

T.C.
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

M. HEIDEGGER VE J. P. SARTRE'DA ÖLÜM KAVRAMI

Ezgi POLAT

Danışman

Doç. Dr. Zehragül AŞKIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2016



T.C.
MERSİN ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “M. Heidegger ve J. P. Sartre’da Ölüm Kavramı” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel etik kurallara ve geleneklere uygun şekilde tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım eserlerin tamamının kaynaklarda gösterildiğini onurumla doğrularım.

Tarih
08/08/2016

Ezgi POLAT

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Ezgi POLAT tarafından hazırlanan "M. Heidegger ve J. P. Sartre'da Ölüm Kavramı" başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başarılı

Başarısız



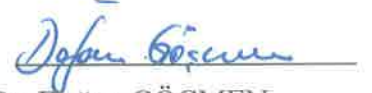
Üye



Doç. Dr. Zehragül AŞKIN
(Danışman)



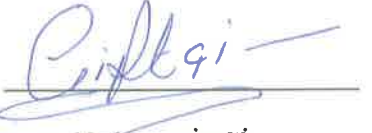
Üye



Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN



Üye



Doç. Dr. A. Erdem ÇİFÇİ

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylıyorum.

Prof. Dr. Süleyman DEĞİRMEN

Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

Sonlu varoluşunun bilincinde olan insan için felsefe yapmak kaçınılmaz olarak ölümü ele almaktır. Nitekim felsefe tarihinde hemen her filozofun kendi düşünce çizgisinde ölüm sorununa az ya da çok yer verdiği görülmektedir. Bu çalışma da, ölüm probleminin M. Heidegger ve J. P. Sartre'daki izdüşümünü ele almayı amaçlamaktadır.

M. Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı başyapıtında ölüm üzerine söyledikleriyle felsefe tarihine farklı bir ölüm kavrayışı getirmiştir. Heidegger'in felsefi düşüncesinde ontolojik bir içerime sahip olan ölüm kavramı, insanın kendi varoluşunu anlamasında kilit kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle bugün ölüm üzerine yapılan her felsefi araştırma Heidegger'in felsefesine uğramaktadır.

Heidegger'in ölüme verdiği anlam, varoluşçu felsefe kanadında bulunan Sartre tarafından ele alınmış ve yorumlanmıştır. Filozof kimliğinin yanı sıra edebi eserleriyle de tanınan Sartre'ın, ölüm problemine birçok eserinde yer verdiği görülmekle birlikte çalışmamızın odağında filozofun *Varlık ve Hiçlik*'teki ölüm düşünceleri durmaktadır.

Bu çalışmanın gerçekleştirilmesinde olduğu kadar, lisans ve lisanüstü dönemlerimde de desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, eleştiri ve değerlendirmeleriyle bana yön veren sevgili hocam Doç. Dr. Zehragül Aşkın'a; felsefe alanındaki kazanımlarımı borçlu olduğum tüm bölüm hocalarıma; son olarak tezimin çalışmaları esnasında gösterdiği ilgi ve sabrından dolayı yol arkadaşım Selçuk Dönderici'ye teşekkürü bir borç biliyorum.

Ezgi POLAT

ÖZET

M. HEIDEGGER VE J. P. SARTRE'DA ÖLÜM KAVRAMI

Bu çalışma, felsefe tarihinde temel sorunsal kavramlardan biri olan ölüm kavramının M. Heidegger ve J. P. Sartre'daki izdüşümünü ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda ilk olarak M. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki ölüm kavramına ilişkin analizleri açığa çıkarılmaya çalışılmış ve Heidegger'in ölüme verdiği anlamın Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* yapıtındaki izdüşümlerine geçilmiştir. Tez bu bağlamda üç bölümden oluşmaktadır.

Tezin birinci bölümünün konusunu Heidegger'de ölüm kavramı ve analizi oluşturmaktadır. Heidegger'in Varlık ile dünyada Dasein varlık tarzında bulunan insan arasında kurduğu ilişkide Dasein'in varoluşunun anlamına dönüşen Varlığın anlamı sorununun çözümlenmesinde ölüm kavramının merkezi bir öneme sahip olduğu açığa çıkarılmıştır.

Tezin ikinci bölümünün konusunu ise, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* yapıtında ortaya koyduğu Varlık anlayışı bağlamında ölüm kavramına ilişkin düşünceleri oluşturmaktadır. Çalışmanın bu bölümü Sartre'ın saçma, ölüm ve özgürlük arasında kurmuş olduğu ilişkiyi analiz etme çabası içinde olmuştur.

Tezin üçüncü bölümünde ise, Heidegger'in ve Sartre'ın ölüm kavramına ilişkin düşünceleri karşılaştırmalı olarak analiz edilerek, aralarındaki ortak noktalar ve ayrımlar açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Varlık, Dasein, Varlığın anlamı, Saçma, Özgürlük

ABSTRACT

THE CONCEPT OF DEATH IN M. HEIDEGGER AND J. P. SARTRE

This study aims to deal with projections of the concept of death, which is one of most problematic concepts in the history of philosophy, on M.Heidegger and J.P.Sartre. Within this context, first we have tried to reveal the analysis of Martin Heidegger in *Being and Time* concerning the concept of death and then moved on to projections of the meaning that Heidegger ascribed to the concept of death on Sartre's work of *Being and Nothingness*. The thesis, within this context, consists of three chapters.

The subject of the first chapter comprises the concept of the death in Heidegger and his analysis regarding that concept. We have uncovered that in the analysis of the problem of the meaning of Being which turns into the meaning of the existence of Dasein in the relationship that Heidegger establishes between the Being and the human that exists in the world in a special mode of Being called Dasein, the concept of death is of a central importance.

As for the subject of the second chapter, it comprises thoughts of Sartre in his work of *Being and Nothingness*, on the concept of death within the context of understanding of Being. This chapter tries to analyze relations which Sartre establishes among the absurd, death and freedom.

As for the third chapter, we have analyzed thoughts of Heidegger and Sartre in a comparative way, and tried to uncover common points and distinctions between them.

Key Words: Death, Being, Dasein, The meaning of Being, Absurd, Freedom

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
GİRİŞ.....	1
I.BÖLÜM: M. HEIDEGGER'DE ÖLÜM KAVRAMININ EKSİSTENSİYAL-FENOMENOLOJİK ANALİZİ.....	7
I. 1. Heidegger ve Fundamental Ontoloji: İnsan Varlığının Ontolojik Çözümlemesi olarak Dasein Analizi	7
I. 2. Dasein'in Ölüm-Yönelimli Varlığı ve Gündelikliği	11
I.2.1. Ölüm ve Kendi-Olma Olarak Dünya İçindelik.....	18
I. 2. 2. Dünya İçindeliliğin Ontolojik Anlamı Olarak Kaygı ve Kaygının Ontolojik Anlamı Olarak Ölüm ve Zaman	22
I. 3. Ölüm Kavramının Egzistansiyel Analizi	29
I. 3. 1. Bir Bütün Olarak Dasein'in Kavranılma Olanağı Olarak Ölümün Temellendirilmesi.....	31
I. 3. 2. Ölümün Ontolojik Üç Kipi: Noksanlık, Sonluluk ve Bütünlük.....	35
I.4. Ölüm, Zaman ve Otantiklik Arasındaki İlişki.....	40
II.BÖLÜM: J. P. SARTRE'DA ÖLÜM KAVRAMININ ANALİZİ.....	44
II. 1. Varlık Karşısında Bir Eksiklik ve Yokluk Olarak Kendisi İçin Varlık	44
II. 2. Varlık Ve Hiçlik Kutupluluğunda Kendisi İçin Varlığın Temellendirilişi	48
II. 3. Kendisi İçin Varlığın Egzistansiyel Anlamı Olarak Zamansallığı	54
II. 3. 1. Egzistans ve Ölüm.....	58

II. 3. 2. Saçmanın Keşfi ve Ölüm.....	63
II. 3. 3. Rastlantı ve Ölüm	67
II. 4. Saltık Olumsuzluk Olarak Ölümün Konumlandırılması	70
III. BÖLÜM: M. HEIDEGGER VE J. P. SARTRE'DA ÖLÜM KAVRAMININ KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZİ	74
III. 1. Varoluş, Özgürlük ve Ölüm.....	74
III. 2. Olanak ya da Saçma Olarak Ölüm	78
III. 3. Birlikte Varlık (Mitsein), Ölüm ve Özgürlük.....	82
SONUÇ.....	88
KAYNAKÇA.....	94

GİRİŞ

Tez ölüm kavramının M. Heidegger ve J. P. Sartre'daki izdüşümünü sorunsallaştırmakta ve her iki düşünürün ölüm kavramına ilişkin düşüncelerini aralarındaki ortak noktalar ve ayrımlardan hareketle karşılaştırmalı olarak analiz etmeyi amaçlamaktadır. Ölüm kavramı felsefe tarihinin temel sorunsal kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim felsefe tarihine şimdiden geriye doğru bakışta söz konusu kavramın felsefenin doğum yerinden günümüze kadar farklı düşünürler tarafından farklı kavram çatıları altında ele alındığını görmekteyiz. Bununla birlikte kavramın sonluluk ve geçicilik ile ilişkisinin kurularak ontolojik ve varoluşsal bir içerime kavuşması ilk olarak Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre'da görülür.

