilir. Örneğin taş da bu geniş anlamda, bir Dasein’a sahiptir. Heidegger ise kelimenin bu anlamını daraltarak onu sadece varlık anlayışına (Seinsverstaendnis) sahip olan istisnai bir varolanın varlığı olarak sınırlar. Varlık anlayışına sahip olan da içinde bulunduğumuz dünyada yalnızca insan türü olduğundan, Dasein, bu bağlamda insanın varlığı anlamında kullanılır.¹ Örneğin bir hayvan ya da bitki ya da cansız olan taş, bir eşya olan masanın varlığı, Dasein değildir. Heidegger, Da-sein’i, orada-varlık

¹ Burada, Dasein’in sadece insan varlığı ile sınırlı kalmak zorunda olmadığı, varlık-anlayışına sahip olan başka türler eğer evrende var iseler, onların da Dasein olduklarının altını çizmek gerekir.

olarak ele alır, ancak bu “oradalık”, varlığın ve zamanın içinde kendini konumlandırabilen bir farkındalığa sahip, anlama yetisi olan bir “orada-varlık”tır. Örneğin bir taşın bu tür bir anlayan orada-varlık olması söz konusu değildir. Peki, orada-varlık (Da-sein) anlamına gelen Dasein, varlığın anlamının sorgulanmasında nasıl bir rol üstlenmelidir? Varlığın anlamı Dasein üzerinden açıklanacaktır. Ve bu açıklamanın Dasein üzerinden olması kararına Heidegger Dasein’in ontik – ontolojik önceliği olması nedeniyle varmaktadır.

1.3. Dasein’in Ontik-Ontolojik Önceliği

Dasein’in söz konusu ayrımı onun diğer varolanlardan olan ayrımıdır. Bu ayrım onun kendi varoluşunda yatar. “Varoluş sorusu Dasein’in kendi ontik meselesidir” (Heidegger, 2018, s. 35). Çünkü Dasein diğer tüm durağan varolanlardan farklı olarak kendi varoluşunu bir mesele haline getirebilme olanağına sahiptir. Dasein’in tüm diğer varolanlardan farkı kendi varlığı üzerine düşünme kendi varlığını anlamlandırma yetisine sahip olmasıdır. “Dasein, ne olması gerektiğinden ziyade olabilme gücünü kendinde taşıyabilen varlıktır. Dolayısıyla bir özden bahsedilemez” (Pojman, 2006, s. 37).

Dasein, özü kendisinde yatan bir varlık olmasından dolayı ontik önceliğe sahiptir. Bu da Heidegger tarafından Dasein’in ontik önceliği olarak belirlenmiştir. Heidegger’e göre Dasein bu kendi ontik önceliği ile birlikte ontolojik varolmayı açımlayabilecek ve varolmanın anlamını ortaya koyabilecek tek varolandır. Heidegger’e göre bu özellik onu diğer (hayvanlar, bitkiler, dünya ve diğerleri) varolanlardan ayıran müstesna bir önceliktir. Heidegger Varlık ve Zaman’da, Dasein’in önontolojik bir varlık kipinden bahseder:

“Dasein başka varolanlar arasında yer alan bir varolan değildir yalnızca. Dasein’in ontik müstesnalığı, bir varolan olarak onun kendi varlığı içinde bizatihi bu varlığı mesele etmesinde yatar. Dolayısıyla Dasein’in söz konusu varlık konstitüsyonuna, kendi varlığı içindeyken bu varlıkla belirli bir varlık ilişkisine sahip oluşu da dahildir. Bu ise şu demektir: kendi varlığı içinde Dasein şu veya bu minval ve açıklıkla kendini zaten anlamaktadır” (Heidegger, 2018, s. 33).

Heidegger’in de belirtmiş olduğu gibi Dasein ontik önceliğinden dolayı bile belli bir varlık anlayışına sahiptir. Kendi varlığını anlayabilen olarak bir varolandır.

Dasein'in dışındaki canlılar, ya da Dasein'in dünyasındaki doğal varolanlar ya da Dasein'in pratik yaşamında bir araç olarak kullandığı varolanların hiç birisinde bu istisnai özellik yoktur; Dasein, varlık anlayışına sahip olan biricik varolandır. Bu durum onun ontolojik önceliğini ya da ontolojik bir varlık açıklamasını göstermez. Fakat Heidegger, Dasein'in bu ontolojik olmayan kendi varlığını mesele etme biçimini Dasein'in önontolojik varlık anlayışına ait olarak belirler: "Dasein ontik anlamda kendine 'en yakın', ontolojik anlamda ise 'en uzak' olandır – ama önontolojik anlamda kendine yabancı değildir" (Heidegger, 2018, s. 39). Dasein ontik bir önceliğe sahip olması bakımından yani varolan olarak kendi varoluşu hakkında (henüz ontolojik bir sorgulama olmayan) anlamlandırma girişimlerinde bulunur. Heidegger bunu önontolojik öncelik olarak adlandırır. Fakat Dasein'in ontolojik önceliği bu anlamlandırmadan daha farklı bir şeydir. Ontolojik öncelik olan şudur: varolanın varolan olarak mesele ettiği şey kendi varlığıdır. Örneğin: Dasein temel ontoloji bağlamında canlı bir organizma olarak tanımlanamaz. Başka varolanlar üzerinden kategorize edilemez. Bunu yapmak, geleneksel felsefenin içine düştüğü bir hatadır. Dasein temel ontolojik anlayış sayesinde kendi varlığını mesele eder ve buaradan da varlığa yönelir. Yani kendi varlığından hareketle varlığı anlamaya çalışır. Ki buna da Heidegger Dasein'in ontiko- ontolojik özelliği adını verir. Yani Dasein ontiko-ontolojik özelliği sayesinde diğer varolanları da kendi varlığı üzerinden açıklar.

"Daseinsal olmayan varolanları konu edinen ontolojiler bizatihi Dasein'in ontik yapısı üzerine temellenmekte ve güdülenmekte olup önontolojik bir varlık anlayışının belirliliğini kendi içinde kapsamaktadır. Dolayısıyla diğer bütün ontolojilerin ancak kendisinden türeyebileceği fundamental ontoloji, Dasein'in eksistansiyel analitiğinde aranmalıdır" (Heidegger, 2018, s. 35)

1.4. Heidegger Felsefesinde Fenomenolojik Yöntem

“İlk kez sofistlerde ve Platon’da görünüş salt-görünüş ilan edilip hor görüldü. Bununla beraber varlık idea olarak duyular üstü bir yere yerleştirildi. Burada aşağıda olan, sadece görünür olan ile yukarıdaki bir yerdeki asıl varlık arasına bir uçurum, horismos² açıldı” (M. Bal, Ö. Aktok, 2010, s.66).

Heidegger’in *Metafiziğe Giriş* kitabının içindeki bölümlerden birisi olan “Varlık ve Görünüş” bölümünün Türkçe çevirisinden alıntılanmış olan yukarıdaki paragraf, onun varlık ile görünüş arasındaki ilişkiye verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. Bu da onun bir fenomenolog olduğunu dikkate aldığımızda, hiç de şaşırtıcı değildir. Heidegger’in varlık problemini ele alırken kullandığı yöntemi açarken, fenomenolojinin onun felsefesinde ne denli belirleyici bir rol oynadığının altını çizmediğimizde, onun varlık sorusuna olan yaklaşımını tam olarak kavramak da güçleşir. Bu yüzden bu bölümde, Heidegger’in fenomenolojik yaklaşımını, kendisinden önce gelen ontolojik/metafizik geleneğe karşı hangi biçimde geliştirdiği konusuna odaklanmayı amaçlıyoruz. Bilindiği gibi, fenomenoloji, “fenomenlerin bilimi” olarak anlaşıldığı ve *fenomen* kelimesi de, Antik Yunancadaki “görünme” anlamında kullanılan “*phainemenon*” kelimesinin dilimize doğrudan bir çevirisi olduğu ölçüde, fenomenoloji, bir nevi, bize görünenlerin, görünüşlerin, ya da görünmenin bir bilimi olarak anlaşılmalıdır. Ancak burada “görünüş” ya da “görünme” ile kastettiğimiz nedir? Yukarıdaki alıntıda bulduğumuz Heideggerci eleştirinin, hangi “görünüş” anlayışına itiraz ettiğini ele almadan, Heidegger’in kendi fenomenolojisinde “görünüş”ün ne anlama geldiğini tartışmamız sağlıklı bir sonuç vermeyeceği için, öncelikle, görünüş kavramının Heidegger’in karşı çıktığı metafiziksel gelenekte, nasıl anlaşıldığı ile ilgili kabaca da olsa bir fikir sunmak gerekir.

Heidegger’in çekiştiği söz konusu metafizik geleneğinin babası, kuşkusuz Platon’dur. Platon hakiki varolanlar olarak idealara işaret etmiş ve görünüşler dünyasını değersiz kılmıştır. Bu durum görünüşler (duyusal varolanlar) - idealar (düşünsel varolanlar) ikilemini ortaya çıkarmıştır. Platon’a göre hakiki varlık ideadır ve her duyusal varolanın hakiki varlığı, onun ideasında yatar. Bu durumda varlık

² Yarık. Platon’un idealar dünyası (noeton) ve şeyler dünyası ((h)oraton) arasında yenemediği düşünülen ikiliği anlatmak için kullanılmaktadır.

varolanlardan ayrı bir şeydir. Platon, ideaları, duyuşsal varolanlar dünyasının ötesinde kalan, ama aynı zamanda onların ne olduğunu ontolojik olarak belirleyen öz olarak anlar. Platon'un bu varlık anlayışı, duyuşsal dünyadaki varolanları bilgi konusu olmaları bakımından değersiz olarak görmüş ve böylece duyuşsal dünya, güvenilir bir bilgi sağlamayan, insanı aldatan bir yanılsamalar dünyası olarak karşımıza çıkmıştır. Buna göre, deneyim dünyasındaki varolan her şey bizi yanıltır. Platon düşünce cinsinden olan varlığın bilgisini onaylamakta ve maddi olanın varlığını epistemolojik açıdan değersiz olarak sunmaktadır. Bu yüzden de varlığın ne olduğu Platon'a göre deneyim dünyasında ortaya çıkamaz. Çünkü deneyim dünyası varlık hakkında doğru bilgiyi sunmamaktadır. Platon hakiki varolanları idealar dünyasında konumlandırmış ve varlık hakkındaki doğru bilgiyi de, duyuşlarla değil, yalnızca akılda temellendirerek ve salt düşünme yoluyla elde edebileceğimizi öne sürmüştür. Hakiki olanlar idealar ve onlar da duyuşsal olanın ötesindedir. İdealar, tam da değışmez ve sonsuz oldukları için *a priori* olarak bilinebilirken, görünüş dünyasındaki varolanlar, sürekli değışim içinde oldukları için, gelip geçici ve bize felsefi anlamdaki bir doğruluğu sunmaktan uzak kalırlar (Platon, 2015, s. 231, 256).

Tüm bu Platoncu varlık anlayışına, Heideggerci açıdan bakacak olursak ideaların kendileri de, ne kadar kusursuz, öncesiz ve sonrası olursa olsunlar, sonuçta varlığın yerini alamaz; onların da eni nihayetinde, birer varolanı ifade ettiklerini görürüz. İşte, tam da bu, Heidegger'in Platonculuğa bir metafizik olarak getirdiği eleştirinin yöneldiği hatayı ifade eder: Bu hata, "varlık ile varolanların birbirine karıştırılması; varlığın tıpkı üstün, aşkın bir varolan gibi düşünülmesi"dir; yani Heidegger'in metafiziği "ontoteolojik" olarak mahkum etmesinin nedeni olan hatadır. Bu yüzden de, idealar, diğer tüm varolanların dayandığı başlangıç ilkesi olarak sunulduğu ölçüde, varlık sorusunun üzeri Platon felsefesinde örtülü kalır.

Aristoteles de, Platon gibi, sahici varlığın son kertede maddesel değil, ezeli-ebedi biçimde, değışmeden kalabilen türden bir şey olması gerektiğini düşünmektedir. Bu değışmeden kalan ezeli ve ebedi olanı *form* olarak adlandırmaktadır. Aristoteles'in Platon'dan farkı ise, formu, maddeden bir idea olarak duyu-ötesi ikinci bir dünyada değil, madde ile, yani duyuşsal dünya ile birleştirerek düşünüyor olmasındadır. Platon görünüşlerin özü olarak belirlediği ideaları görünüşler dünyasının dışında bir yerde

tutarken, Aristoteles form ile maddeyi ayıran hocasına karşı çıkararak bu ikisinin ayrılmazlığını savunmuştur. (Aristoteles, 2017, s. 255-270).

Modern felsefede Descartes'ın yine duyuşal dünyanın, bizi aldatabilir bir görünüş olabileceğine dair öne sürdüğü şüpheli argümanlar meşhurdur. Descartes, özneyi merkeze koyarak bilinen nesne, duyuşal (reel) olduğu ölçüde, yani maddesel olduğu ölçüde, onu güvenilirmez, şüphe götürür bir statüde görür. Descartes kendi şüpheli felsefesini, görünüşün aldatıcılığına karşı tutarlı ve çok sağlam bir metot olarak geliştirmeye çalışır. Bu metodu "kuşku duymak" olarak belirler. Descartes kuşku metodu ile "düşünen ben"e ulaşmış yani "cogito ergo sum" (düşünüyorum, öyleyse varım) şeklindeki şüphe edilemez yargısını tüm felsefi düşünmeye başlamanın ölçütü olarak sunar. Descartes en son noktada her şeyden şüphe edebilen "düşünen ben" den şüphe edemeyeceğini kavradığı noktada, varoluşunu, düşünmesine bağlamakta ve varlığı düşünce türünden bir şey indirger.

"Düşünüyorum, öyleyse varım hakikatinin, kuşkucuların en aşırı varsayımlarının bile sarsamayacağı denli sağlam ve güvenilir olduğunu saptayarak, hiç tereddütsüz onu, aramakta olduğum felsefenin ilk ilkesi olarak kabul edebileceğim yargısına vardım" (Descartes, 2013, s. 40).

Geldiğimiz noktaya kadar, Platon, Aristoteles ve Descartes'ın felsefeleri açısından, "görünüş"ün ne anlama geldiğini kabaca da olsa açmış olduk. Heidegger, geleneksel felsefede bulduğumuz anlamdaki "görünüş-varlık" "görünüş-gerçeklik"; "görünüş-hakikat" gibi karşıtlıklarla düşünmek yerine, bu karşıtlıkların dışında kalarak fenomenolojinin konusu olacak türden bir görünüş anlayışı geliştirmek ister. Bu kavramı, aldatıcı anlamdaki "görünüş" (Schein) kavramından ayırır ve Almancada "Erscheinung" (fenomen, görüngü, görünme) olarak adlandırır. Bu anlamdaki görünüş, varlık ile karşıtlık içinde bulunan ve bu yüzden de bizi aldatan bir görünüş değildir. *Erscheinung*, varlığın tam da kendi kendisi olma biçimidir: Varlık, zaten "görünme" olarak kendi kendisidir (M.Bal, Ö. Aktok, 2010, s. 59-61).

Geldiğimiz noktada, Heideggerci anlamdaki görünüşün ve fenomenolojinin ne olduğunu daha da açmadan önce, onun bu yöntemi, hocası olan Husserl'den aldığı ve fenomenolojiyi ilk kez ciddi bir disiplin olarak kuran filozofun, Husserl olduğunun altını çizmemiz ve Husserl ile Heidegger'in fenomenoloji anlayışlarının birbirinden ne şekilde ayrıldığına bir göz atmak yararlı olacaktır. Heidegger varlığın anlamı sorusunu

tekrar gün yüzüne çıkartarak bu soruşturmada varlığın anlamını fenomenoloji yoluyla ortaya koymak isterken, teorik olan fenomenlerin özünü saf bilinç aracılığıyla açığa çıkartan Husserlci fenomenolojiyi eleştirir ve somut olarak insan varoluşunu, insanın gündelik yaşamını esas alır. Husserl en doğru bilgiye ulaşabilmek için bir bilinç felsefesi yoluyla fenomenolojik yöntemi kullanırken, Heidegger varlığın anlamını ortaya çıkartmak için aynı yöntemi kullanır. Buna paralel olarak, Husserl duyuşal dünyada varolan her şeyi fenomen olarak adlandırır ve duyuşal dünyadan edinebileceğimiz her türlü bilginin bizi yanıltabileceğini düşünür. Bu yüzden, şeylerin özüne bu yolla ulaşamayacağımız için, bu özlere ulaşma yolunun, doğal bilgiyi reddederek felsefi bir yöntem olan fenomenolojik yöntemden geçtiğine inanır: “Her kuşkuşanma durumunda kuşkuşanmakta olduğum, kuşkusuz kesindir” (Husserl, 2003, s. 56).

Husserl doğruya ulaşabilmek için, o bilgi hakkında “kesin bilgi” yargısını verebilmemiz gerektiğine vurgu yapar. Bu kesin bilgi ise saf bilgi olarak adlandırılır. Bu açıdan baktığımızda, Husserl, duyuşal dünyadan gelen bilginin aksine, yine bir çeşit *a priori* bilginin varlığına inanıyor gibi gözükmektedir. Ona göre deneyimden gelmeyen saf bilince ait olan *a priori* bilgilere ulaşmak, şeylerin özüne ulaşmak demektir ve bu özlere son kertede dış dünyada değildir. Özlerin bilgisine, deneyim dünyasından faydalanarak ya da deneyim dünyasının etkisi altında kalınarak ulaşamaz. Bu tür bir, özlere dair bilgiye erişmek için, öncelikle deneyimden öğrenilen her şeyin bir kenara bırakılması yani Husserl deyimiyle “paranteze alınması” (epokhe) gerekir. Örneğin camdan dışarı baktığımızda arabanın önünü görmekte olduğumuzu varsayalım. Arabanın görebildiğimiz kısmı kadar renginin siyah olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü deneyim dünyasındaki tüm bilgilerimiz arabanın tamamının siyah olduğu yönündedir. Fakat arabanın göremediğimiz diğer kısımlarının rengi pembe olabilir. Bu yüzden Husserl’e göre, arabalara ve arabaların renk bilgisine dair bildiklerimizi paranteze almalı, yani bir kenara bırakmalı ve araba hakkında bilme sürecine deneyim dünyasından edindiğimiz eski bilgilerimiz olmadan başlamamız gerekir. Husserl deneyim dünyasından edindiğimiz bilgileri arka plana itmiş; yani kendi deyimi ile paranteze almıştır. Ona göre varolanların kesin bilgisi teorik olan, saf bilinçten gelen, deneyimden pay almayan bilgidir (Husserl, 2003, s. 67-76).

Heidegger, Husserl'den farklı olarak, ontolojisinin en temeline insan bilincini değil, Dasein'in dünyada-varlığını (In-der-Weltsein) ve somut varoluşunu alır. Varlığın anlamına dair soruşturmayı bir bilinç felsefesi olarak değil, dünyada-varlığın fenomenlerine odaklanarak yürütür. Böylelikle, varlığın anlamını teorik olarak ortaya koymaktansa, varlığın anlamını Dasein'in deneyim dünyasında açığa çıktığı haliyle düşünmeyi ister. "Dasein'in özü kendi varoluşundadır" (Heidegger, 2018, s. 78). Heidegger'in varlık soruşturmasında varlığın anlamı, Dasein'in kendi varoluşunu açığa sermesi yolu ile yani Dasein'in kendi zamansallığında ortaya çıkabilir. Dasein'in kendi özünü ortaya çıkarması onun kendi varoluş biçimlerini doğum ile ölüm arasında (yaşamı boyunca) olan zamansallığında (geçmiş-şimdi-gelecek) çıkarması ile mümkün hale gelir. Bu bağlamda varlık, Dasein'in zihninde olan, ezeli ve ebedi biçimde değişmeden kalan, nesnelere dünyasından ayrı tutulan ve onlara aşkın bir varolan, Husserlci anlamda bir öz değildir. Zaten böyle bir yaklaşım içinde, varlık Heidegger'e göre sadece tarif edilen, gösterilen ve epistemolojik temelli olan bir varolan olabilir; oysaki, varlık, asla bir varolanın karakteristikleri ile düşünülmemelidir; varlık, böyle bir düşünmede, "ontolojik" değil, "ontik" biçimde düşünülmüş olur. Dolayısıyla, böyle ontik bir varlık soruşturmasında, varlığın anlamı değil varlığın ne türden bir şey olduğu gibi yanıltıcı bir soru sorulmuş olur. Varlığın anlamı bu sayede Heidegger tarafından unutulduğu yerden geri çıkarılır ve bu varlığın anlamı üzerine düşünmeyi geri getirme fenomenolojik ontoloji ile sağlanmaya çalışılır.