Geleneksel felsefenin temel kavramlarından biri olan bununla birlikte modern felsefede kendisine yer bulamayan ölüm sorunsalı özellikle Heidegger tarafından çözümlenmeye tabi tutulmuştur (Malpas ve Solomon, 1998/2006:15) Öyle ki, Heidegger, çağdaş felsefenin ölüm üzerine düşünen ve yazan istisna filozoflardan biri olarak nitelendirilebilir. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in ölüm üzerine analizleri kendisinden sonra gelen düşünürlerin felsefe yapma tarzlarındaki eğilimlerinin ana izleğini ölüm üzerinde yoğunlaştırmalarıyla sonuçlanmıştır. Bu düşünürlerden en bilindik ve tanınmış olanı bazı eleştirmenler tarafından *Varlık ve Zaman*'ın bir devamı olarak okunabilecek olan *Varlık ve Hiçlik*'in yazarı J. P. Sartre'dır.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın "Dasein ve Zamansallık" başlığı taşıyan ikinci ayırımının "Dasein'in Olası Bütün Oluşu ve Ölüme Yönelik Varlık" başlığı taşıyan birinci bölümünde Varlığın anlamı sorusunu varolmanın anlamının ne olduğu sorusuna dönüştürür. Dünyada Dasein Varlık tarzında varolan insanın, varolmanın anlamını aktüel

hale geçirmesinin olanağı otantik varolma tarzını gerçekleştirmesidir. Bu bağlamda Heidegger'e göre Dasein'ın gündelikliğin (Altaeglichkeit) düşmüşlüğü içinde kendi varoluşunun otantik bir yorumuna ulaşabilmesi için kendi sonluluğuyla ve ölüm yönelimli varlığıyla (Sein zum Tode) yüzleşmesi gerekir. Burada Heidegger'in yapmak istediği varolmamanın anlamına ilişkin kavrayıştan Dasein'ın üzerinde yürüyeceği varolmanın anlamına ilişkin bir kavrayışa geçmektir. İşte tam da bu noktada ölüm, Dasein'ın varoluşunun en uç sınır olanağı olarak varoluşun anlam ve değerini belirleyen bir yaşamsal olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki Dasein, ölüme yönelik kavrayışıyla kendi varoluşsal olanaklarını ele geçirir ve varoluşun gerçek anlamına ilişkin otantik bir yoruma ulaşır. Böylece Heidegger'e göre kendi varlığının anlamını kavrama konusunda hep eksik kalan Dasein kendi yaşamının bütünselliğini sorgulama ve otantik varoluş tarzında açığa çıkarma olanağına sahip olur.

Heidegger'in perspektifinden yaşamın ölüm aracılığıyla anlam kazandığı kuşku götürmez bir gerçektir. Bununla birlikte ölüme bakış açısı basit bir amaç (neden) -sonuç ilişkisi değildir. Ölüm insan yaşamının bir amacı değildir. Nitekim insanı doğrudan ölümlü bir varlık yerine ölüm yönelimli bir varlık olarak almasının nedeni de var olmamanın anlamının sorgulanması aracılığıyla var olmanın anlamına ilişkin bir kavrayışa ulaşmaktır. Bu bağlamda ölümün insan varoluşunun ayrılmaz bir parçası oluşu ve bir başkasına devredilemezliği ölümün insan için nasıl bir varoluşsal sorun haline geldiğini görmemize olanak sağlar. Çünkü İnsan kendi varoluşuyla kendini ilişkilendirdiği her anda ölümü bir olanak olarak kendi şimdisinde taşır. Ölümün şimdiye taşınması, ölümün gelecekte gerçekleşecek beklenen bir olay olduğu düşüncesini kesintiye uğratar. İşte bu kesinti, gelecekte gerçekleşecek ölüm beklentisini saf dışı bırakır ve ölüm varoluşun her anına yayılır. Bu nedenle Heidegger'e göre insan bir kaygı varlığıdır. Çünkü her an

gerçekleşebilecek bir olay olarak ölüm bir tehdit olarak kendisini kaygı'da açığa çıkarır. Böylelikle kaygı içindeki insan yaşamının her anında hiçliğini kendi önünde bulur ki, işte tam da bu noktada insan kendi hiçliğine sırtını dayayarak hem kendi varlığının hem de varolan tüm varlıkların anlamını sorgulama olanağına sahip olur. Heidegger'in ölüme verdiği varoluşsal anlam kendisinden sonra varoluşçu felsefenin tanrı tanımaz kanadının en büyük temsilcisi olan Sartre'da yankısını bulur.

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te gerçekleştirdiği ölüm üzerine analizinde bazı noktalarda Heidegger'in argümanlarını devam ettirmiş bazı noktalarda ise Heidegger'in ölüm kavrayışına yönelik önemli eleştirilerde bulunmuştur. Heideggerci varoluşsal anlamın sorgulanmasında Sisifos'un kayası gibi yaşamın her anında sırtında taşıdığı iyimser hiçlik kaygısı Sartre'da yerini ölüm karşısında duyulan olumsuzluğun yol açtığı saçmaya bırakır. Sartre, Heidegger'in ölüme doğru varlık analizini eleştirir. Sartre'a göre ölümün saçmalığı karşısında yapabileceğimiz hiçbir şey yoktur. Bu nedenle mümkün olduğunca ölüme düşünmekten kaçınmak gerekir. Ayrıca Heidegger'in ölüme doğru varlık belirlemesini yadsımanın varoluşumuzun anlamını sorgulamaktan bizi alıkoyamayacağını belirtir. Zaten Sartre'a göre, insanın tasarımsal varlık yapısı ölüme kendiliğinden dışlar; başkasının ölümüyle karşılaştığımız anlar dışında ölüm yokmuş gibi yaşayabilmemizin nedeni Epikuros'un çağlar öncesinden söylediği gibi "Biz varken ölümün olmayışı; ölüm varken de bizim olmayışımızdır".

Ölüm konusundaki bu karşıtlığın nedeni, her iki düşünürün de felsefi bakış açılarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Sartre, Heidegger'in ismini ateist varoluşçu filozoflar arasında sayarken Heidegger, *Hümanizm Üzerine* adlı eserinde kendisinin bir varoluşçu olmadığını ısrarla vurgular. Heidegger'e göre Sartre varoluşçuluğun temel ilkesini "varoluş özden önce gelir" şeklinde tanımlarken, metafiziğin kullandığı dili

kullanmaktadır (Heidegger, 2013: 20). Çünkü Heidegger'e göre bu söylem, özün (essentia) varoluştan (existentia) önce geldiğini söyleyen metafizik düşünmenin ters çevrilmesinden başka bir şey değildir. İşte tam da bu bakış açısının Varlığı unutturduğunu söyleyen Heidegger, Varlığı herhangi bir varolana indirgmeden yalnızca Varlık olarak düşünmemiz gerektiğini vurgular. *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in özünün varoluşunda temellendiğini söyleyen Heidegger, bu düşüncesinin varoluşçuluğun temeli olan "varoluş özden önce gelir" ifadesinden tümüyle farklı bir anlama sahip olduğunu ileri sürer. Dasein'in özünün varoluşunda olması Heidegger'e göre, " 'kendi içinde insanın Varlığa doğru Mevcudiyetini sürdürdüğü tarz, Varlığın Hakikati içinde ekstatik olarak durmaktır'dan başka hiçbir anlama gelmez" (Heidegger, 2013: 22). Bu bağlamda Heidegger'e göre Sartre, varoluş ile öz arasında bir ayrım yapmaktadır. Oysa Heidegger'e göre Varlığın hakikatine açıklık olarak duran Dasein'in Ek-sistenzi (varoluşu), özünü sürdürmek üzerine kuruludur. Varoluş ile özü birbirinden ayıran her türlü düşünce -buna varoluşçuluk da dahildir- Heidegger'e göre metafiziktir. Her ne kadar Heidegger'in felsefesi Varlığı kendi varoluşunda açan Dasein'in fenomenolojik yorumundan dolayı varoluşçu unsurları içinde barındırıyor olsa da, Heidegger'in asıl vurgusu Varlığın anlamı üzerinedir.

Sartre'in *Varlık ve Hiçlik* adlı yapıtı okunduğunda, filozofun üzerindeki Heidegger etkisi açıkça görülmektedir. Nitekim Sartre kullandığı çoğu kavramı Heidegger'den ödünç almış; ancak bu kavramları bir varoluşçu olarak yorumlamıştır. Heidegger ölüm fenomenini temel ontolojisinin kalkış noktası olan "Varlığın anlamı nedir?" sorusu bağlamında ele almıştır. Sartre ise, belirlenmiş bir öze sahip olmayan yani varoluşunun özünü öncelediğini düşündüğü bu nedenle de özgürlüğe mahkum ettiği insanın fenomenolojik ontolojisinden hareketle ölüm olgusunu çözümlenmeye çalışmıştır.

Bu açıklamalar bağlamında tez, Heidegger ve Sartre'ın ölüm üzerine birbirinden tamamen farklı olan kavrayışlarının karşılaştırmalı bir analizini sorun edinmiştir. Bu bağlamda tez üç bölümden oluşmaktadır. Tezin birinci bölümünün konusunu Heidegger'de ölüm kavramı ve analizi oluşturmaktadır. Heidegger'in ontoloji tarihine yapmış olduğu özgün katkı, temellerini attığı fundamental ontoloji idesine sırtını dayayarak Varlık ile insan varlığı arasında kurduğu kökensel ilişkide insanın ölüm yönelimli sonlu varlığına merkezi bir önem vermesidir. Varlığı kendi varoluşundan hareketle kavrayan ve Varlığın hakikatinin içinde durarak onu açan insan, Varlıktan sorumludur. Heidegger'in de ifade ettiği gibi "insan Varlığın çobanıdır" (Heidegger, 2013: 23). Bu nedenle Heidegger'e göre insan, Varlığın hakikatini koruyup kollamak durumundadır. Bunun yolu ise, insanın kendi varoluşunu anlamasından; ölüm aracılığıyla keşfettiği otantik varoluşunu aktüel hale geçirmesinden geçmektedir.

Tezin ikinci bölümünün konusu ise, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* yapıtında ortaya koymuş olduğu Varlık anlayışı bağlamında ölüm kavramına yönelik ortaya koymuş olduğu düşünceler oluşturmuştur. Çalışmada Sartre'ın Varlık anlayışının ana hatlarının analiziyle, insan varlığı ile ölüm arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması amaçlanmıştır. Sartre'ın Kendisi İçin Varlık olarak tanımladığı insan, bilince sahip olması bakımından olduğunu aşan olmadığını ise olan tasarımsal bir varlıktır. Bu nedenle insan gerçekliği, Sartre'a göre eksiklidir. İnsanın aşkın yapısından kaynaklanan eksikliği aynı zamanda ontolojik yapısında özgürlüğe yazgılı olduğu anlamına gelmektedir. Sartre'da özgürlük, hem insanın varlık yapısından kaynaklandığı için ontolojiktir hem de diğer insanlar arasında varoluşunu sürdüren her bir ben'in kendisini "ben" olarak keşfetmesinin koşullarını oluşturduğu için de varoluşsal ve etik bir içerime sahiptir. Nitekim Sartre ölüm kavramını özgürlük kavramı ile

olan ilişkisinde ele almaktadır. Çalışmamızın ikinci bölümü Sartre'in saçma, ölüm ve özgürlük arasında kurmuş olduğu bu ilişkiyi analiz etme çabası içinde olmuştur.

Çalışmamızın üçüncü ve son bölümünde ise, Heidegger'in ve Sartre'in ölüm kavramına ilişkin düşünceleri karşılaştırmalı olarak analiz edilerek, aralarındaki ortak noktalar ve ayrımlar açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Her iki düşünür de ölüm kavramına ontolojik ve varoluşsal bir içerim yüklemiş olsalar da Sartre, Heidegger'den farklı olarak kavrama yaşamı olumlayan pozitif bir içerim vermek yerine negatif bir içerim taşımıştır. Heidegger'de ölüm, varoluşa anlam katan bir olgu olarak karşımıza çıkarken, Sartre'da yaşamı değerden düşüren ve insanda bulantı ve kaygı uyandıran absürt bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

I.BÖLÜM: M. HEIDEGGER'DE ÖLÜM KAVRAMININ EKSİSTENSİYAL-FENOMENOLOJİK ANALİZİ

I. 1. Heidegger ve Fundamental Ontoloji: İnsan Varlığının Ontolojik

Çözümlemesi olarak Dasein Analizi

Tüm yaşamını Varlık üzerine düşünmek ve yazmakla geçiren Heidegger'de, ölüm fenomenini ele alırken ilk uğraşımız onun varlık ve insan arasında kurduğu ilişki dolayısıyla Dasein olarak adlandırdığı insan varlığının analizi olmak durumundadır. Öncelikle Heidegger'in varlık görüşünü kavramaya çalışarak, bu görüşe paralel olarak geliştirdiği ölüm kavramı arasındaki bağı açığa çıkarmaya çalışacağız. Çünkü bize varlığı verecek olan sonluluğunun bilincine sahip olan insan varlığı; Dasein'dir.

Heidegger'in felsefeye bakışını belirleyen temel sorun varlık alanıdır ve onun felsefi yönelimi ontolojiktir. Heidegger'e göre felsefe, Aristoteles'in terminolojisi ile *prote philosophia* (ilk felsefe), özünde ontolojidir. Nitekim Heidegger felsefeyi "felsefe varolanın varlığının sesine uygunlukla karşı olan konuşma biçimindedir" şeklinde tanımlamaktadır (Heidegger, 1956/1995:54). Bu nedenle Heidegger, felsefe tarihinde kendisine kadar gelen süreci ontoloji tarihi olarak adlandırır. *Varlık ve Zaman*'ın daha en başında Heidegger, Platon'un *Sofist* diyalogundan şu alıntıyla başlar: "Açıkça anlaşılıyor ki, 'varolan' ifadesini kullanırken, tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk, ama artık tereddüte düşmüş durumdayız" (Heidegger, 2006/2011). Heidegger'in sayfa numarası vermediği *Varlık ve Zaman*'ın en başındaki bu alıntıyla anlatmak istediği şey, "Platon'un varlık kavramı için kullandığı *ov (on)* teriminin Almanca karşılığı olarak *seiend* teriminin kullanılmasıdır. Aslında Heidegger bu çalışmanın ve sorgulamanın amacının *seiend* değil,

Sein olduğunu bu alıntı ile anlatmak istemektedir.” (Çüçen, 2012:38) Heidegger, Yunanlıların varlık kavramını açıklama denemelerinin, Batı metafiziği olarak adlandırdığı kendine kadar gelen süreçteki ontoloji tarihinde gelişme göstermediğini, Varlık (*Sein*) ve varolan (*seiende*) arasındaki ayrımın kurulamadığını ve Varlığın yanlış biçimlerde yorumlanarak üzerinin örtüldüğünü, bu nedenle de Varlığın unutulduğunu düşünmektedir. Batı metafiziğinin varlık kavramını ele alış tarzı, varlığın kavramların en tümeli, en tanımlanamaz ya da en kendiliğinden anlaşılır olduğu önyargılarına dayandığını belirten Heidegger, varlık unutulmasının bu önyargılar zemininde yükseldiğini belirtmektedir. “Heidegger için Varlık sorusunun ayırt edici yanı (*Die Auszeichnung der Seinsfrage*) sözü edilen sorunun bugün unutulmuş olmasıdır” (Aşkın, 2008: 92).