Heidegger Varlık ve Zaman'ın "Giriş" kısmında "İncelemenin Fenomenolojik Yöntemi" başlığı altında varlığın anlamına dair soruşturmada kullanacağı yöntem olarak fenomenoloji kavramını gözler önüne sermektedir. Heidegger fenomenoloji kavramının iki ayrı Yunanca terimin birleşimine dayandığını belirtir. Bu terimler; fenomen (phainomenon) ve logos (legein). Heidegger'in fenomenoloji kavramı ile tam olarak neyi kastettiğini anlayabilmek için kendisinin de yaptığı gibi öncelikle "fenomen" ve "logos" terimlerini açıklamak ile işe koyulmak gerekmektedir. "Phainomenon şu demektir: kendini- kendinde- gösteren, apaçık olan" (Heidegger, 2018, s. 59).

Heidegger, daha sonra, “fenomenoloji” kelimesi içinde saklı olan “logos” kavramına odaklanır: “Logos” teriminin üç farklı anlamından bahseder. (1) Logos’un temel anlamı olan söz. “Söz olarak logos, sözü edilenin söz etme sırasında apaçık hale gelmesi” (Heidegger, 2018, s. 62). Burada logos bu temel anlamıyla varlık soruşturmasının yöntemi olan “hermeneutik³”e göndermede bulunur. (2) Logos’un bir diğer anlamı ise akıldır. “Logos’un işlevi bir şeyi yalın olarak görünür kılma (yani varolanın duyumsatılması) olduğu içindir ki logos akıl anlamına gelebilmektedir” (Heidegger, 2018, s. 64). Logos bu anlamıyla fenomenolojiye göndermede bulunur. Bir şeyin yalın olarak görünür kılınması yani o şeyin kendinde olduğu gibi açığa çıkmasıdır. (3) Logos’un ilişki ve bağıntı anlamı. “Logos söz yöneltileni bir şeyle olan ilişkisi (yani ilişkilendiği) içinde bir şey olarak görünür kılma anlamına geldiğinden logos ilişki ve bağıntı anlamına da sahiptir” (Heidegger, 2018, s. 64-65). Bu anlamıyla logos Dasein- varlık, Dasein- varolanlar arasındaki ilişkiye gönderme yapmaktadır.

“Fenomenoloji ifadesini Yunanca şöyle dile getirebiliriz: legein ta phainomena. Fakat legein, apophainesthai demektir. Dolayısıyla fenomenoloji şu demektir: apophainesthai ta phainomena: kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) bizatihi kendinden hareketle görünür kılınması” (Heidegger, 2018, s. 65).

Heidegger’e göre, fenomenoloji yapmak nesnelere bilim dallarına göre ayırmak, sınıflandırmak değildir; örneğin, sosyoloji, psikoloji, biyoloji vb. olduğu gibi. Fenomenoloji nesnelere kendi araştırma alanları için adlandırma yapmaktan ziyade temel ontolojide Dasein’in varoluşunun neden ele alınması gerektiği ve Dasein’in varoluşunun açığa çıkması ile varlığın anlamına giden yolun nasıl inşa edildiği ve tüm bunların ne için serimlendiği hakkında bilgi verir. Fenomenoloji altında bilim dallarının sıralandığı ya da nesnelere konularına göre adlandırılmış olan bilimlerin en üst bilimi değildir. Bu yüzden, Heideggerci anlamda fenomenoloji, varlık soruşturmasında varlığın anlamının hangi yolda açığa çıkacağına bir nevi yönünü çizer. “Fenomenoloji, ontolojinin tema’sı olacak olanın hem erişim minvali, hem de onu ortaya koyan belirlenim minvalidir” (Heidegger, 2018, s. 66). Fenomenoloji

³Heidegger’in ontolojik temelli varlık anlayışında hermeneutik, “ne metin yorum kurallarına ne de din bilimlerine ait bir yönetime işaret eder. Hermeneutik ile burada fenomenolojik açıdan insan varlığının açıklanması anlatılmaktadır.” (Palmer, 2002 s. 41).

Heideggerci ontolojide varlığın anlamının ortaya çıkmasındaki yöntem ve aynı zamanda Dasein'in kendisini, yine bizzat kendisinden hareketle açığa çıkarmasının yöntemidir. Dasein'in kendi varoluşunu ortaya koymasının yolu, fenomenolojik yöntemde belirtilmiştir. Bu yöntemle aynı zamanda belirtilen tarzda varolan olan Dasein'in kendi varoluşundan hareketle varlığın anlamını soruşturması, varlığın anlamını kendinden hareketle görünür kılmaya çalışmasıdır. “Fenomenolojideki fenomenlerin “ardında” özsel olarak başka hiçbir şey durmaz. Fakat fenomen olacak olan saklı ya da örtük kalmış olabilir. İşte fenomenler öncelikle ve çoğunlukla verili olmadıklarından tam da fenomenolojiye ihtiyaç vardır. Bu yüzden de, “fenomenin” karşıt kavramı örtüklüktür” (Heidegger, 2018, s. 67).

Görüldüğü gibi, Heidegger fenomenin karşıt kavramını “örtüklük” (Verdecktheit) olarak belirlemiştir. Fenomenoloji, Heidegger tarafından kendini gösterenin kendinden hareketle görünür kılınması olarak ifade edilmişti. Fenomenoloji Dasein'in kendini kendinden hareketle nasıl ortaya koyacağını ve kendi varoluşunu önsel bir öz olmadan kendi varoluşunda yatan özünü nasıl ortaya çıkaracağını belirlemesidir. Heideggerci fenomenolojide varolanların ardında, onlara önsel olan herhangi bir öz bulunmaz. Varolan olarak Dasein'in özü, kendi varoluş biçimlerinde açığa çıkacaktır. Fenomenoloji, hem Dasein'in kendi varoluşunu anlamasının; hem de varlığın anlamına ulaşma yolunun betimlenmesidir. Varolan olarak Dasein, varlık ile arasına başka herhangi bir bilme, anlama ve ulaşma nesnesi koymadan kendini kendinde açarak varlık ile ilişkide olabilir. Dasein ancak bu suretle kendisini asıl meseleyle⁴ karşı karşıya getirebilir.

1.5. Dasein'in Varoluşsal Analitiği Ne Anlama Gelir?

Heidegger, varoluşu Dasein'in en temel karakteristiği olarak ortaya koyar: “Dasein'in şu veya bu tutum içinde olduğu, öyle ya da böyle belirli bir tutum gösterdiği varlığına varoluş diyoruz” (Heidegger, 2018, s. 34). Heidegger Dasein'ı, varlığın anlaşılmasında kendisinden yola çıkılması zorunlu olan varolan olarak belirledikten sonra, Dasein'in bütünlüğünü oluşturan tüm yapıları birer birer açan bir analiz yapar. Dasein'in varlığını, diğer varolanların varlığından daha da ayrıntılı ve özenli olarak

⁴ Varlığın anlamına ilişkin esas soru ile.

ayırt edecek şekilde betimleyerek ona daha somut bir içerik kazandırır. İşte, Dasein'ın en temel karakterizasyonu, onun varlığının, varoluş (Existenz) olmasıdır. Varoluş kelimesi de yine Heidegger tarafından Dasein nasıl ki dar bir anlamda kullanılıyorsa, aynı biçimde, dar anlamıyla kullanılmakta ve bu varlık biçimi, yalnızca Dasein'a özgü bir betimleme sunmaktadır. Bu noktada, Dasein'ı Heidegger'in öncesindeki geleneksel ontolojinin nasıl anladığı ve Heidegger'in getirdiği yeniliğin bu konuda ne olduğu sorusu akla gelir.

Geleneksel ontoloji, genel olarak tüm varolanların varlığını, elde-bulunurluk/mevcudiyet (Vorhandenheit) olarak kavramıştır. Oysaki Heidegger'in Varlık ve Zaman'da gösterdiği gibi, bu varlık biçimi, ne Dasein'ın, ne de Dasein'ın sürekli olarak pratik bir gündelik ilişki içinde olduğu ve kullandığı araç-gereç (Zeug) olan varolanların birincil varlık biçimidir. Dasein, dünyada-varlık (In-der-Welt-sein) olarak, karşısına çıkan varolanlarla öncelikli olarak teorik bir özne-nesne (Subjekt-Gegen-stand) ilişkisi kurmaz. Örneğin, bir öğrencinin tipik bir gününü düşünelim. Sabah uyandığında, terliklerini giyip lavaboda yüzünü yıkadıktan sonra kahvaltı edip sonra da okula gitmek için kapıdan çıktığını, ondan sonra da otobüs durağında beklediği otobüse binerek okula gittiğini hayal edelim. Buraya kadar anlattığımız tabloda, bu öğrencinin ilişki içerisinde olduğu tüm varolanlar, onun yatağı, terlikleri, lavabo, kahvaltı masası, kahvaltısı, açtığı kapı, beklediği durak, bindiği otobüs, Heidegger'e göre "elde-bulunur" ya da "mevcut" değil, "el-altında" (zuhanden) olarak adlandırdığı bir varlık biçimine sahiptir. Bunun varlık biçimi, elde-bulunurluk (Vorhandenheit) değil, "el-altındalık"tır (Zuhandenheit). Elde-bulunurluk/mevcudiyet, bir öznenin bir nesnenin karşısındaki pratikten soyutlanmış teorik, mesafeli bir izleme hali ile ortaya çıkan bir varlık biçimi iken, el-altındalık, kişinin bu tür bir izleyici özne ile karşısına aldığı bir nesne ile teorik bir ilişki değil de, onu kullandığı, onun ile bir amaca yöneldiği, pratik bir ilişki sırasında onun ortaya çıkan varlık biçimidir. Heidegger, Dasein'ın dünyasında karşısına çıkan varolanları geleneksel ontolojinin kaba biçimde "elde-bulunur" olarak kavramasını da, Dasein'ın kendisini de yine bir çeşit zihin-beden ikiliğinin "elde-bulunurluğu" olarak kavramasını da eleştirerek, Dasein'ın varlığının, elde-bulunurluk değil, varoluş olduğunu söylediğinde, bununla kastettiği, Dasein'ın belli bir tamamlanmış, bitmiş özünün olmadığı ve onun hep kendi gelecek olanaklarına doğru yönelmiş olduğudur.

Dasein, olduğundan çok, henüz olmadığı kendi gelecek olanaklılıklarıdır. Elde-bulunur varolanların taşıdığı varlık biçimi bu şekilde geleceğe yönelmiş ve kendi olanaklılıklarını kendi varlığında daha şimdiden kapsayan varolanlar değildir.

Heidegger'in felsefesinde karşımıza çıkan Dasein hep bir varoluş içerisindedir. Geleneksel ontolojide ise, Dasein'in varlığını hep bir mekanın ya da zamanın içindeki bir mevcudiyet, bir elde-bulunurluk olarak kavramıştır. İnsan varlığının tam olarak nasıl anlaşılması gerektiği sorusu, geleneksel ontolojide filozoflar arasında cevaplanması gereken bir soru olarak kalakalmıştır. Onların Dasein'ı ve onun dünyasındaki varolanları durağan bir mevcudiyet olarak kabul etmesi, sadece dünyadaki Dasein dışındaki varolanları ve Dasein'ı değil, aynı zamanda en genel anlamıyla varlığın kendisini de mevcudiyet olarak kabul ediyor olmalarından kaynaklanır. Örneğin, Platon'a göre 'Varlık ideadır' ve idealar 'a priori' yani 'deneyim öncesine' aittirler ve esas varlık taşıyan varolanlar da idealardır. "İdea" kavramı, varlık nedir? sorusuna karşılık verilen bir cevaptır. Burada idealar hem varlık sorusuna verilmiş birer varolanı gösterir, hem de belli bir belirlenmişlik içinde verilmişlerdir. Kategori halinde, varlık sorusunun cevabı olarak verilmiş mevcut olma olarak sunulmuşlardır. Heidegger işte tam da buna karşı çıkar. Hem varlık sorusunun cevabı bu türden bir varolan olamaz. Hem de varlık Platon'un göstermiş olduğu gibi dogmatik bir şekilde belirli bir konumda ve mevcudiyette yani hali-hazır bir tarzda varlık şeklinde verilemez. Varlık belirlenmiş ya da önceden tamamlanmış değildir. Heidegger'e göre varlık kendisini Dasein üzerinden açığa çıkaracaktır. Ama mevcut olmaklık olarak değil. Sürekli varolmakta olan Dasein'in varoluş olanaklarında yani varoluş biçimlerinde kendi varoluşunu anlamlandırmaya çalışan Dasein tarafından açığa çıkarılacaktır. "Dasein kendini daima kendi varoluşundan hareketle anlar" (Heidegger, 2018, s. 34).

Heidegger'in felsefesinde, varoluşsal (existenzial) ve varolumsal (existenziell) terimleri arasındaki ayrım da, onun ontolojik-ontik arasındaki ayrımını Dasein üzerinden daha somut biçimde anlamamız açısından can alıcı bir rol oynar. "Varolumsal", geleneksel ontolojisinin varlığı ve Dasein'ı, ontolojik değil de, salt ontik olarak ve mevcudiyet biçimine göre ele aldığı ve ona kategoriler üzerinden yaklaşmıştır. Ancak kategoriler, elde-bulunur türdeki varolanlara uygulanan ve varlığı

“varoluş” olan Dasein’a yaklaşmaya uygun olmayan unsurlardır. Dolayısıyla, temel-ontolojiye uygun bir varlık anlayışı değildir. Varlığın anlamının açığa çıkarılması için ise, varolumsal kategoriler üzerinden varlığın bir varolan gibi ele almanın bir kenara bırakılması ve bir Dasein analitiği yapılarak, Dasein’ın varlık anlayışını olanaklı kılan unsurlara, yani varoluşsal unsurlara doğru gidilmelidir. Varlık sürekli olarak Dasein’ın kendi varoluşunda, onun varoluşunun kipleri olarak ortaya çıkacaktır. Oysa geleneksel ontoloji insan varlığını öylece orada duran, mevcut olan ve dolayısıyla kategoriler üzerinden sabitlenebilecek bir Şey olarak düşünmüştür.

“Negatif olarak ifade edecek olursak; istediği kadar ‘kendiliğinden anlaşılır’ olsun, varlık ve gerçekliğe dair hiçbir fikir Dasein’a konstrüktif-dogmatik biçimde yakıştırılmamalı, böylesi bir fikrin gölgesindeki hiçbir ‘kategori’ ontolojik açıdan yoklanmadan Dasein’a dayatılmamalıdır” (Heidegger, 2018, s. 40).

Buraya kadar Heidegger’in geleneksel ontoloji eleştirisinden hareket edip, bu türden bir anlayış yerine felsefe tarihine temel-ontoloji işığında yaklaşmaya çalıştığını gösterdik. Temel-ontolojiye göre varlığın anlamının sorgulanması, ancak ve ancak Dasein üzerinden mümkündür ve Dasein’a bu noktada, geleneksel ontolojinin varolumsal kategorileriyle değil, varoluşsal yapı unsurları ile (Existenzialen) yaklaşmak gerekir. Peki, önce kendi varlığını buradan hareketle de varlığın anlamına erişeceği tüm bu fenomenolojik öyküde, Dasein’ın hangi karakteristikleri varoluşsal yapısı gereği Varlık’ın anlamı soruşturmasında ön planda olacaktır?

1.6. Dasein’ın Varlığının Zamansallığı ve Tarihselliği: lme-Doğru-Varlık

“Dasein’ın var olma minvali, varlık gibisinden bir Şeyi varolmak suretiyle anlamasıdır. Dasein’ın varlık gibisinden bir Şeyi belirttik olmaksızın anlayıp yorumlaması zaman sayesinde” (Heidegger, 2018, s. 40).

Dasein varoluşsal olma yapısı gereği hep varolmakta olan, varoluşa doğru bir varlıktır. Dasein, aynı zamanda kendi gelecek olanaklarına doğru yöneldiğinden olanaklı varolma biçimlerini açığa çıkaracak ve gerçekleştirecek olandır. İşte burada Dasein’ın zamansal olma özelliği can alıcı bir rol oynar. Dasein söz konusu zamanın içinde varolma biçimlerini ortaya çıkaracaktır. Peki bu nasıl bir zaman anlayışıdır? Heidegger zaman anlayışı konusunda da geleneksel ontolojiyi söküme (Destruktion) uğratmaktadır. Geleneksel Ontolojide söz konusu varlık ile zaman karşı karşıya

konmakta ve varlık zamanın içinde ya da dışında konumlandırılırken, varlık, zamanın etkisi olmadan ortaya çıkmış şekilde düşünülmektedir. Yani geleneksel ontoloji anlayışında varlık hep önceden belirlenmiş bir zaman diliminin içinde ya şu anda mevcudiyet olarak vardır ya da zamanın dışında metafiziksel olarak vardır: Ya zamanın içinde, ya da dışında vardır. Bu tarz bir varlık anlayışı, varlığı zamanla özsel ilişkisi içinde kavrayamaz. Heidegger varlığın yine kendisi üzerinden açığa çıkarılacak olan Dasein'in varoluşunun zamansallıktan ayrı düşünülmemeyeceğinin altını çizer. "Heidegger açısından baktığımızda, varlık, varolanları bize zaman üzerinden açan ve görünüşe getiren bir olanaklılık koşulu olarak düşünülmelidir" (Aktok, 2017, s. 52).

Dasein'in zamansallığı ve tarihselliği onun varoluş serüveninde, dünya ile olan ilgisinde ortaya çıkar. Heidegger bu ilgiyi, Dasein'in tüm kurucu unsurlarını birleştiren "umur" (Sorge) kelimesi ile betimler. Dasein, orada (da) varolandır. Varolumsal yapısı gereği, Dasein, ölüme-doğru-varlıktır (Sein-zum-Tode); yani varolanlar arasında, Dasein, diğerlerinden ontik olarak ölümlü olması ile ayrılır. Heidegger'e göre Dasein'in varlığının bütünlüğünün ortaya çıkması ancak zamansallıkta mümkündür.

Çüçen'in de belirttiği gibi:

Olgusal Dasein doğumla birlikte varoluşuna başlamıştır. Doğum ve ölüm Dasein'in Varlığının ta kendisidir. Dasein'in varlığı ölümü ve doğumu içermektedir.

Olgusal Dasein varoluşuyla birlikte arada olan ve sona-yönelen-varlıktır da. Arada olması onun kaygıya sahip olduğunu gösterir.

Kaygı, zamansallıkta Dasein'in birliği için temel olanaktır. Dasein'in zamansallığı boyunca yayılımına tarihsellik diyoruz. (Çüçen, 2003, s. 96)

Dasein'in tarihsel oluşu onun varolmakta olan yapısından dolayıdır. Dasein'in tarihsel olması onun hala geçmişte olduğu ya da geçmişince belirlendiği anlamına gelmez. Dasein kendi geçmişi olarak tanımlanamaz. O hep varoluşa ve onun gelecekteki olanaklarına ait bir varolandır. Çünkü geçmiş ifadesi bitmişlik içerir. Dasein, bitmiş ve tamamlanmış olamaz. O hep bir sonraki varlık biçimine kendi olanağı olarak yönelmiş olandır. "İnsanın Ek-sistenzi, Ek-sistenz olarak tarihseldir" (Heidegger, 2018, s. 28). O halde Dasein, hep bir sonraki varlık biçimine doğru varolan olmasından dolayı tarihseldir. Dasein'in bu varoluş biçimlerini ölüme-doğru-varlık olmasından dolayı ve ancak ölüm geldiğinde tamamlanmış bir varolan

olacağından dolayı, kendini ölüme kadar ancak zamansallıkta açığa çıkarmasından (Erschliessen) dolayı Dasein kendi zamansallığı ve tarihselliği içinde bir varolandır. Heideggerci anlamda zamansallık Dasein'dan ayrı bir şey değil Dasein'ın bizatihi kendi karakteristiğidir. "Heidegger tarihi insanın antropolojisini veriyor. Tarihi insan sonlu mevcudiyettir" (Heidegger, 2017, s. 20). Zamansallığı içinde kendi varoluş biçimlerini açacak olan Dasein kendi tarihselliği ile karşılaşacaktır. "Heideggerle felsefi-düşünce, tarihi-düşünce oluyor. Metafizik, somutun ilmi oluyor" (Heidegger, 2017, s. 21).