Varlığa ilişkin sorunun kökensel somutluğa kavuşmasının yolunu Heidegger, katılmış geleneğin yumuşatılarak, yol açtığı örtmelerin çözümlenmesi anlamına gelen imha etmede (*Destruktion*) bulur. Felsefe tarihinde sorunlar üzerine düşünme söz konusu sorunlar üzerinde yükselen egemen düşünme üzerine düşünmeyi gerektirir. Egemen düşünme üzerine düşünme ise şimdiye kadar düşünülmüş ve söylenmiş olan üzerine bir çeşit “şiddet” uygulamadır. Heidegger de varlık sorusu bağlamında, Antikçağ'ın ontoloji anlayışının üzerini varlık kavramının içini boşaltmak, soyutlaştırmak ve bu kavramı gereksiz görmek suretiyle örten Batı metafiziğinin imha edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Batı metafiziğine uygulanan bu bozumun, esasen ontoloji tarihi içinde Varlığa getirilen yorumların zaman fenomeni ile birlikte ele alınıp alınmadığına odaklanacağını söyleyen Heidegger'e göre ontoloji tarihini bozma ödevi, varlığın ufku olan zaman fenomeni rehberliğinde ilerlemek durumundadır. (Heidegger, 2006/2011:24).

Heidegger, varlık ile insan varlığı arasında bir ilişki kurarak, varlığın anlamını sorgulayacak olan insan varlığını, *Dasein* olarak adlandırmaktadır. “ ‘*Da*’ ve ‘*Sein*’ dan

oluşan Dasein, iki terimin birlikteliğini içeren bir anlama sahiptir. ‘*Da*’ Almacada ‘*hier*’ ve aynı zamanda, ‘*dort*’ anlamına gelmektedir. ‘*Hier*’, burada, ‘*dort*’ ise, orada demektir. “*Sein*” ise, varolmak, varlık veya varoluş anlamlarına gelir. ‘*Dasein*’, burada veya orada varolan varlık anlamına gelir.” (Çüçen, 2012:41) Varlığın her zaman bir varolanın varlığı olduğunu belirten Heidegger, dünya üzerinde varlık sorusunu yöneltebileceğimiz tek varolanın Dasein olduğunu belirtir. Bu noktada varlığın ne olduğu sorusu, Heidegger’de “Varlığın anlamı nedir?” sorusuna dönüşmektedir. Çünkü varlığın ne olduğu sorusu, bu soruyu sorabilecek tek varolan olarak Dasein’in anlamasından bağımsız değildir. Her türden soruşturmanın iki temel ayak üzerinde durduğunu belirten Heidegger’e göre, “her soru sorma, bir şeye ilişkin soru sorma demek olduğundan, bir *sorulana* sahiptir. Öte yandan bir şeye ilişkin her soru sorma, o şeye soru sorma anlamına gelir. Dolayısıyla soru sormaya, sorulanın yanı sıra *sorgulanan* da aittir.” (Heidegger, 2006/2011:4) Soruşturulup bulunmak istenen, “Varlığın anlamı nedir?” sorusu; bu soruyu soracak olan ise, Dasein’dir. Her soru, bir şeye ilişkin olduğundan, varlığın anlamına ilişkin sorunun da rastgele bir soru olmadığını, bu soruyu sorarken de belli bir varlık anlayışına sahip olmamız gerektiğini vurgulayan Heidegger’e göre, ““varlık nedir?” diye sorduğumuz noktada, ister istemez söz konusu “dir”e ilişkin belirli bir anlayış içinde bulunuruz, o “dir”in neyi imlediğini kavramsal açıdan henüz sabitleyemesek de” (Heidegger, 2006/2011:5). Bu anlamda Heidegger, her tür sorgulamada olduğu gibi varlığa ilişkin sorgulamanın da fenomenolojik bir tarzda yapıldığını belirtmektedir.

Heidegger’in “her sorgulama, bir şeyin sorgulaması” önermesiyle vurgu yapmak istediği şey, fenomenolojik sorgulama anlayışıdır. Çünkü fenomenolojiye göre, bilinç, bir şeyin bilinci olarak bilinçtir. Başka bir söylemle boş bir bilinç yoktur; bilinç her zaman yönelmişliktir. Aynı analogiyle, Heidegger’in sorgulaması da her zaman bir şeyin ne olduğu sorgulamasıdır. Böyle bir sorgulama da kendi içinde bazı önsel yönlendirmeye sahiptir. (Çüçen, 2012:41)

Varlığın anlamına yönelik soru sorma edimini, dünya üzerinde tarihsel bir varoluşa sahip olan insan varlığı, bu tarihselliğinin yüküyle ortaya koyabilmektedir. Dasein tarihsel bir varolandır; bir anlamlar ve anlamlandırmalar çokluğunun ortasında, tarihin belirli bir noktasında, orada'dır. Dolayısıyla Varlığın anlamına yönelik sorgulama, Dasein'ın zamansallığından bağımsız değildir. Dasein'ın tarihselliği varlığa dair öyle ya da böyle bir ön bilgiye sahip olması demektir. "Orada" bulunan bir varolan olarak Dasein, belirsiz de olsa önceden bir varlık anlayışına sahip olması bakımından, varlığı kendi varoluşundan hareketle ortaya koymaktadır. Böylece Dasein, Fundamental ontolojinin ya da temel ontolojinin kaynağıdır.

Kendini bir sebeple dünyada bulan Dasein, orada diğer varolanlar gibi bir varlığa sahip olsa da varoluşa (Eksistenz) sahip olması bakımından tüm varolanlardan ayrı bir yere sahiptir. "Varoluş tarzındaki Varolan, insandır." (Heidegger, 1949/2009:16) Varoluşa sahip olmak demek, belirlenmiş bir öze sahip olmak değil olduğunu aşabilen ve olmadığını olabilen bir tasarımsallığa sahip olmaktır. Gelecekteki bir sona doğru yürüyen Dasein, şimdi'sinde, geçmişinin yüküyle durmakta, geçmişinden ve şimdinden hareketle geleceğini tasarlamakta olan potansiyel bir varlık olarak ne ise o olarak açığa çıkan diğer varolanlardan ayrıcalıklı; üstün bir yere sahiptir. Dasein'ın diğer varolanlardan ilk üstünlüğü, ontik üstünlüktür. Dasein kendini kendisiyle ilişkilendirme olanağına sahip olarak kendini mesele edinebilmektir. Ama aynı zamanda o, diğer varolanların varlığını da sorun edinmekte ve anlamaya çalışmaktadır. "Heidegger için anlama (Verstehen), bilmenin bir biçimi değil, daha çok varoluşun temel belirlenimi ve taşıyıcısıdır." (Aşkın, 2008:96) Böylece Dasein anlaması aracılığıyla varoluşunu gerçekleştirme olanağını yakalamaktadır. Bu ise, Dasein'ın ontolojik üstünlüğüdür. Diğer varolanlardan üçüncü üstünlüğü ise, Dasein'ın anlamasında ve tarihselliğinde temellenen ontoloji öncesi (Vorontologisch) bir

varlık anlayışına sahip olması olan ontiko-ontolojik üstünlüktür. Örtük bir varlık anlayışına sahip olması bakımından ve varlığın anlamını sorgulama olanağına sahip bir varolan olarak Dasein, ontolojinin de temel kaynağı olmak durumundadır. Yani Heidegger'e göre Dasein'in varlığının varoluşsal-fenomenolojik çözümlenmesi (ki Heidegger buna Dasein analizi demektedir) her türlü varlık sorgulamasının zemindir.

Heidegger için varlığın anlamı, ancak varlığı sorun edinen bir varolan olarak insan varlığının çözümlenmesini gerektirmektedir. Dünyada Dasein varlık tarzında bulunan insan varlığı, kendisiyle arasına mesafe koyarak kendisini sorun edinebilmekte ve kendisini seçebilmektedir. Dasein, kendi varlık imkânlarının bilincinde olduğu ve bu imkanlar dahilinde kendisini seçtiği oranda kendi olmakta ve böylece Heidegger'in terminolojisiyle "otantik" bir varoluşa sahip olabilmektedir. Ancak, Dasein varoluşunu gerçekleştirirken yalnız değildir; içinde bulunduğu dünya, başkalarıyla paylaştığı dünyadır. Dolayısıyla hergünkü yapıp etmelerinde Dasein, varlık imkanlarının uzağına düşerek kamusal bir varlık haline gelmekte ve kendini anlama olanağından mahrum olmaktadır. İşte bu nedenden dolayı Heidegger, Dasein'in hem geçici varoluşunu açığa çıkaran hem de geçiciliğinin ölüm yönelimli gidişatının üstünü örterek, Dasein'a sahte bir evde olma duygusu veren gündelikliğine vurgu yapmaktadır.

I. 2. Dasein'in Ölüm-Yönelimli Varlığı ve Gündelikliği

Heidegger'e göre, Dasein'i egzistansiyel olarak belirleyen başkaları ile karşılaştığı "gündelik" varlığının analiz edilmesi gerekmektedir. Dasein, hergünlüğüne (Alltaglichkeit) ve başkaları arasına fırlatılmış olarak bulunur. Sıradan hergünlük içinde Dasein'in, başkalarıyla ve dünyayla ilişkisi içinde egemen olan ve onu Varlığın ve var olmanın anlamını sorgulamaktan alıkoyan sıradan ilgi ve uğraşları aynı zamanda onun, gündelik yaşamı içerisinde ölümü gizlediği anlamına da gelmektedir. Dayanaksız, boş

konuşma (Gerede), her şeyle ilgilenen ama hiçbir şeyi ciddiyetle ele almayan merak ve süregiden belirsizlik, Heidegger'in otantik yaşam olarak adlandırdığı insanın kendi varlığı ile hemhal olduğu yaşamın üzerini örtmektedir. Sıradanlığın bu belirtileri, aynı zamanda insan varoluşunun ölüm yönelimli varlığının görmezden gelindiğinin, ölümün korku kaynağı olan bir olguya dönüştürüldüğünün de göstergeleridir. Hergünkü yaşamın kendisi ölümden kaçıştır. Gündelik yaşamın tüm sıradan edimleri, farkında olarak ya da olmayarak ölümün gizlenmesidir.

Hergünkü Dasein'ın benliğine Heidegger, *herkes-benliği* (Man-selbst) demektedir. Herkes-benliği Dasein'ın hergünlüğü içinde onlardan biri olduğunu, herkesleştğini göstermektedir. “Böyle bir hep-beraber-olmaklık, kendi Dasein'ımı “başkaları”nın varlık minvali içinde tamamıyla halledip eritir...Biz de artık herkes gibi keyif alıp eğlenir oluruz. Herkes gibi sanat ve edebiyat okur, izler ve görüş beyan eder oluruz. Keza herkes gibi “büyük kalabalık”tan kendimizi çeker oluruz. Herkesin rezil dediğine biz de rezil diyor oluruz.” (Heidegger, 2006/2011:133-134) Hergünlüğü içinde Dasein'ın bu görüntüsü, onun düşmüşlüğüne karşılık gelmektedir. “Düşkünlük” Dasein'ın herkesin sıradan hergünlüğü içine emilerek kaybolduğunu ve bu sebeple de kendi varlık imkanlarına erişmenin uzağına düştüğünü belirtmektedir. Heidegger: “Hergünkü Dasein kim diye sorulduğunda cevap herkeştir” der. (Heidegger, 2006/2011:135) Hergünlük Dasein'dan çok Heidegger'in “Das Man” alanı olarak belirttiği “onlar”ın gündelik dünyasına karşılık gelmektedir. Sıradan hergünlükte “Ben kendine yabancılaşır ve bir *Man* olur. Almandada *Man*, hem 'biri'ni hem 'onlar'ı işaret eder” (Steiner, 2003:127) Dasein'ın sıradan hergünlüğü içinde onu otantik varoluşundan koparan gündelik edimlerini Heidegger, üç fenomen üzerinde görünür kılar: Boş konuşma (Gerede), merak ve belirsizlik.

Varlığın evinin dil olduğunu söyleyen Heidegger'e göre, Dasein'ın gündelik yaşamındaki başkalarıyla kurduğu ilişkide boş konuşmalara dalıp gitmesi onu Varlık hakkında konuşmaktan da uzaklaştırmaktadır. Amaçsız konuşma ya da gevezelik, üzerinde konuşulan şey ile sözün bağımlı birbirinden koparır.

Kendini-dile-getirme sırasında konuşulan dilde zaten bulunan vasatı anlaşılabilirlik yüzünden, muhabere edilen söz, sözü duyanın o sözün ne -hakkındalığı üzerine kendini asli bir anlayışsal varlığa katması gereksizdir anlaşılabilir. Anlaşılan şey, hakkında söz edilen varolanın aslında kendisi değil, sadece bizatihi konuşulan şeyin kendisidir. (Heidegger, 2006/2011:177)

Böylece sözün sahiciliği zeminsiz ve dayanaksız sözle, yerini söylenmiş olmaya bırakarak, hakkında konuşulana da üstü örtülür. Herkesin önceden tesis ettiği hergünkü dünyası içinde Dasein, kendini gevezelik ve dedikodu yapma biçiminde gösteren lakırdı nedeniyle ontolojik olarak kendi otantik varoluşundan uzaklaşsa da, lakırdı Heidegger'e göre Dasein'ın “en hergünkü ve inatçı 'realitesidir” (Heidegger, 2006/2011:180)

Dasein'ın kamusal varlığı içindeki bir diğer gündelik edimi olan merak da tıpkı boş konuşmada olduğu gibi Dasein'ı kendi hakikatinden uzaklaştırmaktadır. Bilmenin temeli olarak görülen merak, günlük yaşamın karmaşıklığında kendini derin düşünmeye açmaktan çok seyirle birlikte giden oyalanmalara bırakarak varlığı anlamının da önüne geçer.

Serbest kalan merak, öyle bir görme türüyle ilgilenir ki, amacı görüleni anlamak değil (yani onunla hemhal bir varlığa kavuşmak) değildir artık, zira burada amaç sadece görmektir. Yeni olanı arayıp bulmak, sonra da ondan yine başka yenilere sıçramaktır amaç... Dolayısıyla merak, en yakın olanda olup da kendine has bir *bulunmama* niteliğine sahiptir... *Bulunmama* içindeki merak, daimi bir imkan olan *oyalanma* ile ilgilenir... Merakın, varolanı hayranlıkla gözetlemek demek olan *thaumazein*'la hiçbir alakası yoktur bu yüzden. Hayran-olmaklık dolayısıyla anlaşılmanın katına varmak gibisinden bir derdi yoktur onun. Zira merak, öyle bir bilgi

sağlar ki, bu sadece bilmek için sağlanmış bir bilgiden ileriye gidemez. (Heidegger, 2006/2011:182).

“Merak hem her yerin, hem de hiçbir yerin sakinidir” diyen Heidegger, aslında Dasein'ın da sürekli kendinden koparak hem her yerde hem de hiçbir yerde olduğunu söylemektedir. Bu noktada Dasein, sıradan hergünlüğünün üçüncü bir biçimini sergilemektedir: Belirsizlik. Dünya içinde ve başka Dasein'larla olmaklığın rutin hergünlüğünde kendi varlık imkanlarının lakırdı ve merakla üstünü örten Dasein, artık kendini anlamanın uzağına düşerek belirsizleşmektedir. Başkalarının önceden belirlediği dünya, bir hakikat gibiymişçesine Dasein tarafından kabul edilerek, bu sözde hakikat onun hergünlük ilişkilerindeki konuşmalarının ve dünyayı anlamaya yönelik giriştiği meraklı edimlerinin ortasına yerleşerek, dünyaya ve Dasein'ın kendine ilişkin yorumlarını gölgelemektedir.