Dasein temel-ontoloji gereği varlığın anlamını kendi varlığından hareketle yola çıkararak sorgulayacaktır. Dasein, bu temel-ontoloji açısından analiz edilirken kendi zamansallığı ve tarihselliği içindeki varoluşundan yola çıkılarak varlığın anlamı soruşturması bir olanak kazanabilir. Peki, bu varlık soruşturması nasıl başlamalıdır? Dasein kendi varlığının anlamına ilişkin nasıl bir anlayış geliştirebilir? Dasein dünyada-varlık olması bakımından sonlu bir varolandır. Ölüme-doğru- varlığını en nihayetinde gerçekleştirmek üzere -hep doğru yönelmiş- varolandır. Heidegger Dasein'ın sahici (eigentlich) ve sahici-olmayan (uneigentlich) varlık biçimlerini ortaya koymayı amaçlar. Bu varoluş biçimleri Dasein'ın zamansallığında ortaya çıkacaktır. "Yani zaman üzerinde her türlü varlık anlayışının doğduğu ufuktur" (Ökten, 2010, s. 98). Dasein'ın tarihsel oluşu bu hep bir sonraki varoluş biçimine yönelmesinden kaynaklanan zamansal varoluşudur. "Şimdi eğer Dasein'ın varlığının anlamı zamansallık ufkuyla çizilmişse, o zaman bu zamansallık kendini belirli-bir-tarihe-sahip-olmaklık olarak dışavuracaktır" (Ökten, 2010, s. 100). Zamansallıkta kendini kendi tarihsel oluşu ile anlayan Dasein Heidegger'e göre bütünsel bir yapıdadır. Bu şu anlama gelmektedir; Dasein sahici-kendi ya da sahici olmayan-kendi olma olanağının her ikisini de kendisinde taşır. Sahici-olmayan-kendi, Dasein'ın hergünlüğündeki varoluş biçimine yani düşmüşlüğüne tekabül eder. Bu sahici-olmayan varoluş biçiminde kendi sonlu varoluşunun olanağıyla ontik olarak ilişkide olsa bile, ontolojik olarak bunun farkında değildir. Yani ölüm gibi bir sonun kendisi için ontolojik ne gibi bir şey ifade ettiği üzerine düşünmez. Bu varoluş biçiminde Dasein hep kendisi olmayan, başka Dasein'ların ölümleri ile yüzleşir. Fakat bunu hiçbir zaman kendi ölümü olarak kendi ölümünün anlamlılığı olarak anlamaz. Başka Dasein'ların ölümü ile yüzleşip daha sonrasında kendi ölümünü ontik anlamda yani

varolan olarak sonluluk olarak deneyimleyip sonrasında ise unuttur. Bu varoluş biçiminde Dasein, ölümü kendi ölümlüğü olarak kavramaz. O kendi ontolojik yapısının ölüme-doğru-varlık olduğunu idrak edemez.

Heidegger, Dasein'ı ele alırken onun temel varlık yapısının 'dünyada-varlık' olduğunu belirtir. Heidegger'e göre, dünyada olmak belirli bir zamanda, tarihte ve belirli bir toplumda var olmak demektir. Bu ise aynı zamanda insan varlığının ya da insani varoluşun kendisini sürekli belirli, değişmeyen ve kendi isteğinin dışında bir yerde önceden bulması anlamına gelir. O, kendi oradalığına (Da) fırlatılmış (geworfen) bir varolandır. Dünya içinde başkalarıyla olmaklık bakımından hergünkü olan Dasein, bu hergünlüğü vasıtasıyla kendisinin kim olduğu sorulduğunda cevap olarak "hiç kimse" yanıtını alır. O halde, hergünlüğünde Dasein kendisini başkalarıyla var eder. Heidegger'e göre, bu, onun düşmüşlüğü'nün (Verfallenheit) ifadesidir (Young, 2006, s. 221-223). Bu söylediklerimizden yola çıkarak; Dasein bu durumunda sahici olmayan varlık biçimindedir ve kendisini sahici anlamda var etmesinin nasıl bir anlam taşıdığı ile henüz yüzleşmemiş halde bulunur. Ölüme-doğru-varlık (Sein-zum-Tode) olduğu ve bu varoluşunu ortaya koyacağı tek yer olarak dünyada-varlık (In-der-Welt-sein) olma bakımından varoluşunu kavrayınca, sahici-Dasein olma varoluş biçimini sahiplenmiş olur. Öyle ki, Dasein'ın sahici varoluşu, temel-ontolojinin hedefi olan "varlığın anlamı" sorusunun tam anlamıyla sorulabilmesi ve yanıtlanabilmesi için gerekli olan biricik varoluş biçimidir. Çünkü Dasein kendisini ancak sahici varoluş biçiminde temel-ontolojinin uygun gördüğü varlık anlayışı ile anlayacak ve buradan hareketle varlığın anlamına yönelebilir.

2. Heidegger Felsefesinde Ölüm

2.1. Dasein ve Ölüm

Heidegger Dasein'ı dünyada-varlık (In-der Welt-sein) olarak belirler. Dasein, diğer tüm varolanlardan farklı olarak, varlığı anlayan ve ona karşı bir tavır alabilen; böylelikle de kendini kendinde açığa çıkarabilen biricik varolandır. Dolayısıyla, Dasein, kendi varoluşsal yapılarını, yine kendinden hareketle ortaya çıkaracak olandır. Bu yapılarının bir aradılığını, yani Heidegger'in deyişiyle, Dasein'ın bir bütün olarak kavranmasını sağlayan (yapı bütünü'nün bütünlüğü olarak); "ihtimam gösterme"dir (Sorge).⁵ Bu yapı bütünü'nün bütünlüğü Dasein'ın varoluşsal (existenzial) anlamıdır. Dolayısıyla, bu belirlenimdeki Dasein'ı anlayabilmek için Heidegger "varoluş" terimini kılavuz edinmektedir. "Çünkü Dasein'ın özü kendi varoluşunda yatar" (Heidegger, 2018, s. 78). "Dasein anlamasal var-olabilirlik olarak var olur ve bu varlık içinde kendini kendi varlığı bakımından mesele edinir" (Heidegger, 2018, s. 347). Dasein kendi varlığını anlamlandırmak için kendi varoluş biçimlerini açığa çıkartacak olan biricik varolandır. Heidegger'in meselesinin esasen varlığın anlamının açığa çıkarılması olduğu hatırlanacak olursa, işte bu açığa çıkarmayı mümkün kılan, Dasein'ın ta kendisi olduğundan, varlığın anlamına erişmek için, varlığı, kendi varoluşunda açacak olan Dasein'ın yapısına bakmak gerekmektedir. Kuşkusuz, bu yapıyı da, kendi bütünlüğünde, tamlığında kavramak gerektiğinden, bu bütünlüğü sağlayacak biricik karakteristik olan, "Dasein'ın sonluluğu, yani ölümlü olması" bu noktada analiz edilmesi gereken merkezi bir konu olarak karşımıza çıkar.

"Dasein varolduğu müddetçe, onda olabileceği ve olacağı bir şeyler hep noksandır. Bu noksanlığa "bitişin" kendisi de aittir. Dünyada-varolmanın "bitişi" ölümdür. Var-olabilirliğe yani varoluşa ait bu bitiş, hep Dasein'ın olası bütünlüğünü sınırlandırır ve belirler" (Heidegger, 2018, s. 351).

Heidegger felsefesine göre Dasein'ın varlığı varoluşu ile belirlenir. Dasein doğum ile ölüm arasındaki seyrinde hep bir sonraki varoluş biçimine doğru gidecek olan, yani o varoluş biçimini açığa çıkaracak varolandır. Heidegger'e göre onun varoluşunu ortaya koyabileceği tek yer dünyadır. Bu nedenle, onun bütün varoluş

⁵ Alm. Sorge. Türkçeye "umur" olarak çevrilmesi daha uygun olmakla birlikte, tezde çoğunlukla, kitabın Türkçe çevirisindeki "ihtimam gösterme" kelimesine sadık kalınmıştır.

biçimleri dünyada-varlık yapısı gereğince anlaşılmalıdır. Dünyada-varlık ölüm ile sona erecek olandır. Ölüm geldiğinde Dasein artık varolmaya devam edemez. Diğer bir deyişle, ölüm Dasein’ın var-olabilirliğini bitirecek Dasein’a ait bir olanaktır. “Dasein varolduğu müddetçe kendisi hep daha henüz var olmamış olarak var-olabilmelidir” (Heidegger, 2018, s. 350).

2.2. Varoluşsal Olmayan Ölüm Kavramı

Heidegger, ölümü, Dasein’ın varoluşsal bir karakteristiği olarak ele almak istediğinden, öncelikle, ölümün varoluşsal olmayan anlayışlarını karşısına alarak, bu anlayışlarla arasına bir mesafe koymak ister. Bu nedenle, ilk olarak ölümün, nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durarak, daha sonrası için onun varoluşsal olarak nasıl anlaşılması gerektiği sorusunun yanıtını da hazırlar. Heidegger ölüme Dasein üzerinde belirleyici bir rol yükler. Dasein ölüm ile bir tamlığa kavuşacak olandır. “Dasein’ın ölümden tamlığa kavuşması, aynı zamanda onun şurada-varlığını⁶ kaybetmesi demektir” (Heidegger, 2018, s. 358) Dasein dünyada-varlık belirlenimine sahip bir varolandır. Onun kendini var edebileceği tek yer ortak ve zorunlu bir dünya olarak kendini içinde bulduğu dünyadır. Dasein dünyada-varlık belirleniminden dolayı ölüm gelene kadar onda henüz ortaya çıkmamış varoluş biçimine doğru varolmakta olandır. Ölüm geldiğinde ise o dünyada-varlık yapısını kaybeder. Öldüğü noktada, Dasein, artık dünyada-varlık-olmayandır. İşte, tam da bu noktada, karşımıza Dasein’ın ölümlülüğü ile onun tamlığa kavuşması arasındaki çetrefilli problem çıkar: Dasein ölüm ile tamlığa kavuşacak varolan ise, ölüm geldiğinde Dasein kendi tamlığına kavuşacak fakat ölümün geldiği anı deneyimleyemeyeceğinden kendini kendi tamlığı içinde anlayamayacak olandır. Ölüm, bir yandan onu kendi tamlığına ulaştırırken, diğer yandan da, onun varlığını ondan çekip alıyorsa, Dasein’ın ölüm ile karşılaşması hangi tarzda olacaktır?

Burada, Heidegger’in de üzerinde durmuş olduğu bir noktayı anımsatarak bu sorunun yanıtına geçebiliriz: Başkalarının ölümü, Dasein’a ölümün ve tamlığın ne olduğunu kavrayabilir mi? (Heidegger, 2018, s. 359). Dasein başkalarının Dasein’ının

⁶ Alm. Da-sein. Türkçeye “orada-varlık” olarak çevrilmesi daha uygun olmakla birlikte, tezde kitabın Türkçe çevirisinden alıntılarda “şurada-varlık” ifadesi kullanılacaktır.

ölüm ile bitiyor (bitiyor olmaktan anlaşılması gereken dünyada-varlığının sona erışı) olduğunu gördüğünde kendi ölümü ile yüzleşemez midir? Buradaki kavranan ölüm canlılık özelliği taşıyan her varlık için olanak dahilinde olan bir ölüm fikridir. Bu anlayıştaki ölüm, bireysellikten, öznel varlığın ölümünden çıkmış ve artık her canlı varlık için geçerli olan bir bitiş veya sonluluk fikri haline dönüştürülmüştür. Bu tarz bir ölüm anlayışında bireysel ölümden uzaklaşarak, kişinin bireyselliğinden uzak, genel-geçer, ortalama, “herkes”in (das Man) başına geldiği varsayılan bir ölüm olgusuna geçiş yapılmaktadır: “Ölümün bu “nesnel” verililiği, Dasein bütünlüğünün ontolojik sınırlandırılışına imkân tanıyabilir belki böylece” (Heidegger, 2018, s. 358).

Ancak Heidegger burada, daha sonra reddetmek üzere bu “nesnel” verililiği test etmek için ele alır. Dasein’in buradaki ölüm anlayışı, ölümün her canlının başına gelebilecek bir hadise olarak anlaşılması üzerinden şekillenir. Dasein başkalarıyla birlikte olduğu dünyada-varlık yapısında başkalarının ölümü sayesinde ölüm hadisesi ile karşılaşabilir. Fakat bu karşılaşma Dasein için nesnel bir ölüm olayını ifade eder. Bu anlayıştaki ölüm her Dasein’in başına gelebilecek ve onun dünyada-varlık yapısını sonlandıracak bir hadisedir sadece. Başkalarının ölümü ile Dasein ancak genel anlamda bir sona erişin olduğu fikrini edinebilir. “Başkalarının Dasein’i da öldüğünde artık dünyada-varlık-olmayandır” (Heidegger, 2018, s. 358). Geriye onun bilinçsiz cansız bedeni kalır. Bu noktada, şu soru haklı olarak akla gelir: Başkalarının ölümü durumunda, geride kalanlar için ölen o başka Dasein’in varlığına ne olur? Ölen Dasein’in bedeni hala dünyada-mevcut-olan olarak mı anlaşılmalıdır? Böyle bir Dasein için artık “dünyada-varlık” demek mümkün değildir. Varolma özelliği, ölüm geldiğinde artık ondan alınmış olur. Ancak, varoluşunu yitiren Dasein, dünyada hala daha başkalarının huzurunda bir hiçe de dönüşmüş olmaz. O ölüm geldikten sonra sadece salt mevcut olmaklık olarak dünyada-mevcut-olana mı dönüşmüştür? Bu sorunun yanıtı, Heidegger’e göre olarak olumsuzdur, çünkü Dasein öldüğünde, bizim için onun ölümü, örneğin bir hayvanın ölmesinden (telef olma) daha farklı bir anlam taşır. Ölümü: Dasein’in ölüsü, basitçe, bir hayvan leşi muamelesi görmez; o, vefat etmiş olandır (das Verstorbene).

Heidegger, salt biyolojik yaşamını yitirmiş bir canlının ölmüş olması (das Gestorbene) ile Dasein'in ölü halini birbirinden özenle ayırır (Heidegger, 2018, s. 358). Ölen Dasein diğer Dasein'lar ile dünyada-birlikte-olmaya devam eder. Örneğin, bir ceset, anatominin, patoloji biliminin ilgilendiği bir şeye dönüşse, bu durumda bile buna salt bir "mevcut olan" gözüyle bakılmaz. Bundan daha da önemlisi, vefat etmiş olan kişinin, cenaze töreni ve onun bir mezarlığa defnedilmesi ve hatta ondan sonra da yıllarca mezarında ziyaret edilmesi gibi bir grup ritüel, ölmüş olan Dasein'in, bir şekilde geride kalan diğer Dasein'lar için varlığını henüz tamamıyla yitirmemiş olduğunu ve bu varlığın da "mevcudiyet" olmadığını bize gösterir (Heidegger, 2018, s. 359). Fakat bu birliktelik geride kalan Dasein'ların zorunlu ve ortak olarak birlikte yer aldıkları dünyada-varlık olarak birlikteliğidir. Ölen Dasein'in kendisi, artık bu durumun bilinçli bir kavrayışına sahip değildir. "Dasein bitmiş olmağını deneyimleyemez durumdadır" (Heidegger, 2018, s. 359). "Başkasının ölümünü sahici anlamda deneyimleyemeyiz, olsa olsa yalnızca "onunla beraber" olabiliriz" (Heidegger, 2018, s. 360). O halde başkalarının hayatının sonlanıyor olması ve ölüm ile bütünlüğe kavuşması kendi Dasein'imizin bitiş ve bütünlüğü için Heideggerci anlamda (her Dasein'in kendi ölümü ile kendi bitiş ve bütünlüğüne kavuşması olarak) hiçbir şey ifade etmez. Heidegger'in ulaşmaya çalıştığı ölüm kavramı, başkalarının gözünden, başka bir Dasein'in ölümü değil, Dasein'in bizatihi kendi ölümünün ontolojik anlamıdır. Bunun için ise varoluşsal ölüm anlayışını uygun gözükmektedir.

Başkasının ölümünün, Dasein'in varoluşsal ölümüyle ilgili bize sağlam bir fikir sunmadığını gördükten sonra, Heidegger'in bu sefer de, "başkasının yerine ölme" kavramını ele alarak, bunun varoluşsal ölüm açısından bize ne ifade ettiğine odaklanmamız gerekir. "Dünya içinde birlikte-olmağın varlık olanakları arasında kuşkusuz ki, bir Dasein'in başka bir Dasein'a vekalet-edebilirliği bulunmaktadır" (Heidegger, 2018, s. 360). Örneğin; başka bir Dasein'in gideceği bir yere onun yerine gidebiliriz, başka bir Dasein yerine derse girip ders anlatabiliriz. Heidegger'in de *Varlık ve Zaman*'da belirttiği gibi başka bir Dasein'in yerine vekalet etmek mümkündür. Fakat söz konusu ölüm olunca başka Dasein'in ölüyor olmağını elinden alamayız. Çünkü Ölüm her Dasein'in kendi ölümlülüğü olarak karşımıza çıkar. Başka Dasein'in ölüyor-olmağı üzerinden alınamaz. O, Dasein'in hep kendi ölümlülüğüdür. Başka Dasein yerine vekalet etme söz konusu ölüm olduğunda işe

yaramayacak olandır. “Birinin “başkası için ölüme gitmesi” pekâlâ mümkündür” (Heidegger, 2018, s. 361). Fakat bu uğruna ölüme gidilen Dasein’in ölümlülüğünü üzerinden alma anlamına gelmez. Yerine ölüme gidilen Dasein’in ölecek olması gerçeğini değiştirmez. Yerine ölüme gidilen Dasein’in ölümü ertelenmiş olur fakat kendi ölümlülüğü onun üzerinden alınmış olmaz.

“Her Dasein kendi ölümünü hep kendi üzerine almak mecburiyetindedir. Ölüm “var” ise özü itibari ile hep benimkidir. Ölüm öyle bir kendine özgü varlık olanağını imler ki onda kendi Dasein’im haddizatında kendi varlığını mesele eder” (Heidegger, 2018, s. 361).

Buraya kadar olan irdelememizde ölümün varoluşsal anlamını ortaya koymaya çalışırken, ölümün her Dasein’in kendi ölümlülüğü olarak anlaşılması gerektiği sonucuna vardık. Gerek Dasein’in başka bir Dasein’in ölümünü deneyimlemesinde, gerekse Dasein’in başkasının yerine ölmesinde, ölümdaki varoluşsal unsur gözden kaybolduğundan, bunlar, varoluşsal anlama bizi ulaştıran yollar olarak kabul edilemez. O halde Dasein’in ölüm ile ulaştığı “bitiş” ve “bütünlük” belirlenimlerini hangi anlamda anlamamız gerekmektedir? Ölüm ile gelen bu bitiş, bitmiş olma durumu dünyada sadece canlı olma özelliğine sahip ve salt mevcut-olmaklık olarak varolanların sona ermesi ile karıştırılmamalıdır. Dasein ölüm ile artık-Dasein-olmayana⁷ dönüşmüş olur ve dünyada-varlığını yitiren Dasein, dünyada-varlık-olmayan halindedir. Dasein’in ölmesi olarak bu dünyada artık olmaması ile Dasein’sal olmayan canlıların artık bu dünyada olmamaları aynı anlama gelmez. Dasein’sal olmayan canlıların bitişini Heidegger “telef olma” olarak adlandırır.

Dasein’in ölümü ile dünyada-varlık yapısını yitiriyor olmasını telef olma olarak adlandıramayız. Çünkü o sadece canlılık özelliğine sahip olan olarak bu dünyada var değildir. Dasein kendini kendinden hareketle anlayabilen ve bunun sonucunda da varlığın anlamına ulaşması amaçlanan varoluşsal bir varolandır. Dasein’i salt mevcut-olmaklık ya da sadece canlılık özelliğine sahip varolan olarak düşünemeyiz. Yukarıdaki paragrafta, vefat etmek ile telef olmak, ya da basitçe biyolojik anlamda ölmek arasında yaptığımız ayırım da bize bunu gösterir. O halde Dasein’sal anlamda “bitiş” ve “bütünlük” kavramlarının nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymak;

⁷ Heidegger,2018, s. 362

Heidegger'in Dasein için bahsetmiş olduğu "bitiş" ve "bütünlük" kavramlarını varoluşsal olarak anlamak gerekir.

2.3. Bitiş ve Bütünlüğün Varoluşsal Anlamı

Dasein dünyada-varlık (In-der Welt-sein) belirlenimine sahip olan varolandır. O yaşamı boyunca olanaklılık olarak varolur. Ölüm geldiğinde tüm olanakları son bulur. "Var olduğu müddetçe Dasein'a ileride olabileceği bir henüz-olmamışlık aittir hep (sürekli noksanlık)" (Heidegger, 2018, s. 364). Dasein ölüm ona gelene kadar varolmaya devam edecek varolandır. Onun henüz-olmamışlık olarak varoluşu yani hep bir varolma olanaklılığı olarak varoluşu orada-varlık olduğu sürece devam eder. Şimdi bu var-olmakta olan varolanın bitiş ve bütünlüğe kavuşmasından ne anladığımızı yine onun orada-varlık yapısına dayanıp ölüm ile ilişkisinde açıklamaya çalışacağız.

"Dasein'da silip atılamaz bir daimî "bütün-olmamaklık" vardır. Bu bütün olmamaklık ölümle biter" (Heidegger, 2018, s. 365). Dasein henüz-olmamışlık olarak orada-varlıktır. Heidegger Dasein'ın henüz-olmamışlığının noksanlık olarak anlaşılmması gerektiğini söyler. Çünkü bir şeyin noksan olması eksik olması anlamına gelir. Örneğin bir kitabın bazı sayfalarının eksik olarak basılmış olduğunu düşünelim. Bu kitap sayfalarının eksik olmağı bakımından tamamlanmamış bir kitaptır. Kitabın eksik olan parçaları kitapta yerine koyulursa kitap tamamlanır ve bir bütün haline gelmiş olur. Zaten bu kitaba ait olan parçalar kitaba yerleştirilerek kitabın tüm parçaları bir araya getirilmiş olur. O halde "noksanlık şu demektir: birbirine-ait-olanın henüz-birarada-olmayışı" (Heidegger, 2018, s. 365). Bu tarz bir eksiklik giderimi durumunda el-altında-olan olarak kitaba yine el-altında-olan eksik parçaları eklenir. Bunun sonucunda da kitabın tüm parçaları bir araya gelmiş olur ve kitap bütün-olmağına kavuşmuş olur. Dasein'ın henüz-olmamışlığı el-altında-olanların birarada olmayışı anlamına gelmez. "Demek ki kendisinde bir noksanlık bulunan varolanın varlık türü el-altında-olmağıdır" (Heidegger, 2018, s. 365). Dasein varlık yapısı olarak el-altında-olan değildir. Çünkü Dasein'ın henüz-olmamışlığı, Dasein'a ait olan ya da olması gereken parçanın henüz Dasein ile bir araya gelmemiş olması

olarak açıklanamaz. “Dasein daima öyle varolur ki ona hep kendi henüz-olmamışlığı aittir” (Heidegger, 2018, s. 365).

Heidegger Varlık ve Zaman’da Dasein’in henüz-olmamışlığı ile ham meyve arasında benzeşim kurar. Ham meyve olgunlaşmaya doğru gider. Meyvenin olgunlaşma aşamasında meyveye dışarıdan el-altında-olan varolanlardan başka bir şey eklenmez. Ham meyve kendi hamlığını olgunluğa yine kendisi taşır. Eğer bu varolan kendi olgunluğuna kendi erişebiliyor olmasaydı ona dışarıdan eklenecek herhangi bir şey onu olgunlaşmış meyve olarak tamlığına ulaştıramazdı. Ham olan meyve yine kendi içinde olgunluğuna ulaşacak olandır. Dışarıdan eklenecek olan herhangi bir el-altında-olan onu olgunlaşmış meyve haline getirmez.

“Dasein’in “bütün-olmayışını” oluşturan sürekli kendini-önceleme, toplam olarak biraraya gelmesi gerekenin noksanlığı olmadığı gibi, henüz erişilebilir-hale-gelmemiş olmakta değildir. Bilakis, var olmakta olan bir varolan olarak Dasein’in olmak zorunda olduğu bir henüz-olmayıştır” (Heidegger, 2018, s. 367).

Meyve olgunlaşarak tamlığa ulaşır ve olgunluğa erişme süreci meyve olgunlaştığında sona ermiş durumdadır. Dasein hep henüz-olmamışlık olarak varolan Dasein ölüm geldiğinde henüz-olmamışlığı kesilir. Heidegger buraya kadar ham meyve ve henüz-olmamışlık olarak Dasein’in örtüştüğünü söylese de olgunlaşan meyvenin tamamlanması (olgun meyve olarak gelebileceği en son hale gelmesi olarak tamamlanma) ile Dasein’in ölüm ile tamamlanmış olmasındaki aynı anlamı taşımadığını belirtir (Heidegger, 2018, s. 367). Çünkü ham meyve olgunlaştığında olgunlaşma aşamasındaki olgunlaşma olanaklarını sonuna kadar tüketir. Son durumda olgunlaşmış meyve haline gelir. Henüz-olmamışlık olarak Dasein’a ölüm geldiğinde bu olanakları elinden zorunlu olarak alınmış olur. Dasein’in ölmesi demek olgunlaşmış meyve gibi kullanabileceği tüm olanakların hepsini gerçekleştirmiş olması demek değildir. Ölüm geldiğinde Dasein tüm olanaklarını tüketmiş olmayabilir. Meyve olgunlaşma olarak meyve olgunlaşma aşamasına kadar olan olanaklarını gerçekleştirir ve olgunlaşmış meyve haline gelir. Dasein ölüm ile beraber tüm olanaklarını kaybetmiş olur. Doğum ile ölüm arasında orada-varlık olarak Dasein hep olanaklılık olarak henüz-olmamışlığı kendinde taşır. Ölüm geldiğinde ise bu olanakları zorunlu olarak elinden alınmış olur. Meyve olgunlaşana kadar tüm olanakları onun için açığa

çıkar. Fakat Dasein'a ölüm geldiğinde tüm olanaklarını kullanmamış olabilir. Tamlığa erişmeden ölüm ona gelmiş ve orada-varlığını kaybetmiş olabilir. Bu yüzden ölüm Dasein'a tamamlandığında gelecektir ya da Dasein ölüm ile sonlanmış (olmak anlamında sonlanmak) diyemeyiz. Ölüm Dasein'ın orada-varlık olmasını elinden alır ve Dasein ölüm geldiğinde tüm olanaklarını tüketmiş olmayabilir.

“Bitmek, zorunlu olarak, tamamlanmak demek değildir” (Heidegger, 2018, s. 367). O halde Dasein'ın ölümünden nasıl bir bitiş anlaşılmalıdır? Dasein bitiş anlamında bitmek Dasein'ın orada-varlığının sona ermesi anlamına gelmektedir. “Ölümlerle birlikte Dasein ne tamamlanır, ne de ortadan kalkar; ne bitirilmiş olur, ne de tamamen bir el-altında-olan olarak kullanılabilir” (Heidegger, 2018, s. 368). Eksistensiyel bakımdan bitişe-kavuşma, bitişe-doğru-varlığı ifade etmektedir. Eksistensiyel bakımdan bitişe-kavuşma Dasein'ın kendi ölümlüğünü üstlenmesi anlamına gelmektedir.

2.4. Ölümün Varoluşsal Anlamı

“Ölüm en geniş anlamda yaşamın⁸ bir fenomenidir. Yaşam ise kendisine dünyada-varolmanın ait olduğu bir varlık türü olarak anlaşılmalıdır” (Heidegger, 2018, s. 370). Dasein dünyada-varlıktır. Heidegger Dasein'ı dünyada-varlık olarak tanımlar. Dasein'ın doğum ile ölüm arasındaki durumu Dasein'ın yaşamını ifade eder. Heidegger ölüm fenomenini Dasein'ın yaşamının içinde ele alır. Ölüm fenomeni Dasein için belirleyicidir. “Ölüm Dasein'ın var olur olmaz kendi başına katlandığı bir olma yoludur” (Steiner, 1996, s. 114).

Bu belirleyici olma durumu şu şekilde açıklanabilir; Dasein ölüm fenomeni sayesinde kendi varoluşunu anlamlı kılacak olan varolandır. Dasein kendi varoluşunu kendisi üzerinden açığa çıkartan varolandır. Peki Heidegger ölümü neden varoluşsal bir ölüm olarak tanımlar? Heidegger ölüm fenomenini Dasein'ın yaşamından ayrı tutmaz. “Ölüm Dasein'ın varlığına aittir; ve bu onun varlığının bir hali- biçimidir ki Dasein var olur olmaz buna açıktır ve onu üstlenmesi gerekir (Brock, 2008, s. 109-110). Dasein, yaşamı içinde ölüm fenomeni ile karşılaşır ve ölüm Dasein'ın yaşamı

⁸ Dasein'ın doğum ile ölüm arasındaki orada-varlığının belirleniminin ortaya çıkacağı zamansallık.

üzerinde etkilidir. Dasein kendi olanaklarını gerçekleştiren varolandır. Bu olanaklar Dasein için yaşamı boyunca mümkün olurlar. Onun yaşamı ölüm geldiğinde son bulur. Dasein'in yaşamı son bulduğunda tüm olanakları da son bulmuş olur. Dasein'in yaşamını sonlandıran olarak ölüm, onun bizzat yaşamı içinde anlaşılacak olan fenomendir.

Heidegger'den önceki felsefe geleneğinde, varoluşçu birkaç filozofu saymazsak, ölümün insan yaşamından uzak tutulması gibi bir eğilim vardır. Heidegger ölümün yaşamın dışında konumlanmasına tam karşıt olarak onu yaşamın bir fenomeni haline getirir. "Ölümün beri dünyasal ontolojik yorumu, her türlü ontik öte dünyasal spekülasyonun öncesinde yer alır" (Heidegger, 2018, s. 372). Heidegger'e göre ölüm öte dünya diye bahsedilen yaşamın dışında olan bir yere ait olarak görülmez. Ölüm yaşamın içindedir ve Dasein kendi varoluşunu onun üzerinden anlamlandırarak olan varolandır. Ölüm Dasein için dünyada-varlığının sona ermesidir. Heidegger bu bitiş bir diğer anlamda dünyada-varlığının sona erişini ölüme yükler. Heideggerci anlamda Dasein ölüm ile bitişe kavuşmuş olur. *Varlık ve Zaman*'da da belirtildiği gibi varoluşsal anlamda bitişe kavuşma bitişe-doğru-varlık demektir. Fakat Heidegger'in buradaki amacı ölümden sonraki öte dünya belirlenimi yapmak değildir. Aksine o ölüm ile anlam kazanacak Dasein'in yaşam ontolojisini sunmak ister. "Ölüm analizi saf "beri dünyasaldır", çünkü bu fenomen, ilgili Dasein'in bir varlık olanağı olarak o Dasein'a nasıl dahil olduğu bakımından yorumlanmaktadır" (Heidegger, 2018, s. 372). Ölüm Dasein'in yaşamına dahil edilen bir fenomen olduğu için onun varoluş biçimlerinin incelenmesi ile varoluşsal ölüm kavramı açığa çıkartılmaya çalışılır. Dasein'in yapı bütünü'nün bütünlüğünün niçin ihtimam gösterme/umursama olduğunu açığa çıkartmıştık. Bu yapı bütünü Heidegger'e göre Dasein'in üç biçimi olarak açıklanır. "Dasein'in varlığının temel karakteristikleri: kendini-öncelemede varoluş, içinde-zaten-var-olmada olgusalılık, beraberinde var olmada düşmüşlük" (Heidegger, 2018, s. 374). Heidegger Dasein'in yaşamına dahil etmiş olduğu ölüm fenomenini bu karakteristikler üzerinden açıklamaya çalışır. Ölüm Dasein'in olanaklarından bir tanesi olarak görülür. "Ölümlerle birlikte Dasein, en zati var-olabilirliği içinde kendi kendisiyle yüz yüze gelir" (Heidegger, 2018, s. 375). Dasein bu olanağı ile yüzleştiğinde dünyada-varlık olmasını yani ölüm geldiğinde tüm olanaklarının son bulacak olmasını mesele eder. Olanaklılık yapısı içindeki Dasein'in en uç olanağı

ölümdür. Dasein bu en uç olanağı ile yüzleştğinde başka Daseinlarla olan tüm irtibatını koparır. “Dasein ölüm olanağını atlatamaz” (Heidegger, 2018, s. 376). Çünkü ölüm Dasein için tüm olanaklarının olanaksız hale gelme olanağıdır. Bu yüzden de Dasein’ın olanaklarının en özel, en ona özgü olanıdır. Diğer hiçbir olanağı Dasein’ı ölüm olanağı kadar etkilemez. Ölümün varoluşsal olanağı Dasein’ın kendini-öncelemesi (Sich-vorweg-sein) biçiminde ortaya çıkmaktadır. Dasein için ölüm olanağı yaşamının içinde sonradan ortaya çıkan; yaşamının içinde sonradan beliren bir olanak olarak görülmez. Dasein dünyada varolduğu andan itibaren bu olanağın içine zaten fırlatılmış durumdadır. Dasein dünyada varolduğu andan itibaren ölüme-doğru-varlık yapısının bilincinde değildir. O ölüme fırlatılmışlık olan yapısını kaygı denilen bir hal içinde ortaya çıkarır. “Bu kaygının nedeni dünya-içinde-varolmanın⁹ kendisidir. Onun ne hakkındalığı ise, esasen Dasein’ın var-olabilirliğinin ta kendisidir” (Heidegger, 2018, s. 376). Heidegger bu noktada Dasein’ın içinde bulunduğu kaygı (Angst) durumunu yaşamayı kaybetme korkusu (Erschrecken) ile karıştırmamak gerektiği konusunda dikkat çeker. Dasein’ın içinde bulunduğu kaygı ölüm korkusuna karşılık gelen bir kaygı durumu değildir. “Kaygı Dasein için temel bir hal olup fırlatılmış varlık olarak Dasein’ın kendi bitişe doğru varolduğunun açılanmışlığıdır” (Heidegger, 2018, s. 377). Dasein ölüme-doğru-varlığını kaygı hali içinde bulunmada açmaktadır. Dünyada-varlık yapısını mesele edinen Dasein ölüm olanağı (tüm olanaklarını olanaksız hale getiren ölüm olanağı) ile yüzleştğinde “ölüme-doğru-fırlatılmış-olma” olarak kaygı durumunda olur.

Heidegger Dasein’ı “sahici-Dasein” (eigentliches Dasein) ve “sahici-olmayan-Dasein” (uneigentliches Dasein) olmak üzere varoluş biçimlerinde ortaya koymaktadır. Sahici-olmayan-Dasein hergünlüğündeki (Alltäglichkeit) Dasein’ı ifade etmektedir. “Hergünlüğün kendiliği herkestir, kamusal tefsir edilmişlik içinde tesis olur ve kendini lakırtıyla dile getirir” (Heidegger, 2018, s. 378). Hergünlüğünde Dasein, Heidegger adlandırmasıyla, “herkes” (Das Man)¹⁰ halindedir. Dasein sahici-olmayan bu varoluş biçiminde herkese göre güler, herkese

⁹ Alm. In-der Welt Sein. Türkçeye “dünyada-varlık” olarak çevrilmesi daha uygun olmakla birlikte, tezde, kitabın Türkçe çevirisinden alıntılarda “dünya-içinde-varlık”, “dünya-içinde-varolma” ifadeleri kullanılacaktır.

¹⁰ Kamusal. Herkese ile birlikte düşünen, herkesin düşündüğü doğrultuda düşünen, herkese göre davranan, olaylar karşısında herkese göre tutum sergileyen Dasein.

göre ağlar, herkese göre düşünür. Herkesle birlikte. “Dasein kendini hakiki kişiliğinde değil, yalnızca kullandığı nesne bağlamında anlar: Ne yapıyorsa odur; kendisini, ortaya koyduğu toplumsal rol ve nesne bağlamında anlar” (Levinas, 2010, s. 39). Ölüm, das Man halinde olan Dasein için sürekli karşılaşılan bir hadise olarak bilinmekte ve ölüm olayı olarak algılanır. Dasein’in etrafındaki diğer Dasein’lar ölür. Bu durumda ölüm Dasein tarafından dünyada herkesin başına gelecek olan bir hadise olarak görülür. Ölüm Dasein için her gün karşılaşılan bir hadise olarak belirdiği için bu haliyle Dasein için alelade, dikkat çekmeyen, sıradan bir olay olarak görünür. Bu haliyle, ölümün hiçbir ayırt edici özelliği yoktur. “Onun hakkında dile gelen veya çoğunlukla çekingen ve “üstünkörü” olan sözler şunu demek ister: Sonunda herkes ölür ama şimdilik sıra bizde değil” (Heidegger, 2018, s. 379). Bu tarz bir ölüm anlayışı Dasein’in hergünlüğündeki Heidegger’in lakırtı (das Gerede) olarak ifade ettiği, dilin gündelik yaşamdaki yüzeysel kullanımında karşımıza çıkan ölüm anlayışıdır. “Tefsirin temelini anlayış oluşturur. Anlayış daima bir-hal-içinde- bulunur yani duygu durumu içindedir” (Heidegger, 2018, s. 378).

Dasein’in ölüme karşı bu anlayışı ölümü lakırtı olarak karşımıza çıkartır. Ölüm, burada her Dasein’in başına gelebilecek fakat kendi Dasein’imiz için henüz ortaya çıkmamış olan belirsizlik olarak tezahür eder. Bu durumda ölmek hadise düzeyine indirgenmiş olur. Aslında her Dasein’a isabet eden her Dasein için ortada kalmış bir belirsizlik durumundadır. Hiçbir Dasein ölümü kendi ölümü olarak üstlenmez. “Özü itibari ile vekalet edilemez olarak benimki olan ölmek, herkesin karşılaştığı ve kamusal olarak mevcut-olan bir hadiseye dönüşevirir” (Heidegger, 2018, s. 379). Her Dasein öleceğini bilir ama aslında ölmeyecek gibi ölümün üzerini örter. Aynı zamanda her Dasein, hergünkü ölüm anlayışında ölümü düşünmez ve aslında ölümden korkulacak bir hadise olarak kaçır. Bunun karşılığında huzur içinde olmayı amaçlar. Ölümün üzerini örterek ölümü kendi olanağı olarak üstlenmeyerek huzurlu olmayı amaçlar. Heidegger’in kamusal olarak adlandırdığı hergünkü ölüme karşı tutum Dasein’in ölüme karşı tutumunu da belirler. Ölüm Dasein’in üzerine gelen bir hadisedir ve aynı zamanda ölüm, korku duyulan bir başa gelme hali olarak açığa çıkar. Dasein bu haliyle kendini herkes içinde yitirir. “Herkes ona hak verir ve ölüme doğru en zati varlığını örtme konusundaki ayartılışı çoğaltır” (Heidegger, 2018, s. 379). Bu durumda Dasein kamu tarafından yönlendirilmiş olur ve eylemlerinde özgür değildir. Çünkü o

ölüme karşı kamu tarafından ayartılmış durumdadır. Ayartma, bizde “ölüm herkesin başına gelebilecek bir hadisedir fakat henüz benim başıma gelmeyecektir” yönünde bir düşünce yaratır (Heidegger, 2018, s. 382). Hergünkü olan Dasein’ın ölüme karşı bakış açısı bundan ibarettir. Diğer yandan Dasein kamu tarafından huzura erdirme durumu ile ayartılır. Kamuya göre zayıflık olan ölümü düşünme ve ölümden korkma durumları terk edilip Dasein huzura erdirilmiş olunur. Ölüme karşı tüm bu tutumları sergileyen Dasein kendi en uç olanağı olan ölüme karşı yabancılaşır. Bu yüzden ölüme doğru olan Dasein bu ölüme doğru varlığını sahici-olmayan-varlık biçiminde üstlendiğinde ölümden sürekli bir kaçış halinde olur. Julian Young’ın da “Ölüm ve Asıllık” makalesindeki dile getirdiği gibi “Asılsız yaşam, ölümden kaçıştır” (Young, 2006, s. 224).

Bu şekilde Dasein’ın bitişe-doğru-varlık olgusunu yani doğduğu andan itibaren ölüme fırlatılmışlık olan yapısını göz ardı ederek ölümü mevcut olan bir hadise olarak karşıladığı gözler önüne serilmiş olur. Bu durumda, ölüm her Dasein’ın başına gelebilen bir hadise olarak karşılanır. Ölüm olgusu herkes tarafından bilinir ve hatta kesin kabul edilir. Ölüm hadisesi kesin olarak kabul edilmesine rağmen uzak bir ihtimal olarak görülerek hep göz ardı edilir. Bu şekilde Dasein halen hayatta olduğunu garanti altına alır. Bu durumda “Dasein olgusal olarak “hakikatsizlik” içinde vardır” (Heidegger, 2018, s. 384). Buradaki hakikatsizlik ölüme karşı olan tutumu niteler. Hergünkülüğündeki (Alltaglichkeit) Dasein için ölüm kesindir, ama bir o kadar da belirsizdir. Çünkü hergünkü Dasein bu kesin olarak gördüğü ölümü yaşamının dışına atar ve ondan kaçma eğilimindedir. Bu kesinlik durumu, etrafındaki Dasein’ların ölümünden hareketle ölüm hadisesinin bir gün başına geleceğinden emin olan Dasein için ölümün kesin olması halidir (Gewissheit). Dasein için ölüm kesindir (gewissen), fakat aynı zamanda ölüm Dasein’ın kaçması gereken bir olgudur. Lakırtı olarak vuku bulan ölüm anlayışı, “herkes bir gün ölür ama şimdi değil” şeklinde bir anlayışı ifade eder. Lakırtıdaki ölüm anlayışı Dasein’ın olgusal olarak hakikatsizlik içinde olduğunun göstergesidir. Bu durumda olgusal olarak hakikatsizlik içinde olan Dasein; “kendi ölümünden kaçınan bitişe doğru hergünkü varlık” biçiminde olacaktır (Heidegger, 2018, s. 385).