Dasein'ın “şuradalığının” eksistensiyal birer belirlenimi olan lakırdı, merak ve müphemiyet, Dasein'da mevcut-olan değil de aslında onun varlığını oluşturan tarzlar olduğunu belirten Heidegger, bu tarzların hergünlük varlığın temel türü olduğunu kabul ettiği düşkünlüğü ortaya çıkardığını belirtmektedir. (Heidegger, 2006/2011:185) “Sahih kendi-olma imkanından Dasein öncelikle hep düşmüş ve böylelikle “dünyaya” düşkün olmaktadır. “Dünyaya” düşkünlük; lakırtı, merak ve müphemiyet aracılığıyla hep-beraber-olmaklık içinde emilmiş olmak demektir.” (Heidegger, 2006/2011:185) Dünya-içinde-olmak Heidegger'in deyişiyle “ayartıcıdır” ve Dasein, dünyanın bu ayartıcılığına yatkın olarak herkesin uyum içindeki “kolay” ve güvenli yaşamının parçası olmak adına, önceden belirlenmiş bir yaşama, sürekli yer değiştiren bir merakla süre giden meşguliyetlere kendini teslim etmekte ve böylece varoluşsal anlamda teskin olmaktadır. “Herkesin dopdolu ve sahici “yaşamı”, Dasein'ı sözüm ona besleyip sevk ederken, aslında onu teskin

edici hale gelir. Böylece Dasein için her şey “tam yolunda”, bütün kapılar ardına kadar açık olur. Düşkün dünya-içinde-varolma kendi kendini ayartıcı olduğu kadar *teskin edicidir* de” (Heidegger, 2006/2011:187-188)

Dasein'ın gündelik yaşamındaki kamusal varlığı dahilinde sahip olduğu herkes benliği, Dasein'ı kendini anlama, kavrama, yakalama imkanından bizzat Dasein'ın dünya ve başkaları tarafından ayartılmaya müsait yapısı tarafından koparılmaktadır. Dolayısıyla da Heidegger'in varlığın anlamına götüren otantik yaşam olanağının üstü büsbütün örtülmektedir. Hergünlüğü içindeki otantik olmayan düşkün yaşantısı Dasein'ı kendi kendisine yabancılaştırmaktadır. Yabancılaşma kavramı Heidegger'in Dasein analizinde ontolojik bir anlama sahiptir ve Dasein'ın otantik olmayan yaşamının bir sonucu olarak Varlıktan uzaklaşmış olmayı işaret etmektedir. Dasein, hergünkü düşmüşlüğü içinde sahip olduğu biricik olanak olan anlamanın üstünü örterek, her tür kamusal anlayışı, kendi anlamlandırma faaliyetinin önüne koyarak, en gerçek imkanına ve böylece de kendine yabancılaşmaktadır.

Dasein daha en başında dünyaya fırlatılmış ve başkalarının arasına çekilmiş olması dolayısıyla otantik varoluşunun uzağında kalmaktadır. Bu sebeple düşkünlük Dasein'ın kendi varoluşunu gerçekleştirme yolunda kaçınılmaz bir uğrak olmaktadır. Düşkünlük, Dasein'ın bir gün kurtulacağı bir şey olmayıp bizzat onun dünya-içinde olmasından kaynaklıdır. “Dolayısıyla dünya-içinde-varolmanın *eksistensiye* bir hali, *düşkünlük* fenomeni sayesinde kendini belgeliyor olmaktadır” (Heidegger, 2006/2011:186-187). Düşkünlüğün getirdiği bu otantik olmayış durumu, Dasein'ın bizatihi dünya-içinde-varolmasının ya da diğer bir ifadeyle fırlatılmışlığının bir örneğidir Heidegger'e göre. Bu sebeple günün birinde insan varlığının bu düşkünlük durumundan kurtulacağını düşünmek,

düşkünlük fenomeninin ontolojik-eksistensiyal yapısını yanlış anlamak demek olacaktır (Heidegger, 2006/2011:186).

Sıradan hergünlüğünde Dasein her ne kadar Das Man alanında kaybolup, kendine yabancılaşsa da kendini tekrardan kurması hergünlük varlığından hareketle ortaya çıkacaktır. Çünkü “Düşkünlükte söz konusu olan, *dünya-içinde-varolma-imkanından* başka bir şey değildir -ama gayrisahihlik hali içinde” (Heidegger, 2006/2011:189). Bu sebeple Dasein'in ontolojik analizi onun vasati hergünlüğündeki “dünyaya düşkün” varlığından başlamak zorundadır.

Fakat Dasein'in vasati hergünlüğü, sırf bir “veçhe” olarak da görülmemelidir. Vasati hergünlükte ve hatta gayrisahihlik halinde de eksistensiyalitenin yapısı *apriori* olarak yatmaktadır. Onda da Dasein vasati hergünlük halinde varlıkla ilişkilenerken belirli bir tarzda kendi varlığını mesele ediyordur- *ondan kaçma* ve *onu unutma* halinde bile olsa. (Heidegger, 2006/2011: 46)

Heidegger için ne hergünlük ne de düşkünlük negatif bir anlama sahiptir. “Dasein'in günü-birlik-yaşamındaki düşüşü onun varoluşunu yok edemez. Hatta tam ters tepkiyle onu kendi olanakları peşine koşan ve proje geliştiren varlık yapar” (Çüçen, 2012:80). Düşkünlüğü “varoluşsal bir belirleyici” olarak nitelendiren Steiner: “Verfall 'Dasein'in kendindeki özsel bir ontolojik yapıyı' dışı vuran bir olumluluktur... Gayri-sahicilik ve 'onlarlık', 'söyle-n-me' ve *Neugier* var olmalı ki, böylece benini yitirdiğinin farkına varan *Dasein sahici varlığa dönmeye uğraşabilsin*” (Steiner, 2003:134) derken, Dasein'in oradaki varlığının bir sonucu olan düşüş fenomenini olumlamakta ve böylece varlığın anlamına giden yolda Dasein'in kaçınılmaz düşkünlüğünün onun için bir imkan olduğunu vurgulamaktadır.

Heidegger, Dasein'in sıradan hergünlüğündeki düşkün varlığı ile otantik yaşam arasında bir ilişki kurar. Otantiklik Heidegger'e göre, Dasein'in hep-benimkilik

karakterine sahip olan bir varolan olmasına dayanmaktadır. Kendi varlığının farkındalığına sahip olan Dasein, kendi varlığını kendine mesele edinebilmekte ve bu yönüyle de kendini seçme imkânına sahip olarak, kendini kazanabilmekte veya kaybedebilmektedir. Sıradan hergünlüğündeki başkalarıyla birlikteki kamusal varlığı, Dasein'ı bu imkanının uzağına düşürerek, otantik yaşam olanağını onun elinden almaktadır. Varlığın anlamını sorgulama imkanına sahip bir varolan olarak Dasein, otantik bir yaşam olanağını ele geçirmek zorundadır. Bu ise yine onun hergünlük yaşamındaki düşkün varlığından hareketle sağlanacaktır. Heidegger'in de belirttiği gibi otantik olmayış, Dasein'ın “daha düşük” bir varlık olduğunu anlatmamaktadır; tam tersine hergünlük yapıp etmelerinde Dasein, kendini en somut haliyle göstermektedir (Heidegger, 2006/2011:45). Böylece otantik bir yaşamın olanağı, hergünlüğün dışında bir yerlerde değil, tam tersine Dasein'ın gündelik yaşamındaki düşkün varlığında, onun ontolojik yapısını kurma imkânı olarak belirir.