Sahici-Dasein'in ölüme karşı bakışı Sahici-olmayan-Dasein gibi değildir. Sahici-Dasein ölümü herkesin başına gelebilen bir hadise olarak görmez. Ölüm sahici-olmayan-Dasein yani Dasein'in herkes (das Man) biçimindeki anlayışında olduğu gibi başkalarıyla birlikte üstlenilmesi gereken bir başa gelme değildir. Sahici-Dasein için ölüm; "Dasein'in bitişi olarak ölüm, kendisinin en zati, irtibatsız, kesin ve böylelikle belirsiz olan, atlatılmaz olanağıdır" (Heidegger, 2018, s. 386). Sahici-Dasein kendi ölümlülüğünü kendi olanağı olarak üstlenir. Sahici-Dasein ölüm söz konusu olduğunda başkalarıyla birlikte olmaktan kaçınır. O bizzat bu olanağı kendi başına üstlenmiş olmayı seçer.

"Olanağa doğru varlığa terminolojik olarak olanağa öne-koşma diyoruz" (Heidegger, 2018 s. 391). Heidegger tam da bu tanımlamasından sonra Dasein'in olanağa doğru öne koşmasını nasıl anlamamız gerektiğinden bahseder. Dasein'in olanak olarak gördüğü ölüm fenomenine yakın olması Heidegger açısından ölüm hadisesinin yakın olması ya da Dasein'in ölümüne çok az bir süre kaldığı anlamına gelmez. Burada bahsedilen olanağa yakınlık, ölüm olanağının Dasein tarafından ne denli benimsendiğini ifade eder niteliktedir. "Bilakis anlamasal yaklaşma içinde olanaklı-olanın olanağı daha da büyür" (Heidegger, 2018, s.391). Ölüm fenomeni hergünkü Dasein'in herkesle birlikte üstlendiği bir anlamdan yoksun bırakılarak Dasein'in olanağı olarak onun kendi anlamasına bırakılmak istenir. Dasein ölüm fenomenini anlamasal olarak kendi ölümlülüğü biçiminde kavradığında ölüm olanağına yaklaşmış olur. "Olanağa öne-koşma olarak ölüme doğru olanak esasen bu olanağı olanaklı kılar ve onu buna serbest bırakır" (Heidegger, 2018, s. 392). En uç olanağı ile anlamasal olarak yüzleşen Dasein artık kendi sahil varoluşunu ortaya koyma kararlılığı gösterir. Çünkü başkalarıyla birlikte düşünen, başkaları ile birlikte anlayan Dasein yani sahici-olmayan-Dasein düşmüşlük (Verfallenheit) içerisindedir. "Varoluşa-dair bakımdan düşmüşlük, kendi olmaklığın sahilliğini kapatır ve kenara iter" (Heidegger, 2018, s. 283). Düşmüşlüğünde Dasein anlamasal olarak sahici-Dasein'a uzaktır. "Öne-koşma Dasein'in şunu anlamasını sağlar: İçinde esasen kendi varlığını mesele ettiği bu var-olabilirliği, yalnızca kendinden hareketle devralabilecektir" (Hediegger, 2018, s. 393). Buradan şu sonuç çıkar ki Dasein eğer sahil olarak var olabilecekse bunu yalnızca kendinden hareketle yapmalıdır. Bu durum Dasein'in bundan sonra hayatta tek başına olduğunu göstermez. Dasein elbette

etrafındaki mevcut olanlar – el-altında bulunanlar ya da diğer Dasein’lar ile ilişki içerisinde olabilir. Fakat söz konusu kendi sahici varoluşu olduğunda Dasein herkes-benliğinden sıyrılarak kendi varlığını yalnızca kendinden hareketle anlamasal olarak ortaya koyacak olandır. “Öne-koşma, en uç olanak olarak varoluşa kendinden vazgeçmeyi açılar ve mevcut varoluş içinde donup kalmayı kırıp atar” (Heidegger, 2018, s. 394). Dasein ölüm olanağı sayesinde kendi sonlu varoluşu ile yüzleşir ve ölüm geldiğinde, söz konusu ölüm olduğunda, bu olanağı tek başına üstlenmesi gerektiğini anlar. Ölüm olanağı Dasein’in orada-varlık olan Dasein’in oradalığını tehlikeye sokar. Ölüm geldiğinde Dasein artık dünyada-varlık olmayacaktır. Ölüm Dasein’in tüm olanaklarını olanaksız hale getirecek olan en son olanağıdır.

“Ölüm endişesi bir kimsenin varlığının üstesinden gelinemeyen en iç bağıntısız-mutlak saklı imkanına duyulan endişedir. Bu endişe durumunda endişe edilen şey “dünya-içinde-varlık’ın kendisidir” (Brock, 2008, s. 111). Tam da burada Heidegger Dasein’in dünyada-varlığını tehlikeye sokan Dasein’i sürekli tehdit eden ölüm olanağının Dasein üzerindeki etkisini açıklar. “Dasein varoldukça kendisini zaten daima kendi imkanlarının tam ortasına fırlatılmış olarak bulur” (Levinas, 2010, s. 38). Bu durum ise ölüm olanağı ile yüzleşen Dasein’in bu en uç olanağı ile dünyada-varlık-olmayana dönüşeceğini kavratmış olur. Tüm bu düşüncelerin içerisinde Dasein kaygılanır. “Kaygının nedeni bizatihi dünyada-varolmadır” (Heidegger, 20018, s. 285). Dünyada-varlık olarak Dasein ölüm geldiğinde orada-varlığını tehlike altında hisseder ve bu durum onda kaygı hali yaratır. “Kaygı içindeyken Dasein, kendi varoluşunun olası olanaksızlığının hiçliği karşısında bulunur” (Heidegger, 2018, s. 396). Dasein’in varlığına kaygı (Sorge) hakimdir. O varlığının içindeki hiçliği unutma eğilimindedir. O olanaklarının sonu olan ölüm ile karşılaşmak istemez. Bu yüzden bu sonun kaygısını hep kendi içinde taşır. Dasein hergünlüğünde bu kaygının verdiği iç sıkıntısından başka bir deyişle kaygının verdiği huzursuzluktan kaçma eğilimindedir. Bu kaygının üzerini hep örtmek ister. Bu yüzden de Dasein kendini kamunun anlamasından anlamaya çalışır.

“Kaygı, Dasein’i kaygısının nedenine yani sahici dünyada-varolabilirliğine fırlatır. Kaygı Dasein’i münferitleştirerek onu zati dünyada-varolmasına iter ve özü itibariyle anlamasal olarak kendi olanakları üzerine iter” (Heidegger, 2018, s.287).

Dasein ancak yaşadığı bu kaygı durumu sayesinde sahici olarak varolabilir. Kaygı durumu sayesinde, Dasein artık kendini kendisi seçer. Kendisini kamunun genel geçer anlayışlarından sıyrır ve kendi anlamasında kendi varoluşunu anlamaya çalışır. “ Kaygı Dasein’ı varlığının sahilliği için özgür olmaya taşır ki, o zaten hep öyledir” (Heidegger, 2018, s. 287). Peki kaygı denilen bir hal içinde bulunma olan bu durum, Dasein’ı nasıl açığa çıkarır? “Kaygı içindeyken tekinsizlik yaşarız. Tekinsizlik, evinde-yurdunda-bulunmama (Unheimlichkeit) demektir” (Heidegger, 2018, s. 288). Dasein’ın kaygısı tüm olanaklarını olanaksız hale getirecek olan ölüm olanağı düşünüldüğünde duyulan, onun dünyada-varlık yapısını elinden alan, onu evinde olmamaklıkla tehdit eden bir hal içinde bulunmadır.

Heidegger felsefesinde Kaygı (Sorge) Dasein’ın temel ruh halini yansıtır. O Dasein’ın kaygı içinde olduğunu söylerken bu kaygının nedenini herhangi bir nesneye yönelik olarak ortaya koymaz. Bu yüzden de Heidegger kaygı (Sorge) ile korku (Furcht) kavramlarını birbirinden ayırır. Heidegger’e göre korku belirli bir nesneye işaret eder. Korku dünya dahilinde varolanlara karşı duyulan bir hal içinde bulunmayı ifade ederken kaygının belirli bir nesnesi yoktur. Kaygı yaşadığımız dünyada olan bir şey karşısında oluşan korku değildir. Kaygının spesifik bir nesnesi yoktur. Kaygı, dünyada varolmanın kendisi hakkındadır. Bu yüzden, kaygının sebebi belirsizdir. Heidegger bunu hiçlik ve hiçbir yer karşısındaki kaygı olarak betimler. “Korkunun nedeni hep dünya-dahilinde bir şeylerdir, belirli bir yerlerden gelenlerdir, yakında olup yaklaşıdır, gerçekleşmeyebilecek zarar verici bir varolandır” (Heidegger, 2018, s. 284).“Kaygının nedeni tamamen belirsizdir” (Heidegger, 2018, s. 285). Kaygı belirli durumlarda ya da belirli zaman dilimlerinde ortaya çıkmaz. Mesela günlük yaşamsal faaliyetlerimizi sürdürürken ya da günlük işlerimizle meşgul olurken birdenbire varoluşsal kaygı belirebilir. Her gün gittiğimiz işimize giderken birdenbire “Ben ne yapıyorum?”, “Burada olmamın amacı ne?”, “Bütün bu şeylerin hepsi anlamsız ve içimi daraltıyor” gibi cümlelerle ifade edilebilecek olan, kaynağı, işaret edebileceğimiz bir nesnede bulunmayan bir duygulanım durumu ortaya çıkabilir. Böyle bir ruh hali ile, bir anda her şeye karşı olan bakış açısında bir kırılma noktası ortaya çıkabilir ve her şey kişi için anlamsız hale gelebilir. En sevilen arkadaşlar, en güvenilen tanıdıklar bir anda sıkıcı, anlamdan yoksun var olanlar olarak kişinin karşısında belirebilir. Kişinin etrafındaki her şey bir anda anlamını yitirdiğinde bu

anlam krizi içerisinde kişi hayatının rutin biçimde alıştığı tüm o varolanlardan ibaret olmadığını, hayatın bir bütün olarak kendisine ait olduğunu hatırlayabilir. Bu hatırlamadan sonra artık hayatı, ona sahip olanın kendisine göre yepyeni bir çehre kazanabilir. Kaygı, onu yaşayan Dasein'ı, fırlatılmışlığı ile yüz yüze getirerek “onlar” ya da herkes (das Man) gibi yaşamaktan Dasein'ı alıkoyan ve onun kim olduğunu seçmesine olanak tanıyacak olan ruh halidir.

“Endişe/kaygı Hedidegger'e göre bütün ruh durumları arasındaki en temel ruh durumudur. Herkesin (das Man) temelsizliğini ifşa eder. Endişe karşısında insan ölümlü varlığını kabul eder ve dolayısıyla otantik/hakiki kendisi olur ya da aksi durumda başka yönlere sürüklenir ve dolayısıyla gayrı hakiki başkası haline gelir” (Zimmerman, 2011, s. 62).

Kaygı duyan Dasein bu ruh durumu içerisinde dünyadaki nesnelere ve şeylerin anlamsız olduğu düşüncesine kapılır. Kaygı duymak, şeylerin dünya içindeki önemsizliğini fark etmemizden sonra ortaya çıkan, bunu takip eden psikolojik bir ruh durumu değildir. Tam tersine, şeylerin bizim için anlamını, önemini yitirmesini sağlayan, daha en baştan kaygının kendisidir. Kaygı, Dasein'ın kendisini kendi varoluşuyla anlamasını sağlar. Kaygı Dasein'ın kendisini bizzat kendi bakış açısından anlamasını sağlar. Çünkü Dasein'da beliren kaygı hali ona kendi varoluşu ile kendi çıplaklığı içinde yeniden tanışma imkanı sağlar. Herkes-benliğinde kendini kaybetmiş olan Dasein artık kendini başkasının bakış açısından değil de, kendini kendinden hareketle anlamaya çalışır. Kaygı sayesinde Dasein “had safhada özgün bir varoluş imkanı taşıdığı” yani dünyada-varlık olduğunu anımsayarak sahici-Dasein olarak kendi varoluşunu anlamaya başlar. (Levinas, 2010, s. 46-47).

Dasein olanaklılık yapısına sahip varolandır. O yaşamı boyunca varoluşunu inşa edebilecek olan varolandır. Kaygı durumu Dasein'ın ontolojik yapılarının bütünlüğünün gösterilmesidir. “Kaygının nedeni, fırlatılmış dünya-içinde-varolmadır; kaygının ne hakkındalığı, dünya-içinde-varolabilmektir” (Heidegger, 2018, s. 292). Dasein fırlatılmış olarak dünyada var olur. O, ölüm olanağı ile yüzleştğinde karşısına dünyada olmama durumu çıkar. Bu durumda Dasein, ölüm geldiğinde artık tüm olanaklarının son bulacağını çünkü tüm olanaklarının ancak ve ancak dünyada mümkün olduğunu kavrar. Dasein ölüm gelene kadar kendi olanaklarını kendi varoluş biçimlerini ortaya koyacak olandır. Bu varolanın temel ontolojik karakteristikleri, Heidegger'in varoluş (Existenz), olgusalılık (Faktizitaet), düşmüşlük (Verfallenheit)

olarak adlandırdığı temel yapılarıdır. Bu karakteristikler Dasein'in yapı bütünü oluşturur. Bu varlık biçimlerinin hiç biri Dasein'da eksik kalmış olarak düşünülemez. Çünkü bu varlık biçimleri, kendi oluşturdukları bütünü, birbirlerine eklenerek sonradan oluşturmazlar. Tam tersine, bütün, onu oluşturan parçalara göre öncelik taşır. Bir bütünün eklenmiş birer parçası olmaktan çok, bütünün kendisinden kendi parçalanmışlıklarına erişen değildir ve Dasein'in yapı bütünü oluşturan ilişki içerisinde olan onun varlık biçimleridir. Ancak bu varlık biçimlerinin birliği içinde Dasein'in varlığı ontolojik olarak kavranabilir. (Heidegger, 2018, s. 292).

“Varoluşsal bakımdan tasarlanmış sahicilikten doğru varlığın karakterizasyonunu şöyle özetlemek mümkündür: Öne-koşma¹¹ Dasein'a herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkararak, ilgilenici itina-göstermekliğe birincil olarak dayanmaksızın onu kendi olma olanağı ile yüz yüze getirmekte olup heyecan dolu, herkesin illüzyonlarından sıyrılmış, olgusal, kendinden emin ve kaygılı bir ölüme doğru özgürlük demektir” (Heidegger, 2018, s. 396).

Varoluşsal, sahicilikten ölüm anlayışı ile herkese (das Man) ait olan genel-geçer ve sahicilikten olmayan ölüm anlayışı arasındaki fark, böylelikle daha belirgin biçimde ortaya çıkmış olur. Sahicilikten olmayan ve gündelik yaşamda sürekli hüküm süren ölüm anlayışımız, aslında ölümü hep yüzleşmekten kaçtığımız, onu günün birinde başımıza gelecek olup da “ama şimdilik gelmeyecek” bir olay olarak gördüğümüz anlayıştır ve burada, ölümü yaşamdan dışarı atarak ondan kaçırırız. Bu, Dasein'in olgusal olarak bir hakikatsizlik içinde olmasıyla ortaya çıkar ve Dasein, ölümü, kendi en uç olanağı olarak göremez. Buna karşılık, sahicilikten ölüm anlayışında, ölümle, kendi olanaklılığımız olarak tam anlamıyla bir yüzleşme vardır ve bu, Heidegger'in “kaygı” (Angst) diye adlandırdığı bir varoluşsal durum ile birlikte ortaya çıkar. Bu kaygıda, Heidegger'in de söylediği gibi, bir sakinlik, herkesin illüzyonlarından kendini kurtarmış, heyecan dolu, kendinden emin olma hali söz konusudur. Varoluşsal ölüm anlayışı, ölümün kendisine doğru özgürleşebileceğimiz olanağımız olduğunu kavramış olmamızla, varoluşsal olmayan ölüm anlayışından ayrılır.

¹¹ Dasein'in gelecekteki olanaklarını şimdisinde göz önünde bulunduruyor olması.

3. Heidegger'in Ölüm Anlayışının Bir Eleştirisi Olarak Sartre'in Ölüm Anlayışı

3.1. Sartre'in Varlık Anlayışı

Sartre varlığı kendinde-varlık (*en-soi*) ve kendi-için-varlık (*pour-soi*) olmak üzere iki farklı tarzda ortaya koyar. Kendinde-varlık bilinçsiz bir varlık biçimini ifade ederken, kendi-için-varlık, (öz)bilince sahip ve kendi kendisinin farkında olarak sürekli kendinde-varlığı değilleyen, onu aşan bir varlık biçimini adlandırır. Bu ayrıma göre, bilince sahip olduğu ölçüde, insan, kendi-için-varlık şeklinde adlandırabileceğimiz bir varolandır. Buna karşılık, örneğin bir masa, bilince sahip olmadığından, kendinde-varlık kategorisi altında görülmelidir. Sartre'a göre insanın bilince sahip olması onun aşkınlık özelliğini ifade ederken bedene sahip olması onun varlığının, verili, olgusal olan yanını karakterize eder. "Kendinde-varlık, asla mümkün de, imkansız da değildir, o vardır" (Sartre, 2014, s. 41). Sartre'a göre kendinde-varlık başka hiçbir şeyden, başka varlık ya da mümkün olandan türetilmiş değildir. "Yaratılmamış, varlık nedeni bulunmayan, bir başka varlıkla hiçbir bağı bulunmayan kendinde varlık, ebediyen fazladandır" (Sartre, 2014, s. 41).

Sartre da, tıpkı Heidegger gibi, insanın tasarımsal bir varlığı olduğunu dile getirir. Aşkınlık olarak insan, kendi olanaklarını seçen bu olanaklarını tasarlayan ve onları aktüel hale getirme yeteneğine sahip olandır. İnsanın bedenine karşılık gelen olgusal olması ise önceden belirlenmiş olmayı seçimin söz konusu olmadığı bir varlığı ifade eder; yani dünyada-olmak önceden belirlenmiştir. İnsan kendisini bu dünyada kendinde-varlıklar ile ve diğer insanlar ile bir arada bulur. "İnsan kendi başına bırakılmıştır" (Sartre, 2013, s. 47). O halde Sartre'a göre insanın bilinçli hali olan kendi-için-varlık tasarımı kendi varoluşunu kendi özgür seçimleri ile ortaya koyacak olandır. Çünkü kendi-için-varlık özgürdür. Bu durum sadece insan için geçerlidir. Hem sadece insan bilince sahip ve kendi geleceğe doğru varoluşunu tasarlayabilecek olandır hem de insan önceden belirlenmemiştir. "Başka bir deyişle gerekircilik (determinisme), kadercilik yoktur burada, kişi özgürdür, insan özgürlüktür" (Sartre, 2013, s. 47).

Sartre'a göre kendinde-varlıklar sadece, öylesine varolanlardır. Oluşa sahip değillerdir. Ne ise odurlar. "Kendinde asla olduğundan başka bir şey olmayan kendinde" olanlardır (Sartre, 2014, s. 43). Ne ise öyle kalmayan, kendini aşan ve oluş olarak kendini geleceğe doğru tasarlayan, yani henüz ne olduğunun ucu açık ve geleceğe olan yönelmişliğinde temellenen varlık, bilince sahip olan kendi-için-varlıktır. İnsan bilinçlilik yapısından dolayı varolduğunu bilen varlıktır. Bilinçli bir varlık olan insan yalnızca olgusal anlamda varolduğu gibi değildir. O kendi tasarımını özgür seçimleri ile yapabilecek olandır. Bu yüzden de insan kendi özünü kendi seçimleri ile belirleyecek olandır. Olgusal olanlar ne ise, o şekilde vardılar. Varolma yapısına sahip değildirlen. Aşan özelliğine sahip olan kendi-için-varlık kendi seçimleri ile özünü oluşturacak olandır. Bu öz ona önceden verilmiş değildir. Aksine bu özü oluşturacak olan onun kendi bilince sahip olan varlığıdır. Yani Sartre felsefesinde insanın varoluşu fırlatılmışlığından dolayı özünden önce gelir. "Varoluş özden önce gelir" (Sartre, 2013, s. 37). Peki bu ne anlama gelmektedir? İnsan dünyada olgusal olarak var olmadan önce onun adına belirlenmiş bir özden bahsetmek mümkün değildir. İnsan önce olgusal olarak dünyada var olur ve sonrasında kendi özünü kendi yapıp-etmeleri ile ortaya çıkarır. "İnsan sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır" (Sartre, 2013, s. 39). Ancak burada, araya küçük bir parantez açarak, Heidegger'in Sartre'ın anlayışıyla yaptığı bir eleştiriye söz vermek gerekirse, Pöggeler'in de belirttiği gibi, "Heidegger'in düşüncesinin ana konusu hiçbir zaman insan (varoluşu) değil; tersine daima ve daima varlıktır" (Pöggeler, 2001, s. 18). Heidegger Dasein'in analitiği yolu ile varlığın anlamını soruşturmak istemektedir. Heidegger de Dasein'in varoluşu üzerinde durur hatta Dasein'in varoluşunu soruşturma konusu haline getirir. Fakat Heidegger'in asıl amacı Dasein'in varoluşu üzerine bir çalışmayla yetinmek değil, onun varoluşunun açığa çıkması ile en genel anlamıyla varlığın anlamının ortaya çıkarılmasıdır.

Heidegger'e göre, Sartre, "varoluş özden önce gelir" derken bile aslında geleneksel ontolojinin düştüğü yanılmanın içine düşmüştür. Platon'un idelar kuramı ile "özün varoluştan önce geldiğini" anlatmaya çalışması ile Sartre'ın "varoluşun özden önce geldiğini" anlatmaya çalışması Heidegger'in gözünde

aynı değerdedir. Çünkü Heidegger'e göre geleneksel ontolojide hüküm süren varlık anlayışına ait önerme yalnızca tersine çevirilmiştir. Varoluşun özden önce geldiğini söylemek varlık unutkanlığından kurtulmak için yeterli bir yol değildir. Bu yüzden de Heidegger kendisini bir varoluşçu olarak görmez. Heidegger Varlık ve Zaman'da öz (essentia) ve varoluş (existenz) gibi bir ayırım yapmaz. Heidegger'in amacı varlığın insanı nasıl ilgilendirdiği ve insanın varlığı nasıl talep ettiğini açığa çıkarmaktır. (Heidegger, 2013, s. 20-21).

3.2. Heidegger'in Ölüm Anlayışına Karşı Sartre'in Ölüm Anlayışı:

Bu bölümde Sartre'in Heidegger'e karşı geliştirdiği ölüm anlayışından bahsedeceğiz. Sartre'in ölüm anlayışını verebilmek için Heidegger'in ölüm anlayışına sıklıkla başvurarak Sartre'in Varlık ve Hiçlik'te izlediği terminolojiye göre Heidegger'in ölüm anlayışında nelere itiraz ettiğini ve bu itirazların yerine neleri öngördüğünü gözler önüne sererek ilerleyeceğiz.

Sartre ölümün en başlarda insani olmayan bir şey iken sonraları insan yaşamının bir olayı olarak ele alındığını tespit eder. İnsani olmayan bir şey olan ölüm tanımında, insanın yaşamı boyunca ölümü anlayamayacağı ve ölümün insan için tam anlamıyla bir öteki, bir bilinmez olarak kalacağı kastedilmektedir. Burada gündeme getirilen şey, ölümün insan yaşamının bir olayı olarak ele alınması ile aslında artık ölüm denilen olgunun insan yaşamına dahil edilmesi ve bu terimin böylelikle anlaşılabilir hale getirilmesidir.

Sartre'a göre ölüm insan yaşamına iki şekilde dâhil edilir: "Kâh düşünülen süreci sınırlandıran varlık hiçliğine katılan olarak, kâh tersine, sona erdirdiği diziye yapışan, varolan ve belli bir biçimde onun imlemini oluşturan bir sürece ait olan olarak ele alınan bir Janus bifrons¹²'dur" (Sartre, 2014, s. 628). Burada, ölüm için iki ayrı anlayış; yani bir madalyonun iki farklı yüzü benzetilmesi yapılmaktadır. Düşünülen süreci sınırlandıran varlık hiçliğine katılan olarak ölüm anlayışını Sartre'in ölüm anlayışı olarak alacak olursak, sona erdirdiği diziye yapışan, varolan ve belli bir biçimde onun imlemini oluşturan bir sürece

¹² Yunan mitolojisinde sonların ve başlangıçların tanrısı olarak bilinen Janus'un, "iki suratlı Janus" şeklinde anılışı.

ait olan olarak ele alınan ölümü Heidegger'in ölüm anlayışı olarak konumlandırabiliriz. Şimdi o halde insan yaşamına dahil edilen ölüm, madalyonun iki farklı yüzü gibi düşünülebilir.

Bu iki farklı ölümü, Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te bir melodinin final ezgisi ile benzeşim kurarak açıklar. Bir melodinin final ezgisi melodiyi bitiren ezgi olması bakımından sessizliğe bakmakta, yani burada benzeşim kurulmuş olan durum melodinin final ezgisi ölüm olarak düşünülecek olursa, sessizlik ölümden sonraki durumu yani hiçliği nitelemek için uygun olur. Melodi ise yaşamın kendisini ifade eder. O halde bu benzetmede ölüm yaşamı sonlandıran varlık hiçliğine katılan olarak düşünülmelidir. Diğer yandan (madalyonun diğer yüzü) bu final ezgisi söz konusu melodinin yani yaşamın kendisine katılmaktadır. Bu benzeşimde ise final ezgisi olmazsa yaşamın her bir anı havada kalır ve finaldeki bu kararsızlık melodideki diğer notalara tamamlanmamışlık kazandıracığı gibi, yaşamın sonuna dair bu belirsizlik de yaşama bir tamamlanmamışlık kazandırır. Bu yüzden “Ölüm her zaman insan yaşamının nihai terimi olarak düşünülmüştür” (Sartre, 2014, s. 629).

Sartre, ölümü diziye ait nihai terim olarak ortaya koymaya kalktığında, ölümün insanın yaşam dizisine ait olduğunu, yaşamı sonlandıran nihai terim olarak alındığında ise dizinin başlangıcı ve sonu bütünlüklü bir diziyi oluşturacağından, aslında insan yaşamının bir dizi ve ölümün ise dizinin nihai terimi olarak düşünüldüğünde, ölümün aslında sanki insan yaşamına ait bir şey olarak anlaşıldığına işaret eder. Bu bakış açısıyla ölüme yaklaşıldığında, onu insan yaşamından ayrı tutmak da olanaksızdır. O halde, ölüm fenomeni, bu bakış açısına göre insan için bilinemez olan ya da hiçliğe yani yaşamın dışına ait olan değildir. Bu anlayışa göre, “yaşamın öteki yanı yoktur ve ölüm insani bir fenomendir, ölüm yaşamın yine yaşam olarak nihai fenomenidir” (Sartre, 2014, s. 629).

Sartre'in burada varmaya çalıştığı nokta; “sonuç ezgisinin melodinin doğrultusu olması gibi, ölüm de, yaşamın doğrultusu haline gelir; burada mucizevi bir şey yoktur: ölüm düşünülen dizinin bir terimidir ve bilindiği üzere, bir dizideki her terim dizinin bütün terimlerinde her zaman mevcuttur” (Sartre,

2014, s. 629). Böylece, ölüm fenomeninin insan yaşamına ait olduğu ve yaşamın dışında aranmaması gerektiği açıkça gösterilmiş olur. Ölüme ait olan bu anlayış Sartre'a göre yaşama ait olan olarak insani olmakla kalmaz bireyin kendi ölümü haline gelir. Ölüm, yaşamı sonlandıran bilinmez olmaktan çıkar ve "benim kişisel yaşamımın fenomeni" haline gelir (Sartre, 2014, s. 630). Ölüm artık benim kendi ölümümdür. Çünkü yaşam doğum ile ölüm arasındaki dizidir. Bu diziyeye doğumun ait olduğu kadar, ölüm de aittir. Doğum dizinin başlangıç terimi; ölüm ise dizinin nihai terimidir. Bu nihai terim, dizinin bitişi yani yaşamın sona erişidir. Ölüme karşı bu anlayış insanın kendi dizisinin nihai terimi olarak ölümü de kendi ölümü olarak üstlenmesini sağlar. "Bu yaşamı biricik yaşam yapan, yani yeniden başlamayan bir yaşam yapan, atılan adımın asla geri alınmadığı bir yaşam yapan fenomendir ölüm" (Sartre, 2014, s. 630). Bu durumda insan yaşamından olduğu kadar ölümünden de sorumlu hale gelir. Çünkü insanın kendi yaşamı dizinin kendisi ise dizinin nihai terimi olan ölüm de, insanın kendi ölümüdür. Sartre bu şekilde tarif ettiği ölüm anlayışının Heidegger'in ölüm anlayışı olduğunu öne sürer.

Heidegger, Dasein'ı ölüme-doğru-varlık (Sein-zum-Tode) olarak tanımlamaktadır. Dasein dünyada-varlık yapısına sahiptir. Ölüm geldikten sonra Dasein, dünyada-varolmayan olacaktır. Dasein dünyada-varlık yapısını sonlandıran en nihai son olan ölümü kendi olanağı olarak üstlenmekte ve kendi ölümünü incelemektedir. Dasein için en nihai son olan ölüm onun kendi ölümüne doğru projesini kendi olanağı olarak oluşturur. Sartre, *Varlık ve Hiçlik'te* Heidegger'in ölüm anlayışına dört başlık altında toplanabilecek şekilde itiraz getirerek kendi ölüm anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır. Şimdi bu itirazları vererek Sartre'ın ölüm anlayışına, Heidegger'in ölüm anlayışının eleştirisi olması üzerinden de açıklık getireceğiz.

(1) Ölümün Saçma Olduğu Yönündeki İtiraz:

Birinci itiraz ölümün saçma olduğu yönündeki itirazdır. "Her şeyden önce işaret edilmesi gereken şey, ölümün saçma niteliğidir" (Sartre, 2014, s. 60). Sartre'ın, ölümün insan yaşamının bir parçası olması durumunu anlatırken insan yaşamına dahil olan ölümü için bir melodinin final ezgisi ile benzeşim kurarak

anlatmaya çalıştığının altını çizmiştik. Buna göre, bir melodinin final ezgisi nasıl tüm melodiye ait ise, ölüm de insan yaşamına ait ve insan yaşamını anlamlandıran nihai son olarak görülmektedir. Sartre, bu tarz bir ölüm anlayışının yanlış olduğunu ve bu anlayışın bir kenara bırakılması gerektiğini öne sürer, çünkü ona göre, ölüm, insan yaşamına ait değildir. Ölüm, insan tarafından açıklanamayan dışsal bir olgudur. Bu yüzden de, ona göre ölüm saçmadır. Heidegger ölümü yaşamı sona erdiren bir hadise olmanın dışına çıkartmış ve bireyin ölümü olarak tanımlamıştır. Heidegger'e göre, ölüm "hiç kimsenin benim yerime yapamayacağı yegane şeydir" (Heidegger, 2018, s. 367). Dasein ölümü ancak kendi ölümü olarak anlayabilir. Ölüm, Heidegger'e göre bireyseldir.

(2) Ölümün Biricik Olmadığı Yönündeki İtiraz

Heidegger bireysel ölüm fikrini inşa ettikten sonra aynı zamanda bu her Dasein'in kendi ölümlülüğünün Dasein'in bireyselleşmesindeki rolünü ortaya koyar. Kendi ölümlülüğünü üstlenen Dasein sahici-olmayan-Dasein halinden sahici-Dasein haline geçecektir. Sahici-olmayan-Dasein tam anlamıyla bireysel değildir. O, Heidegger deyimiyle, *das Man*¹³'dir (herkes). Dasein'i sahici-Dasein olmaya götüren şey Dasein'in atlatılamaz en uç olanağı olan kendi ölümlülüğüdür. Sartre, işte tam da burada Heidegger'e karşı ikinci itirazını getirir: "Ölümün bu bireyselliğe ve bu bireyselliği kazandırma gücüne sahip olduğu nasıl kanıtlanacaktır?" (Sartre, 2014, s.631). Sartre'ın buradaki itirazının altında şu yatmaktadır: Ölümün Dasein'a bu bireyselliği kazandıracak olması Dasein'in ölümü en uç olanağı olanağı ve kimsenin benim yerime yapamayacağı imkan olarak görmesi ölümü Dasein için biricik kılar. Sartre tam da bu noktada ölüm karşısında bu tutumun ölümü diğer bireysel eylemlerimizden farklı kılamayacağına vurgu yapar: "Benim hiçbir imkanına doğru benden başka biri atılımda bulunamaz. Hiç kimse benim yerime sevmez" (Sartre, 2014, s. 631). Ölüm Dasein'ın öznel imkanı olarak görülüyorsa, Dasein'in ölümü sadece Dasein'a aittir. Fakat Dasein tek öznel imkanı ölüm değildir. Örneğin, sevmek,

¹³ Başkalarıyla birlikte olan Dasein. Dasein bu varoluş biçiminde başkalarına göre sever, başkalarına göre düşünür hatta başkalarına göre yaşar.

aşık olmak da Dasein'in bireysel kendi imkanlarıdır. Ölüm de bu imkanlar gibi Dasein'a aittir. Sartre, burada, Heidegger için, sevmek ya da aşık olmak gibi pek çok imkanın değil de, ölüm imkanının tek başına Dasein için bu denli belirleyici olduğunu tartışmaya açmaktadır. Ölüm, Dasein'ın başkalarıyla birlikte yapamayacağı bir imkanı ise, o halde, örneğin aşık olma imkanı da başkalarıyla yapılamayan bir imkan olarak görülebilir. Sartre, tam bu noktada, bu düşünce çizgisini ters yüz eden bir mantık ile ilerleyemeye devam eder. Ölümü, Dasein'ın biricik imkanı olarak görecekssek o halde sevmek, aşık olmak vb. Dasein'ın bireysel imkanı olan her imkan biricik olmalıdır. Bu şekilde de ölümü diğer bireysel imkanlardan ayıramayız. Heidegger'in ölüm için "kimsenin benim yerime yapamayacağı yegane şey" nitelemesini de ters yüz etmektedir. Sartre Varlık ve Hiçlik'te bir kadını sevme ediminden bahseder. Bir kadını sevmek o kadını mutlu etmek, o kadınla bir yuva kurmak ve o kadından çocuklar yapmak ise, bir başkası da benim yerime sevebilir (Sartre, 2014, s. 632). Sartre ölümü de aynı bu kategori içinde değerlendirir. "Eğer ölmek, bir şeyler tasarlayıp gerçekleştirmek için, bir şeye tanıklık etmek için, vatan için, vb. ölmekse herhangi bir kişi de benim yerime ölebilir" (Sartre, 2014, s. 632).

Heidegger, Dasein'ın ölüm ile karşılaşmadan önce sahici-Dasein olmadığına; ancak ölüm ile karşılaştıktan sonra kendini ölüme-doğru-varlık olarak kendi sahiciliğinde anlayabildiğine vurgu yapmaktadır. Yani Dasein, ölüm ile karşılaşmadan önce ne ölümü kendi ölümü olarak üstlenir, böylece, ne de sahici-Dasein biçiminde varolur. Bu durum, ancak Dasein'ın biricik imkanı olan ölüm ile mümkündür. Sartre, Heidegger'in burada da yanlış bir bakış açısına sahip olduğuna dikkat çeker. Sartre'a göre, ölümün Dasein'ı kendi özneliği ve kendi ölümlülüğü olarak biçimlendirmesi, yersizdir. Daha önce, Sartre'ın varlığı kendinde-varlık ve kendi-için-varlık olarak ikiye ayırdığından bahsetmiştik. Kendi-için-varlık, yani varlığın bilinçli olan yanı, ancak kendini öznel olarak tasarlırsa yani kendi imkanlarını kendi öznel imkanları olarak tasarlayıp bu imkanları kendi biricik imkanı olarak sunarsa, işte o zaman ölüm kendi-için-varlık için kendi ölümü haline gelebilir. Fakat Sartre'a göre ölümün kendi-için-varlık için öznellik olarak tasarlayıcı güç oluşturması doğru değildir.

“Ölümüm ancak öznelliğin perspektifi içinde yer alırsam benim ölümüm haline gelir; ölümümü yeri doldurulamaz bir öznel yapan, düşünüm-öncesi-cogito¹⁴ tarafından tanımlanan öznelliğimdir; yoksa kendi-için’ime yeri doldurulamaz kendiliği kazandıracak olan ölüm değildir” (Sartre, 2014, s. 632).

(3) Ölümün Beklenebilirliği Savına Yönelik İtiraz

Sartre’in üçüncü bir itirazı ölümün beklenebilirliğine karşı yaptığı itirazdır. Sartre’a göre insan ölümü bekleyemez: “Ölümün gelmesini beklemek ölümü beklemek değildir. Biz ancak belirli süreçlerin gerçekleştirmekte oldukları belirli bir olayı bekleyebiliriz” (Sartre, 2014, s. 633). Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’te verdiği örneğe benzer bir örnek ile bu durum açıklanabilir: İzmir treninin gelişini bekleyebilirim. Çünkü trenin, İzmir garından ayrıldığını ve her hareketi sonucu Manisa garına yaklaşmakta olduğunu bilirim. Trenin yakıtı bitebilir ya da tren yolu bozulduğu için trenin gelmesi iptal olabilir. Sartre’a göre trenin gecikmesi ya da gelişinin iptal olması, ölümümün imkan olarak gösterdiği niteliğe işaret eder. İmkan olarak gösterilen ölüm ancak trenin çeşitli sebeplerden gecikmesi gibi anlaşılabilir. Trenin İzmir garından çıkarken gecikeceğini yolda çeşitli engellerle karşılaşacağımızı bilemeyiz. Bu engeller beklenmedik durumlar olarak karşımıza çıkar. İşte imkan olarak nitelenen ölüm de ancak bu şekilde anlaşılabilir. Ölüm “beklenmedik engellerin çıkması tarafındadır” (Sartre, 2014, s. 633). Sartre’a göre ölümü beklemek mümkün değildir. O, hep bir beklenmeyen olarak gelir. Çünkü ölüm belirli bir sürecin geliştirdiği belirli bir olay değildir. İnsan sonlu bir varolandır. Dolayısıyla, ölüm gelecek ve insan yaşamı sona erecektir. Ama ölümün ne zaman geleceği konusunda kesin bir yargıya varmak da mümkün değildir. Hakkında yargıya varılamayan ölüm ise, hep bir belirsizlik olarak anlaşılır. Bu nedenle, belirsiz olan ve ne zaman geleceği bilinmeyen ölümü beklemek de bu koşullarda olanaksızdır. Örneğin, sınırları içinde yaşadığımız ülke savaş içindeyse, ölümü beklemek olasıdır. Ölüm, koşullardan dolayı bize yaklaşmıştır. Ölme olasılığının çok yüksek olduğu fikrine bürünebilirim. Ama aynı zamanda ülkede olan savaşın sona erdirildiği haberini alırsam ölümümün yakın olduğunu düşündüren tüm olasılıklar birdenbire kaybolur. Burada eğer ölümü ancak en genel anlamda yaşamın sınırlı

¹⁴Kendi-için-varlığın bilinçli olması.

olduğu noktasında düşünürsek ölüme yaklaştığımız söylenebilir. Ama yine de kendi ölümümüz için belirli olan bir tarihten bahsetmek olanaksızdır. Bu tarz bir anlayışta ölümün gelme zamanı çok esnektir. Bu anlamda ölüm belirsizdir. İnsanlar için ölümün eğer belli bir zamanı olsaydı ölümü beklemek anlamlı olabilirdi. Fakat ölüm insanı on yaşında da bulabilir 110 yaşında da bulabilir. Bunun için herhangi bir kesin yargıya varmamız mümkün değildir. Eğer ölüm sadece yaşlılık sonucu olsaydı örneğin insanlar genel olarak 90 ile 100 yaş aralığında ölüyor ve bu yaştan önce hiç kimse hiçbir sebeple ölmüyor olsaydı bu durumda insanın ölümü beklemesi mümkün olabilirdi. “Ama ölüme özgü şey tam da odur ki, kendisini şu ya da bu tarihte bekleyenleri her zaman vade dolmadan önce şaşırtabilir” (Sartre, 2014, s. 634). Bu yüzden ölüm ne zaman geleceği belli olmayan nihai bir sonudur.