Heidegger'e göre Dasein'ın otantik bir yaşam sürmesinin olanağı ölüme bir imkan olarak bakabilmektir.. Inwood'un da belirttiği gibi otantik Dasein ile otantik olmayan Dasein arasındaki en temel fark, otantik Dasein'ın kendini şimdiye, yakın geçmişe ve geleceğe tamamen kaptırmamış olmasıdır. Otantik Dasein önündeki ölüme ve arkasındaki doğuma hatta doğumun da ötesine tarihsel geçmişine bakmaktadır. (Inwood, 2000: 67). Heidegger'e göre, Inwood'un da belirttiği gibi Otantik Dasein, olaylarla örülü yakın geçmişinden ziyade Varlık anlayışının taşıyıcısı olan tarihselliğini anlamak için geçmişe; kendi varoluşunu bir bütün olarak kavramak için ise ölüme doğru olan geleceğine bakmalıdır. Dasein'ın anlamasında köklenen otantik oluş, Dasein'ın içine doğduğu tarihsel ve kültürel dünyadan bağımsız olmadığı gibi, şimdisini kurmasını sağlayan ölüm gibi bir sondan da bağımsız değildir. Her ne kadar Dasein ölüm bilincine sahip olsa da, bu farkındalık otantiklik için yeterli bir koşul değildir. Heidegger'e göre Dasein, ölümü

bütünlüğe erişme imkânı olarak gördükçe ve bu imkanı kendini öndeleme olanağıyla (olanaklarını şimdisine taşıması anlamında) yaşamına kattığı müddetçe otantik olabilecektir.

I.2.1. Ölüm ve Kendi-Oлма Olarak Dünya İçindelik

Heidegger'e göre Dasein'in en temel belirlenimi orada (dünyada) olmaktır. Heidegger'in iddiası bizim dünyaya fırlatılmış olduğumuzdur. Steiner'in de belirttiği gibi Heidegger'e göre dünya bizden önce de vardır ve bizden sonra da olacaktır (Steiner, 2003: 122). Buna göre Dasein fırlatılmış olduğu bir dünya içerisinde ölüme doğru varoluşunu sürdürmek zorundadır. Heidegger'in Dasein'in olgusalılığı (faktisite) olarak nitelendirdiği dünya içindeki varlığı, nedensiz bir dünya içine bırakılma ile yine nedensiz olan ölüm arasındaki varoluş olanaklarının açığa çıkmasına karşılık gelmektedir.

Dasein, dünya içinde (in der welt sein) olması bakımından aynı zamanda zamansal bir varlıktır. Dünya içinde olmak demek hem zamansal hem de ölümlü olmak demektir. Dasein' in temel varlık belirlenimlerinden biri onun, dünya içinde varlık olması ve "ölüme- doğru" yürümesidir. Heidegger'e göre dünyada olmak, dünya içerisindeki şeylerle ve başka Dasein'larla birlikte olmaktır. Dasein, "orada", şeylerle ve başka Dasein'larla birlikte kurduğu ilişkilerle kendi dünyasını oluşturur. Dünyayı kendi dünyası haline getirirken Dasein, nesnelere dönüşüme uğratar ve onları pratik ihtiyaçlarını karşılamak için kullanır.

Heidegger'e göre Dasein'in dünyasallığını kuran dünya ile karşılaşması, yönelimsel ve araçsal olmak üzere dünya ile iki karşılaşma tarzında gerçekleşir. Dasein ilgi (Besorge) odaklı bakışı ile önümüzde-hazır-Varlıklar (Vorhandensein) ve el-altında-olan-Varlıklarla (Zuhandensein) karşı karşıya gelir. Dasein'in dünyada karşılaştığı şeyler, Dasein için yalnızca bilgi nesnesi olarak kalmazlar. Dasein önünde hazır olan şeyleri el

altında nesnelere dönüştürür. Böylece, nesnelere kendi ihtiyaçları doğrultusunda kullanabileceği araçlar haline getirir. “Dasein'in uzamlılığı ve çevresiyle olan ilişkisi ancak onun varlıkları kullanıma-hazır-nesnelere olarak görmesine ve çevresine olan ilgisine veya kaygısına bağlıdır. Bu ilgi veya kaygı epistemolojik anlamda değil, aksine varoluşsal anlamdadır” (Çüçen, 2012:71). Dasein, şeylerle girdiği pratik ilişkiler sonucu kendi dünyasını kurar ve bu yolla dünyayı kendine ait bir dünyasallığa dönüştürür

Heidegger'e göre “Dünya, Dasein'in aşkınsallığına bağlı fenomenolojik yapısının oluşturmuş olduğu anlam ilişkilerinin (el-altında-olan (zu-handen-sein) şeylerle çalışmada yüz yüze gelmek suretiyle kurduğu ilişkilerin) bütünüdür” (Aşkın, 2010). Bu noktada dünya, dünyasallık adı ile Dasein'in bir varlık biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Heidegger, geleneksel ontolojinin dünyayı, Dasein'in dünya-içinde-varolma olduğunu ve dolayısıyla da dünyasallık fenomenini atlayarak doğaya indirgemişlerdir. Doğa, dünyasallıkla eşdeğer değildir, Heidegger'e göre. Dünyasallık, fenomenolojik ve eksistensiyel bir kavram olarak hermeneutik bir içerime sahiptir. Dünyasallık, Dasein'in varlık tarzı olarak esas itibarıyla dünya içindeki diğer varolanlara ilgi duyması ve onlarla ilişki içerisine girmesiyle anlam kazanmaktadır. Heidegger'e göre dünya, zorunlu bir birliklilik olup, Dasein'in şeylerle ve başkalarıyla kurduğu ilişkiler ağının zeminidir. “Heidegger'de “dünyasallık” (weltlichkeit) sıfatı yalnızca insan türüne aittir. Çünkü, özü itibarıyla dünyada olmanın farkındalığı yalnızca Dasein'a aittir.” (Aşkın, 2008:97-98)

Dünyaya ilişkin hermeneutik-fenomenolojik bir yaklaşıma sahip olan Heidegger'e göre, dünya ve Dasein arasındaki ilişkide dünya, ontik anlamda Dasein'a öncel olmakla birlikte ontolojik anlamda hergün içine doğduğumuz bir anlamlar ve ilişkiler ağı olarak hermeneutik bir içerime de sahiptir. Bu anlamlı ilişkiler ağı içerisinde Dasein, dünyada geleneğin oluşturmuş olduğu Varlık anlayışı belirleniminde fakat hep

“benimkilik” (Jemeinigkeit) karakterinde var olmaktadır. “Dasein'dan söz edildiğinde -söz konusu varolanın *hep-benimkilik*” niteliğine uygun olarak- her zaman *şahıs* zamirini de kullanmak zorundayız: “ben varım”, “sen varsın” gibi” (Heidegger, 2006/2011:45) Dasein'ın benimkilik karakteri onun her zaman kendi farkındalığına sahip bir varolan olarak kendini ve dünyayı “anlama” olanağına sahip olmasıyla ilişkilidir. Kendi varlığını anlama olanağı Dasein'a diğer varolanlara göre ontolojik bir üstünlük kazandırır. Böylece Dasein kendini kendisiyle ilişkilendirerek; olduğunu aşır, olmadığını olarak; kendini kazanıp kaybederek varoluşunu sürekli olarak gerçekleştirir. Bu varoluş sürecinde Dasein hiçbir zaman yalnız değildir.

Böylelikle Heidegger'de Dünya, Dasein'ı yalnızca şeylerle değil, başkalarıyla da sürekli karşı karşıya getirir. Bu karşılaşma ilkin *bir-şey-için-bakış*'la nesneye yönelen Dasein'ın “iş başında” olması sırasında gerçekleşir. Steiner'in de belirttiği gibi “Burada insanın bireyleşme sürecinin başlıca toplumsal ve ortaklaşacı-işlevsel karakterine dair Marksist model ile Heidegger arasında gerçek uyum noktaları vardır” (Steiner, 2013:126). Kırkoğlu'na göre ise, Heidegger'de Mitsein kavramı Dasein'lar arası bir çatışmayı değil bir işbirliğini ve dayanışmayı içerir (Kırkoğlu, 2013: 32). Heidegger'e göre birlikte-olma (Mitsein) başkalarının mevcut olmadığı, yani Dasein'ın yalnız başına olduğu durumlarda da onu egzistansiyel olarak belirlemektedir. Çünkü Dasein, başkalarıyla karşılaşma varlık tarzına sahip toplumsal bir varoluş olarak dünyaya serbest bırakılmıştır.