Sartre daha önce de bahsettiğimiz üzere, ölüm için melodinin final ezgisi benzetmesi yapmıştı. Bir melodinin final ezgisi melodiyi tamamlayan son ezgidir. Melodinin final ezgisi, melodi için bitmişliği ifade eder. Söz konusu bu ezgi melodinin tüm notalarının tamlığını ifade eder. Şimdi, insan yaşamını melodi ve final ezgisini ölüm olarak düşünecek olursak, ölüm insana yaşamı boyunca yapması gerekenleri yapmadan da gelebilir. Heidegger Dasein’ın kendi ölümünü üstlendiği sürece ölüme-doğru-varlık olarak kendi varoluşuna sahip çıkmış olacağını gözler önüne sermektedir. Sartre’a göre, Heideggerci anlamda bakıldığında, ölüm bir melodinin final ezgisine benzetilebilir. Bu durumda ölüm yaşamın en nihai sonu olarak görülür. Sartre tam da bu noktada, ölümün bir melodinin son ezgisi gibi görülemeyeceğini dile getirir. Çünkü ölüm beklenmedik anda rastlantısal olarak gelebilir ve kendi-için-varlık’ın yaşamını sonlandırabilir. Bu şekilde rastlantısal, plansız ve öngörülemeyen biçimde gelen ölümün ise asla bir final ezgisi olamayacağını Sartre açıkça ortaya koyar. Çünkü insan bir proje varolanı ise ölüm projelerinin içinde beklenmedik bir şekilde belirir ve projelerini olanaksız hale getirir. Ona göre ölüm insanın tüm imkanlarını yok eden bir rastlantı olarak belirir. “Ölüm böylece dünya üzerindeki mevcudiyetimi gerçekleştiremememe imkanım değil, benim için mümkün olanların, imkanlarımın dışında ve her zaman mümkün olan hiçlenişidir” (Sartre, 2014, s. 634).

(4) Ölümün Özgür Seçim Olmayışı Yüzünden Yaşama Anlam Katamayacağı Yönündeki İtiraz

Sartre'ın dördünü bir itirazı da, yaşamımıza anlam ve değer kazandıran şeyin ölüm olması fikrine karşı olan bir itirazıdır. Sartre'a göre kendi-için-varlık (insan) özgürdür. Ölüm, ona göre insan için özgürce belirlenebilen bir son değildir. Ölüm, insanın yaşamının sonudur ve insan ölümün ne zaman geleceğini kestiremez. İnsan yaşamını sonlandıran ölümü kendisi seçemez. İnsan ölümünü özgürce seçemiyorsa, ölümün insan yaşamını anlamlandırıyor olması, Sartre'a göre mümkün değildir. Bu durumda insanın yaşamı boyunca tüm eylemlerinde özgür olması da bir işe yaramayacaktır. Çünkü yaşam ölüm tarafından anlam kazanacaksa özgürce seçemediğim bir ölüm benim yaşamımı belirliyorsa, o halde yaşamım boyunca tüm eylemlerimde özgür olduğum fikri hiçbir şey ifade etmez. Bu özgürlük zorunlu bir son ile sınırlanır ve bu zorunlu son olan ölüm, özgür eylemlerim olarak adlandırdığım eylemlerini sınırlandırır ve belirler. Sartre'a göre bu tarz bir ölüm anlayışında insanın yaşamında özgür olması söz konusu değildir. Ve bu tarz bir ölüm anlayışı insanın özgürlüğünü sınırlandırdığı için Sartre'a göre kabul edilemez bir ölüm anlayışıdır. "Ölüm hiçbir zaman yaşama anlamını veren şey değildir: tam tersine, ilke olarak yaşamın her türlü imlemini ortadan kaldıran şeydir" (Sartre, 2014, s.637).

Görüldüğü gibi, Heidegger'in ölüme yüklediği anlama tam da zıt olarak, Sartre'da ölüm yaşama anlamlılık kazandırmak yerine, ondan kendi anlamını alır. Anlam, yaşamla ilgili, ölümlle ise tamamen ilgisiz bir şeydir. Sartre'daki kendi-için-varlık, kendi varlığı içinde varlığını sorun eden varolandır; varolanların bilinçli olanıdır. Kendi-için-varlık aynı zamanda hep bir sonrayı talep eder. Ölüm hep bir sonrayı talep eden kendi-için-varlık'ın bütün olanaklarını yok eder. Bu yüzden kendi-için-varlık ölüme kendi yaşantısı içinde yer vermez. Bu yüzden, doğum ile ölüm eşdeğerdir. İkisi için de bir neden yoktur. Sartre'a göre dünyada olmak nedensizdir. Ölüm de aynı şekilde nedensizdir.

(5) Ölüm ile Sonluluğun Özdeş Olmaması Yönündeki İtiraz

Sartre'ın Heidegger'e karşı olan bir diğer itirazı ise ölüm ve sonluluk kavramlarının bir ve aynı şey olmadığına dair itirazıdır. Heidegger ölüm hakkındaki belirlenimini, üzerine kurmuş olduğu ölüme-doğru-varlık (Sein-zum-Tode) anlayışında, sonluluk ile ölümü özdeş kabul eder. Sartre'a göre bu bir hatadır. Ona göre ölüm ve sonluluk kavramları özdeş değildir ve birbirlerinden ayrılmaları gerekir. Sartre'a göre burada içine düşülen hata sonluluğumuzu oluşturanın ölüm olarak belirlenmesidir. Kendi-için-varlık kendisini seçmesi bakımından sonludur. Ölüm kendi-için-varlık için sonluluğu belirlemez. Kendi-için-varlık tasarımsal bir varlıktır ve bu yüzden sonludur. Mümkün olan olanaklarına doğru kendi-için-varlık kendisini her fırlatışında kendisini şu ya da bu olarak belirlemiş olur. "Eğer kendimi yapıyorsam, kendimi sonlu yaparım ve bundan ötürü, hayatım biriciktir" (Sartre, 2014, s.644). Kendisini kendi olanakları olarak belirleyen kendi-için-varlık zamansallığından dolayı kendi-için-varlık'ın kendi geçmişi haline dönüşmüş olur. Sartre'ın da *Varlık ve Hiçlik*'te verdiği örnek üzerinden kendi-için-varlık ölümsüz olsa dahi sonludur. Ölümsüz olmak olanakların sınırsız olması olarak düşünülebilir. Ölümsüz olan kendi-için-varlık daha öncesinde kendisini X olarak belirlediyse daha sonra bu aynı belirlenimi Y olma yönünde değiştirebilir. Fakat bu kendi-için-varlık'ın sonlu yapısından hiçbir şey değiştirmez. Ölümsüz olan kendi-için-varlık zamansal olarak belirlenmemiş bile olsa sonludur. Kendi-için-varlık'ın sonlu olması ölümlü olmasına bağlı değildir. Kendi-için-varlık kendini seçtiği ölçüde sonludur. "Burada ölümün hiçbir rolü yoktur; ölüm "bu arada" çıkagelir ve insan gerçekliği, kendi sonluluğunu kendine açıklamakla ölümlülüğünü keşfetmez" (Sartre, 2014, s.645). Sonluluk kendi-için-varlığın projelerinden oluşan yaşamı içinde yer alırken ölüm hiçbir şekilde kendi-için-varlığın projelerinden oluşan yaşamında yer almaz. Ölüm dışsal bir olgudur. Ölüm kendi-için-varlığını başkası-için-varlığa dönüştüren olumsal bir olgudur. kendi-için-varlığın öznelliğinin sonlanmasıdır. Ama bu durum kendi-için-varlığın özgürlüğünün sınırlanması anlamına gelmez. Çünkü kendi-için-varlık yaşamı boyunca yaşamı içinde karşılaştığı durumlar karşısında özgürdür. Ölüm onun yaşamında yer almaz. Ölüm dışsal bir olgudur. bu yüzden kendi-için-varlığın

projelerine ölüm engel olamaz. Sartre, Heidegger'e tam ters olarak şöyle söylemektedir: "Ben ölmek için özgür değilim, özgür bir ölümlüyüm" (Sartre, 2014, s.646).

Sartre'in ölüm hakkındaki diğer bir saptaması ise şudur: "Ölmüş olmak başkalarının bakış açısının, ben olan ve bizzat kendimle ilgili bakış açısı karşısındaki zaferidir" (Sartre, 2014, s. 638). Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te kendi-için-varlık ve başkası-için-varlık ayrımından bahseder. Örneğin dünyaca ünlü yazar Dostoyevski'nin henüz ölmediğini düşünürsek Dostoyevski'nin kendi yaşamı hakkında yaptığı tüm belirlenimler, kendisi tarafından yapıldığı için bu belirlenimler kendi yaşamına katılmış olur. Çünkü Dostoyevski henüz hayattadır ve kendi-için-varlığı üzerinde belirlenime sahiptir. İçinde bulunduğu yaşam olarak henüz kendi yaşamıdır. Fakat Dostoyevski artık ölmüş durumdadır ve kendi yaşamına sahip değildir. Tüm olanakları ölüm tarafından hiçlenmiştir. Dostoyevski için yaşamın olanakları olanaksız hale gelmiştir. Kendi-için-varlık artık dünyada-olmayan halindedir. Artık Dostoyevski için "çok iyi bir yazardı" ya da "inanılmaz kötü bir yazardı" belirlenimleri ancak başkalarının belirlenimleri olarak vardır. Dostoyevski kendi yaşamı ortada olmadığından kendisi hakkında artık söz sahibi değildir. Dostoyevski için söz sahibi olan başkalarıdır. "Ölmüş bir yaşamın belirleyici özelliği, onun, muhafızlığını başkasının yaptığı bir yaşama dönüşmüş olmasıdır" (Sartre, 2014, s. 639). Kendi-için-varlık öldükten ve tüm olanaklarını kaybettikten sonra bu kendi-için-varlık'ın belirlenimi başkası-için-varlık tarafından yapılır. Kendi-için-varlık'ın betimlenmesi böylece artık tamamen başkası-için-varlık'ın eline geçer. Başkası-için-varlık'ın betimledikleri bundan böyle ister istemez kendi-için-varlık'ın belirlenimleri gibi görünür. "Ölümlerle –bütün ölümlerle- ilişki, başkaları-için-varlık diye adlandırdığımız temel ilişkinin özsel yapısıdır" (Sartre, 2014, s. 640). Kendi-için-varlık dünyaya fırlatılmıştır. Kendi-için-varlık içine fırlatılmış olduğu tarih ve somut topluluğu betimleyip onların yapmış olduklarının anlamı hakkında belirlenimler yapmaya kalkışır. Örneğin, diyelim ki, ben aileme bağlı olarak İzmir'de doğdum. Kendi-için-varlığım bilincini açık bir şekilde kullanmaya başladığımda anlamlandırma yetisine sahip olduğunda içinde bulunduğu toplumu ve tarihi daha önce yaşayanlar üzerinden yargılayacak ve bu

tarih ve toplum konusunda karara varacaktır. Buradan hareketle, Sartre'ın yaşam ve ölümü birbirinden ne denli keskin biçimde ayırdığını anlayabiliriz. Yaşam kendi kendisinin anlamı hakkında karar verir. Henüz hayatta olan kendi-için-varlık kendi kendisinin varoluşunu gerçekleştirir. Yaşam kendisini henüz-olmayan olarak tanımlar. Çünkü yaşam hep bir sonraki olanağa kendisini fırlatan henüz hayatta olan kendi-için-varlık'ın yaşamıdır. Ölmüş yaşam için tüm olanaklar olanaksız hale gelir ve yaşam ile olan hesabı artık kapanmış olur. Ölmüş yaşam ölmüş olmakla değişmekten geri durmayandır. Fakat ölmüş yaşam tamamlanmış yaşamdır. Değişimlerinden artık kendisi sorumlu değildir. Bu değişimler artık başkası-için-varlık'ın ölmüş yaşam hakkındaki betimlemeleridir. "Ölmüş yaşam için yalnızca keyfi ve nihai bir bütünleşme söz konusu değildir; ayrıca, radikal bir dönüşümde söz konusudur; artık ona içeriden bir şey giremez; ama anlamı, dışarıdan değişikliğe uğratılmaya açıktır" (Sartre, 2014, s. 641).

Başkası-için-varlık ve ölüm hakkında söylediklerimizden ortaya şunlar çıkmaktadır: Sartre'a göre insanın ölümü anlayabilmesi ya da daha doğrusu ölümü keşfedebilmesi başkasının şahit olduğu ölümü ile gerçekleşir. İnsanın ölümü kendi ölümü olarak anlaması, ancak başkasında şahit olduğu ölüm olayından sonra ortaya çıkar. Başkasının öldüğüne şahit olan kendi-için-varlık, bu başkası olanın, aynı zamanda ölümden sonraki durumuna da şahit olur. Başkasının ölümü aynı zamanda kendi-için-varlık'ın ölmüş yaşamı hakkında bilgi vermektedir. "Ölmüş olmak, yaşayanlara yem olmaktır". Bu demektir ki, gelecekteki ölümünün anlamını kavramaya çalışan kişi, kendini başkalarının gelecekteki yemi olarak keşfetmek zorundadır" (Sartre, 2014, s. 641). Tüm yaşamı boyunca kendi yaşamı hakkında kendisi söz sahibi olan kendi-için-varlık öldükten sonra yaşamı hakkında söz sahibi olmayı başkalarına bırakır. Kendi-için-varlık'ın kendisi için yaptığı seçimler başkasının yorumlamasına ve bunlar üzerinde yaptığı değişikliklere dönüşür. Dolayısıyla, tekrar altını çizicek olursak, Sartre'ın da belirttiği gibi, ölüm başkasının kendi-için-varlık üzerindeki zaferi durumuna dönüşmüş olur.

Kendi-için-varlık ölüm ona gelene kadar kendi yaşamı hakkında kendisi söz hakkına sahiptir. Başkası-için-varlık'ın tüm belirlenimlerine karşı koyup onları reddedebilir. Dostoyevski henüz yaşıyorken, ona çok kötü bir yazar olduğu söylenecekti, Dostoyevski bu tezi çürütebilir bu tezin aksine belirlenimleri kendi yaşamı için ortaya koyabilirdi. Henüz kendi yaşamına sahip olan kendi-için-varlık başkası-için-varlık'tan gelen tüm belirlenimlere karşı koyup onları yalanlayabilir. Fakat ölüm olgusu kendi-için-varlık ve başkası-için-varlık çatışmasında taraflardan birini beklenmedik bir şekilde ortadan kaldırır ve böylece kendi-için-varlık'ın yaşamı hakkındaki belirlenimi, başkasının bakış açısına taşınmış olur. Bu saatten sonra kendi-için-varlık öznellik halinde kurduğu kendi yaşamını başkasının bakış açısına bırakır ve kendi-için-varlık'ın tüm yaşamına dışsal bir bakış açısı yerleşmiş olur. Ölüm geldikten sonra kendi-için-varlık hiçbir şekilde kendi yaşamı için içeriden bir etkiye sahip olamaz olur. Kendi-için-varlık'ın ölmüş yaşamı başkasının bakış açısından dışsal olarak belirlenmiş durumdadır. Tüm bu nedenler, neden ölümün kendi-için-varlık için mümkün olan olanaklarının hiçlenmesi (olanaklarının olanaksız hale gelmesi) anlamına geldiğini bizim için açık ve seçik olarak ortaya koyar: Ölüm kendi-için-varlık'ın bir imkanı olamaz, çünkü o, onun imkanlarının tamamıyla dışındadır. Kendi-için-varlık kendini yaşamı boyunca imkânlarına doğru fırlatılır. Fakat ölüm kendi-için-varlık'ın kendi diğer imkânlarına fırlattığı tarzdan fırlatabileceği bir imkân değildir. Ölüm kendi-için-varlık'ın yaşamına ait değildir. Kendi-için-varlık ölümü yaşamına dahil edemez. "Ölüm kendinin ontolojik yapısına dahil olamaz" (Sartre, 2014, s. 643). Ölüm başkasının varoluşu sayesinde bilinebilir olandır. Kendi-için-varlık başkasının ölümünü görmeseydi, ölüm de bilinemezdi. Ölüm ile kendi-için-varlık ortadan kalkar. Fakat bilinç ve dünya ortadan kalkmaz. Böylece Kendi-için-varlık öznel olarak dünyada-olmayana dönüşmüş olur. Onun belirlenimleri başkasının bakış açısından nesnel olarak sunulur.

Heidegger ise Sartre'in tersine, ölüme yaşama anlamını verme özelliğini yükler. Dasein kendi ölümlülüğünden hareketle yaşamını anlamlandırma yönündeki varolandır. Bu doğrultuda, yine ölüm, Dasein için kendini önceleyici bir tavır olarak Dasein'in imkanlarından birisidir. Heidegger, ölümü Dasein'in

varoluşuna dahil eder ve ölümü ontolojik olarak karakterize eder. Bu bölümde, Sartre'ın Heidegger'e karşı geliştirmiş olduğu itirazları inceledik. Bir sonraki bölüm olan “sonuç” bölümünde, Heidegger'in felsefesinin bu itirazların en önemlilerinden birisine bir yanıt üretip üretemeyeceği sorusuna odaklanacağız.



SONUÇ

HEIDEGGER'İN ÖLÜMÜN BİRİCİKLİĞİ SAVINA YÖNELTİLEN SARTRE ELEŞTİRİSİNİN BİR KARŞI- ELEŞTİRİSİ

Bu noktaya kadar, öncelikle Heidegger'in varlık felsefesinin bütünü içinde, ölümün varlık sorusunu yanıtlamakta neden özsel bir unsur olduğunu ele aldıktan sonra, Heidegger'in Varlık ve Zaman'da geliştirdiği ölüm anlayışına odaklandık. Daha sonra, Heidegger'in ölüm anlayışına karşı bir eleştiri olarak ortaya çıkmış olan Sartre'm ölüm anlayışını, beş farklı başlık altında ortaya koyduk. Bu bölümde, buradaki itirazlardan "sahicilik ile ölüm" arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran itiraza odaklanarak onun ne kadar makul olduğu, yeterince temellendirilmiş olup olmadığı sorularına yanıt arayacağız. Ancak bundan önce, Sartre ve Heidegger felsefelerine dair önceki bölümlerde ortaya koymuş olduğumuz genel tartışma bağlamını özetleyerek, Sartre'm Heidegger'e yönelttiği ikinci itiraz olan "ölümün, insanın kendi varlığını biricikliği, sahiciliği içinde anlamasındaki zorunlu rolüne getirdiği itiraz ile bu bağlamın ilişkisini daha görünür kılmak, itirazın anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Belirtmiş olduğumuz gibi, Heidegger'e göre, ölüm Dasein'in varoluşunu bütün olarak deneyimlemesini ve sahic-Dasein'in olanağı olarak, yani sahic-Dasein varlık biçiminin ortaya çıkmasını sağlayan belirleyici bir öneme sahiptir. Bu anlamda, Heidegger ölümü hem ontolojik hem de varoluşsal olarak ele alır. Ancak Sartre'a göre ölüm kendinde -varlığın bir olanağı değil, aksine kendi-için-varlığın tüm olanaklarını olanaksız hale getiren ve insanın hayatına anlam katmak şöyle dursun, yaşam karşısında tümüyle saçma ve ondan bu yüzden de ayrı kalan bir olgudur. Heidegger, ölümü Dasein'in varoluşuna özsel ve kurucu bir yapısal unsur olarak dahil ederken, Sartre ölümü varoluşa tamamen dışsal bir olgu olarak görür. O, Dasein'i ölümlü bir varlık olmaktan çok ölüme-doğru-varlık (Sein zum Tode) olarak ele alır, çünkü ölümü Dasein'in yaşamının içinde bir yerde karşısına çıkan ve onu sonlandıran bir olay olarak düşünmez.