Bu nedenle Dasein'ın dünyası birlikte-dünyadır. Dünya-içinde-var-olmak demek, başkalarıyla birlikte-olmak demektir. Heidegger'in de belirttiği gibi “Onların dünya-içindeki bizatihi-varlığına birlikte-Dasein denir” (Heidegger, 2006/2011:124). Dasein'ın başkalarıyla karşılaşması çevreleyen dünyasındaki nesnelere karşılaşmasından farklı bir tarzdadır. Çünkü bu varolanın varlık tarzı el-altında-olan cinsinden değildir; bu

varolan Dasein'dır. “Söz konusu varolan ilgilenilen olmayıp, itina-göstermeklik içinde yer alır” (Heidegger, 2006/2011:127). Dasein'ın başka Daseinlarla ilişki kurma tarzını Heidegger, itina göstermeklik (Fürsorge) olarak adlandırır. Dasein'ın başkalarına olan bu itina göstermekliği ya başkalarının kendi varoluşlarına ilişkin ilgilerini veya ihtimam göstermekliklerini (Sorge) daha sonra devretmek üzere Dasein'ın kendi üzerine almasına ya da başkasının ihtimam göstermekliğini tamamen onun elinden almasına olanak sağlar. Heidegger, bu durumun genel olarak el-altında-olanla ilgilenme sırasında ortaya çıktığını belirtmektedir. Fakat itina göstermeklik her zaman başka olan açısından negatif bir anlama sahip değildir, aynı zamanda özgürleştirici de olmaktadır. Burada Heidegger, ortak edimler sırasındaki diğer Dasein'larla bağlaşmanın, Dasein açısından kendi varoluşunu yeniden ele geçirme olanağından bahsetmektedir. (Heidegger, 2006/2011:129). Günlük edimleri sırasında başkalarıyla kurduğu ilişkiler Dasein'ın hem birlikte-dünyasındaki başkalarını hem de kendine yönelerek kendini tanımasını ve böylece sahih varlığını araştırma olanağını ele geçirmesini sağlamaktadır.

Dasein, başkalarıyla ilişkisinde kendini tanıma olanağına sahip olsa da, çoğu zaman başkalarıyla paylaştığı hergünkü sıradan dünyası, onun otantik varoluş olanağını elinden almaktadır. Böylece Dasein otantik varoluşu açısından en temel imkanı olan ölüme karşı tutumunu, ölüm üzerine düşünmekten kaçınmayı öğütleyen ve ölümlü belirsiz bir başa gelme olayı olarak gören başkalarının bakış açısına göre belirleyerek bütün olma olanağını kaybetmektedir. Varoluş yapısı gereği hep “henüz tamamlanmamışlık” olarak yaşayan Dasein'ın kendi kendisiyle bir olmasının ve kendi varoluşuna uygun olarak otantik bir hayat sürmesinin olanağı olan ölüm, ancak gündelik yaşamında başkalarının ölümüyle sarsılan ve kendi varoluşu için kaygı duyan otantik Dasein'a bütün olma imkanı vermektedir.

I. 2. 2. Dünya İçindeliğin Ontolojik Anlamı Olarak Kaygı ve Kaygının Ontolojik Anlamı Olarak Ölüm ve Zaman

Heidegger, ölüm fenomenini kaygı (Angst) kavramından yola çıkarak açıklamaktadır. Dasein'in dünyadaki varlık olması demek, ölüm yönelimli varlık (Sein zum tode) olması demektir. Başından beri en bilinir ve kesin olan dünyada olmaktır. Dasein, dünyada olduğunun bilincinde olan bir farkındalığa sahiptir. Ancak Dasein'in neden dünyada olduğunun cevabı bir "hiç"tir, bir nedenden ötürü dünyadayızdır. İkinci kesin olan ise, sonluluğumuz ve "orada" ölüme terkedilmişliğimizdir. Heidegger, "*Metafizik Nedir?*" adlı eserinde, yalnızca insan varlığının varlık tarzı olan varoluşu, en uç olan ölüme katlanan kaygı olarak ifade etmektedir (Heidegger, 1949/2009:16). Kendini orada ölüme doğru fırlatılmış olarak bulan Dasein'in en temel ruh durumu kaygıdır. Kaygı kavramını varoluşsal olarak ele alan Heidegger'e göre, kaygı Dasein'in varoluşunu gerçekleştirmesindeki en temel dayanağı ölüm yönelimli varoluşuna ilişkin farkındalığıdır. Çünkü ölüm, Dasein'in iradesini aşan bir son olarak Dasein'in hem kendi varlığıyla hem de bütününde varlığın kendisiyle kurulan ilişkinin düzenlenmesinde merkezi bir öneme sahiptir. Dasein'in otantik varoluşuna karşılık gelen ölümün farkında olma ve ona katlanma, Dasein'in ölüm yönelimli varoluşunun üstünü gündelik uğraşları ile örtmesini değil tam tersine ölüm kaygısıyla yüzleşip üstesinden gelmesini gerektirir. Bu nedenle Heidegger'e göre, Dasein otantik varoluşuna en temel ruh durumu olan kaygı aracılığıyla ulaşır. Heidegger, Dasein'in temel varlık tarzının kaygı olduğuna ilişkin iddiasını Antik Yunan Mitolojisinde geçen bir söylenceye sırtını dayayarak temellendirir.

Bir keresinde 'Cura' bir ırmağı geçerken killi bir toprak gördü: düşündü taşındı, ondan bir parça aldı ve şekillendirmeye başladı. Yarattığı şey üzerine tefekkür edip duruken, Jüpiter yanaştı ona. 'Cura', Jüpiter'e rica ederek şekillendirdiği kil parçasına ruh katmasını diledi. Jüpiter bunu seve seve yaptı. Fakat yarattıkları bu şeye 'Cura', kendi adını vermek isteyince Jüpiter bunu yasakladı ve ona Jüpiter adının verilmesini istedi. 'Cura' ile Jüpiter hangi adı vereceklerinin

münakaşasını yaparken Toprak (Tellus) da dikeldi ve yaratılan bu şeye kendi adının verilmesi gerektiğini arzuladı, çünkü ona kendi bedeninden bir parça sunmuştu. Münakaşacılar kendilerine hakem olarak Satürn'ü seçtiler. Ve Satürn adil görünen şu hükmü verdi: 'Sen Jüpiter, ona ruhunu verdiğinden, o öldüğünde ruhuna; sen Toprak, bedenini hediye ettiğinden, onun bedenine sahip olacaksın. Fakat bu yaratığı ilk önce 'Cura' şekillendirdiği için, yaşamaya devam ettiği müddetçe 'ihtimam göstermeklik' onun sahibi olsun. Fakat onun adıyla ilgili münakaşa ettiğinizden, bundan böyle onun adı 'homo' olsun, çünkü o, 'humus'tan (topraktan) yapıldı. (Heidegger, 2006/2011:210)

Bu eski söylenceye göre topraktan yapılan insan, yaşamı sona erinceye kadar kaygı varlığı olarak yaşamaya yazgılıdır. Ölümü varoluşsal açıdan çözümleyen Heidegger'e göre, Dasein'a doğar doğmaz sahip olan ölüm, onun yaşamı boyunca taşımaya ve katlanmaya zorunlu olarak sahip olduğu bir yükür. Sonlu varoluşunu ertelemeye ve ortadan kaldırmaya yönelik hiçbir dayanağı olmayan Dasein, bu nedenle özünde bir kaygı varlığıdır. Heidegger'in de belirttiği gibi " "Dünya-içinde varolma"nın varlıksal kalıbı 'kaygı'dır." (Heidegger, 2006/2011:210).

Bizatili dünya içinde olmanın kendisi, hergünlük içine emilmişliğin ve düşmüşlüğün asıl sebebidir. Dasein'ın hergünlük yaşamında başkalarıyla kurduğu ilişkiler, onun kendi kendisiyle kurduğu ilişkide de belirleyici bir hal alarak, Dasein'ın benliğini herkes-benliği şeklinde dönüşüme uğratıp, onu kendisinin dolayısıyla da otantik bir yaşamın uzağına düşürmektedir. "