Kuşkusuz, ölüm yaşamımızın sonunda bizi bekleyen bir olay, başımıza gelecek olan kaçınılmaz bir şey olarak da anlaşılabilir, ancak bu, Heidegger açısından, ölümün varoluşsal olmayan ve dolayısıyla, varoluşsal olarak onu çarpıtan; sahici anlamının üzerini örten bir anlama biçimidir. Dasein kendisini ölüme-doğru-varlık olarak kavradığında yani tüm olanaklarını olanaksız hale getirecek olan son olanağına doğru yöneldiğinde kendisinin dünyada-varlık yapısının bütünlüğü ile karşılaşır ve tüm olanaklarının aslında ölüm gelene kadar mümkün olabileceğini anlar. Heidegger'e göre Dasein, doğduğu andan beri ölüme fırlatılmıştır. Dasein nedensiz olarak dünyaya fırlatılmış ve nedensiz olarak ölecek olandır. Heidegger bunu Dasein'in olgusallığı (Faktizitaet) olarak nitelendirir. Dasein zorunlu olarak dünyadadır ve Heidegger Dasein'i ölümlü bir varlık olarak değil de ölüme-doğru-varlık (Sein zum Tode) olarak nitelendirir. O, ölüme-doğru-varlığını kendi sahiciliği içinde kavradığında, fırlatılmışlığını da üstlenmiş olur ve kendisini ölüme doğru yönelmiş, sonlu bir varlık olarak kavrar. Dasein ancak kendisini bu şekilde kavradığında kendisini sahici anlamda var edebilir. Böylece Heidegger, ölüme, Dasein'in varoluşunu anlamlandıran bir önem atfetmiş olur. Dasein kendi ölüm olanağını önden-gitme ile üstlenir ve ölüm fenomeni sayesinde kendi varoluşunu bir bütün olarak kavramış olur. Heidegger, Dasein'in belirlenmiş bir öze sahip olmadığını; bu yüzden de dünyaya fırlatılmış olduğunu ve aynı zamanda Dasein'in ölümünün de, ölümünden sonrası için bir nedene bağlı olmadığını ortaya koyar. Bu nedenle Dasein'in tüm olanaklarının ancak ve ancak ölümüne kadar mümkün olduğu Heidegger tarafından açıkça belirtilir.

Heidegger'e göre Dasein önce kendi varoluşunu anlamalı ki varlığı anlayabilsin. Heidegger'e göre Dasein gündelik yaşamında kendi varoluşunu açığa çıkartamaz ve üstelik Dasein gündelik yaşamında kendi varoluşunu başkalarının bakış açısından belirlemeye yönelimli bir biçimdedir. Bu nedenle Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in gündelik yaşamına karşılık gelen sahici-olmayan varoluş biçiminin açılımını yapar. Dasein'in sahici olmayan varoluş biçimini gözler önüne sererek fırlatılmış yapıda olan Dasein'in niçin sahici-varoluş biçiminde olması gerektiğini ve bu varoluş biçimindeki Dasein'in ölüme-doğru-varlık olarak ortaya çıkmasının niçin önemli olduğunu gösterir.

Dasein kendi ölümlülüğünü yaşamındaki olanaklarından biri olarak kavradığı zaman yaşamının bütünlüklü yapısı ile karşılır ve o dünyada-varlık olmasının bir nedeni olmadığı gibi ölmüş olmasının da bir nedeninin olmadığını anlamış olacağından kendisini var edebileceği tek yerin dünya olduğu kendisi için açıkça görülür. Bu durumda Dasein artık sahici biçimde yaşamını sürdürme kararlılığında olur. Heidegger'e göre Dasein gündelik yaşamında herkesle birlikte düşündüğü, herkes ile birlikte karar verdiği anlayışındaki ölüm kavrayışındadır. Dasein ne zaman kendi sonluluğu ile yüzleşir ve ölüme-doğru-varlığını (Sein zum Tode) üstlenirse o zaman sahici Dasein olma olanağına yakınlaşmış olur. Ölüm fenomeni Dasein için varolmamanın kavranmasını sağlayan fenomendir. Dasein ölüm ile artık dünyada-varolan olamayacağını ve aslında ölüm ile tüm olanaklarının olanaksız hale geleceğini anlar. Tam da bu noktada Dasein için ölüm (olanaklarının en uç olanağı olarak) yaşamının anlamını belirlemede etkin rol oynar.

Oysaki ölüm, Sartre'a göre kendi-için-varlığa dışarıdan gelen bir olgudur. Ölüm, kendi-için-varlığın yaşamında etkili değildir ve yalnızca onun tüm olanaklarını olanaksız hale getiren dışsal bir olgudur. Kendi-için-varlık özgürdür, ancak ölüm insan için özgürce belirlenebilen bir olay değildir. İnsan ölümünü özgürce seçemiyorsa ölümün insan yaşamını anlamlandırıyor olması Sartre'a göre mümkün değildir. Çünkü bu durumda kendi-için-varlık özgür olamaz. Yaşamını ölüm anlamlandırıyor ve sınırlandırıyor ise kendi-için-varlık hiçbir olanağında özgürce davranamaz. Sartre, "*Varlık ve Hiçlik*"te de verdiği örnekte, ölümün geleceğini bilen idam mahkumunun bile darağacında nasıl daha iyi görüneceğinin hesabını yaptığını ve insanın ölüme en yaklaştığı anda bile özgürlüğü elden bırakmadığını dile getirir. İnsan ölümü kendisi seçemez ve bu yüzden de ölüm insanın yaşamı üzerinde etkili değildir; insanın kendisinin seçemediği ölüm olgusu ile yaşamını anlamlandırıyor olması da tümüyle saçmadır (Sartre, 2014, s. 60).

Bu bölümde kendisine yanıt verme olanağını tartışacağımız asıl itiraz, geçen bölümde, (2) numaralı "Ölümün Biricik Olduğu Savuna Yönelik İtiraz" başlığı altında ele almış olduğumuz itirazdır. Bu itiraz, ölümün sahici-Dasein'ı ortaya çıkarmasındaki rolünün ele alındığı eleştiridir. Sartre'a göre, Heidegger kişinin kendi ölümünü kendi olanağı olarak üstlenmesinin, onun kendi sahici varoluşuna yol açacağını savunur.

Çünkü diğer tüm olay, durum ve koşullardan farklı olarak, ölüm kimsenin başkasının yerine yapamayacağı bir şeydir. Ölüm söz konusu olduğunda Dasein tek başına bu olanağı üstlenmek durumundadır. Sartre ölüm karşısındaki bu tutumun ölümü diğer özgün eylemlerimizden farklı kılmayacağı savını öne sürer. “Benim hiçbir imkanıma doğru benden başka biri atılımda bulunamaz. Hiç kimse benim yerime sevemez” (Sartre, 2014, s. 631). Ölüm Dasein’in biricik kendi imkanı olarak görülüyorsa Dasein’in ölümü sadece biricik kendiliğinin bir unsuru olarak Dasein’a aittir. Fakat Dasein’in tek imkanı ölüm değildir. Sevmek, aşık olmak gibi pek çok farklı imkan da, Dasein’in ölüm gibi bireysel ve özel imkanları olarak görülebilir. Sartre, açıktır ki, burada insanın pek çok farklı imkanları arasından yalnızca ölümün Dasein’in sahiciliği açısından bu denli tek başına belirleyici olduğu yönündeki Heideggerci sava itiraz getirir. O halde buradan şu sonuç çıkar ki, Sartre’a göre sahic bir yaşama sahip olup olmadığımız; yani sahic-olmayan-varlık biçiminden sahic-varlık biçimine geçişimiz, ölebilir olup olmamıza bağlı değildir.

Sartre ölümün diğer özgün eylemlerimizden ayrılan yanının olmadığına dikkat çekmeye çalışır. Fakat ölüm diğer özgün eylemlerimizden tam anlamıyla ayrılır. Diğer özgün eylemlerimizden olan bir kediyi sevmek, bir kadına aşık olmak elbette kişinin kendisine ait olan özgün eylemleri olarak görülebilir. Ölüm de ilk bakışta kişinin kendi ölümü olması bakımından, kişiye ait oluşu yönünden, diğer özgün eylemlerimiz ile eş değer görülebilir. Elbette kişinin birçok özgün olarak tanımlayabileceğimiz eylemleri vardır. Fakat burada asıl vurgulanmak istenen ölümün özgün bir eylem olmasından ziyade kişi için bir sonu belirtiyor olması ve bu eylemin tekrarlanamaz olmasıdır. Ölüm, hem tekrarlanamaz olan, hem kişinin yaşamını sona erdiren ve geri dönülemeyen bir noktada insanı iradesiz olarak yaşamdan kesen en uç olanak olarak, aynı zamanda bir yandan, kişiye de aittir ve o, geldiğinde tek başına karşılanabilecek bir olanak olması bakımından kişinin yaşamında diğer özgün olanaklarından ayrılır. Bu yüzden ölüm kişi için diğer olaylar gibi düşünülemeyecek bir etkiye sahiptir. Çünkü kişinin tasviri Heidegger’e göre fırlatılmış yapıda olması olarak sunulur. Ve kişinin kendini var edebileceği tek yer söz konusu filozofun felsefesinde dünyadır. Ölüm ise kişinin dünyadaki varoluşunu sonlandıran tüm olanaklarını olanaksız hale getiren bir olanaktır.

Bu yüzden Heidegger'e göre Dasein ölüm olanağı ile yüzleştğinde aslında kendini var edebileceği tek yerin dünya olduğunu kavrar. Ortada bir yaşamın olabilmesi için yaşamı bir bütün olarak kavrama durumuna erişmek gerekir.

Sartre'ın bu eleştirisine karşılık veren ve Heidegger'i savunan önemli yazarlardan birisi de, Jeff Malpas'tır. Malpas, "bir sonu olmayan bir yaşamın gerçekten bir yaşam olup olmadığı veya bir yaratığın¹⁵ o yaşamın sonuna ilişkin herhangi bir kavrayışının olmaması halinde, kendi yaşamına ilişkin bir kavrayışa sahip olup olamayacağı" sorusunu sorar (Malpas, 2006, s. 255). Malpas bir yaşama sahip olmak için onu bütün olarak kavramak gerektiğini ileri sürer. Bu bağlamda eğer kişi sonsuz bir yaşamda yaşayabiliyor olsaydı yaşamını bütünlüklü olarak kavrayabilir miydi? Sonsuz bir yaşam bir sona tabii olamayacağı için kişinin kavrayışında da yaşamına dair bir sonlanma fikri olamaz. Sonu olmayan bir yaşam ise bütün olarak anlaşılamayacağı için kişi sonsuz bir yaşamda kendi yaşamını bütünlüklü olarak kavrayamaz. Bu sonu olmayan yaşam sonsuz bir yaşam ise sonsuza kadar devam edecek ve aslında hep tamamlanmamış kalacaktır. Böylesi bir yaşamın bir "birlik" olarak kavranması da olanaksızdır. Sartre'ında *Varlık ve Hiçlik*'te yaptığı benzetme gibi sonu olmayan bir yaşam "bir melodinin son ezgisinin ortaya çıkmadığı" yani yarım kalan melodi gibi olacaktır (Sartre, 2009, s. 633). Gerçi, bu melodiye hep yeni ezgiler eklenebilir, ama son ezgisi olmadığı için melodi hiçbir zaman bitmiş olmayacak ve kendi bütünlüğü içinde, "bir melodi" olarak kavranamayacaktır. Dolayısıyla Malpas, bir yaşama sahip olmak için bir son fikrinin olması gerektiğinin altını çizer. Bir yaşama sahip olmak ile ölüm olgusu arasındaki bağlantının hiçbir şekilde keyfi ya da olumsal olmadığına vurgu yaparak, bir yaşama sahip olmak için o yaşamın öğeleri arasında belli bir birliğin elde edilmesi gerektiğini ve böyle bir birliğin sonu olmayan bir zaman süresi boyunca elde edilemeyeceğini öne sürer. Sonu olmayan bir yaşam "Bernard Williams'ın da belirttiği gibi '..öyle bir yaşam ilgiden yoksun, anlamdan yoksun bir yaşam' olurdu" (Malpas, 2006, s. 235). Yine bu doğrultuda eğer kişinin sonu olmayan bir yaşamı olsaydı o yaşam kişinin biricik yaşamı haline gelemez

¹⁵ Jeff Malpas'ın yaratık olarak adlandırdığı kavram insan kavramına karşılık gelmektedir. Yaşayan öbür şeylerden insanı ayırırken yaratık kavramını kullanmaktadır.

ve biricik olmayan bir yaşam da kişi için seçimlerinde özenli ve biricik davranmadığı bir yaşam olurdu.

Malpas'a göre yaptığımız seçimlerimizin bizim için önemli hale gelmesinin nedeni, sonsuz bir seçim dizisi; sonsuz bir olanak dizisi boyunca rol almayacak olmamızdır. İnsanlar için sonsuz bir seçim dizisi olsaydı, yaşamlarını etkileyecek kararları düşünmeden verebilirlerdi. Çünkü bu seçim dizisi onlar için hiçbir zaman son bulmayacak durumdadır. Kişi birçok seçim yapabildiği gibi her seferinde pişman olup başka bir şeye yönelebilir. Sonucunda kişi bir daha seçim yapamayacak duruma gelmeyeceğini bilir ve seçimlerine biricik olarak yaklaşır. Kişi, bir seçiminde akademisyen olabilir; bir diğerinde yetenekli bir sanatçı olmayı deneyebilir. Olanakların sınırsız olduğu bir yaşamda kişi için seçimler de değerini yitirmiş olur. Böylece, olanakların olanaksız hale geldiği hiçbir durum söz konusu olmaz. Böyle bir yaşamda hiçbir seçimin anlamı olmayacağından ve olanakların hep devam edecek olmasından, onların olanaklı olmasının da hiçbir değeri ve anlamı kalmamış olur. "Sonu olmayan bir yaşamın biktirici bir yaşam- bitmek bilmez bir can sıkıntısı- olmasının yanı sıra bir yaşama sahip olmak, ki yalnızca yaşamak ile aynı şey değildir, aslında ölebilir olmaktır. Kimse, sonsuz bir yaşamın içinde kendini biricik ve sahici anlamda var edemez" (Malpas, 2006, s. 254). Çünkü bu durumda insanın kendini var edeceği tek yer dünya olsa dahi, bu son bulmayacak bir yaşam olacağından, insan, kendi varoluşunda sahici anlamda biricik bir yaşam için harekete geçemez. Kendisini var edebileceği ter yer yaşamı olsa dahi, o yaşam son bulmayacak olduğundan sahici ya da sahici olmama varoluş biçimleri artık önem taşımaz. Tam da bu noktada Sartre'a karşılık olarak Malpas, Sartre'ın özgür olarak nitelediği kendi-için-varlık'ın ölümü göz önünde bulundurmeyen bu varoluşunun bir birlik içinde olamayacağını ve aslında böyle bir var-olabilirliğin özünde düşünülmemeyeceğini; kişinin kendi varoluşunu bir bütün, bir birlik olarak kavraması için, kendi sonluluğunu, ölümünü de kendine ait bir olanak olarak görmesi gerektiğini dile getirir:

"Yaşamlarımız, büyük ölçüde, meşgul olduğumuz projeler tarafından ve dolayısıyla, kurduğumuz dünyanın tikel düzenlemeleri terimlerinde oluşturulurlar. Ama sonu olmayan bir yaşam söz konusu olduğunda, o yaşam içerisinde olanaklı olabilecek düzenlemeler üzerinde bir sınırın olması ve yaşamın sonlu bir sayıda seçime bağlı olması gerekmez. Sonsuz bir zaman süresi verili olduğunda, o tikel yaşamın kuşatabileceği olanakların kendileri sonsuzdurlar. O zaman öyle görünür ki, bir yaşamın süresinin sonu olarak ölümün

sonlulukla hiçbir özsel ilişki taşımadığı yolundaki Sartre'ın iddiası yalnızca yanlış olacaktır. Sonluluk, projelerimin sonluluğudur; bunun anlamı o projelerin kapsamca sonlu oldukları değil, ama sonsuz olarak yansıtılamayacaklarıdır. Aynı şey kendi yaşamım olan proje içinde doğrudur. Yaşamımı benim olarak kavrayabildiğim sürece ve bu benim bir yaşama sahip olmam için zorunlu olduğu sürece, böyle bir yaşam sonsuzca yansıtılamaz" (Malpas, 2006, s. 257).

Malpas'ın Sartre'a yönelttiği bu eleştiri ikna edici gözükmemektedir. Malpas kendi yaşamına sahip olmak için bir son fikrine ihtiyaç duyulacağından yola çıkarak, sonsuz bir yaşamın bütünlüklü ve kendi içinde birliği olan bir yaşam olamayacağı sonucuna varır. Böylece, birlik ve bütünlüğü sağlayabilmek için ölümün kişinin yaşamında belirleyici olduğu savını öne sürerek, Heidegger'in ölüm anlayışını destekler. Heidegger ölüm olanağı ile yüzleşen Dasein'in sahici-varoluşa doğru yönlendiğini saptarken, Malpas, sonsuzluğun projeler çokluğunu getireceğini ve projelerin arasında bir birlik olmayacağı ve kişinin asla bir seçimde bulunmasının, karar almasının mümkün olmayacağını altını çizdiği argümanlarında, aslında, Heidegger'in ölüm fikri ile karşılaşmadığı sürece Dasein'in sahici-olmayan-Dasein olarak kalacağını söylemesi ile aynı doğrultuda ilerler. Heidegger felsefesinde ölüm, varlıktan kesilmeyi ve öldükten sonra bir hiç olacağımızı bize göstererek tek yuvamızın bu dünya olduğunu göstermektedir.

Ölüm, Heidegger tarafından bakıldığında Dasein'in yaşamının sahici-olmayan-Dasein'a ait olmadığını, aksine sahici-Dasein'ın yaşamı olduğunun kavranmasında yegane belirleyici olur. İnsanın diğer tüm özellikleri bundan sonra gelir. Dasein ölüm fikri ile karşılaşmadığı sürece diğer tekil eylemlerinde özgün olması gerektiği fikrini; yani Heidegger'in "herkeslik" (das Man) olarak adlandırdığı sahici olmayan varlık biçiminden ayrı karar vermesi gerektiğini kavrayamaz. Çünkü, Sartre'ın da itirazında dile getirmiş olduğu diğer özgün eylemlerimiz olan nefes almak, uyumak, aşık olmak bizi bir son fikrine götüremez; dolayısıyla bizim için kendiliğimizi, sahici benliğimizi fark etmek açısından yeterince güçlü bir kırılma noktası oluşturamazlar. Dasein'in biricik ve alabildiğine kendisine ait bir yaşamı olduğu fikrini kavramasını sağlayan tek özgün durum, kaçınılmaz olarak ölümdür.

Bir tane ve yalnızca bir tane yaşamı olduğunu anlayan Dasein, bunu idrak ettiği noktada, sahici-Dasein olarak varolma noktasına gelir. Bu nedenle, ölüm, Sartre'ın savunduğunun aksine, özgünlüğün, sahici olmanın ve asıl yaşamın biricik belirleyicisidir.



KAYNAKÇA

- Aktok, Özgür. "Platon'un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve Alethia", *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, Sayı 8, Heidegger, Nisan 2017, s. 52
- Aktok, Özgür. *Heidegger*, (ed. Özgür Aktok & Metin Bal), Ankara, Doğu-Batı Yayınevi, 2010
- Aristoteles. *Metafizik*, (Çev. Y. Gurur Sev), İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2017
- Brock, Werner. "Bir Yaklaşım Denemesi" *Heidegger*, (Çev-Der. H. Ahmet Aydoğan), İstanbul, Say Yayınları, 2008, s. 79-151
- Çüçen, A.Kadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa, Asa Yayınları, 2003
- Descartes, Rene. *Yöntem Üzerine Konuşma*, (Çev. Murat Erşen), İstanbul, Say Yayınları, 2013
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), İstanbul, Alfa Yayınları, 2018
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*, (Çev. Yusuf Örnek), Ankara, Türk Felsefe Kurumu, 2013
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?*, (Çev. M. Şevket İpşiroğlu – S. Kemal Yetkin), İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2017
- Husserl, Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (Çev. Harun Tepe), Ankara, Bilim ve Sanat, 2013
- Levinas, Emmanuel. "Martin Heidegger ve Ontoloji", *Cogito*, Sayı: 64, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 19-50
- Malpas. Jeff. 'Ölüm ve Bir Yaşamın Bütünlüğü', *Ölüm ve Felsefe*, (Ed. Jeff Malpas, Robert C. Solomon), çev. Nur Küçük, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006
- Ökten, Kaan H. "Giriş Giriş: Varlık ve Zaman'ın 'Giriş' Kısmı Hakkında Notlar", *Cogito*, Sayı:64, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 89-104
- Palmer, R. *Hermenötik*, (Çev. İbrahim Görener), İstanbul, Anka Yayınları, 2002
- Platon. *Devlet*. (Çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2015
- Pöggeler, O Alleman, B. *Heidegger Üzerine İki Yazı*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001

Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik*, (Çev. Turhan Ilgaz ve G. Çankaya Eksen), İstanbul, İthaki Yayınları, 2014

Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci), İstanbul, Say Yayınları, 2013

Steiner, George. *Heidegger*, (Çev. Süleyman Kalkan), Konya, Vadi Yayınları, 1996

Young, Julian. 'Ölüm ve Asıllık', *Ölüm ve Felsefe*, (ED. Jeff Malpas, Robert C. Solomon), çev. Nur Küçük, İstanbul, İthaki Yayınları, 2006

Zimmerman, Micheal E., *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma*, (Çev. Hüsamettin Aslan), İstanbul, Paradigma Yayınları, 2011

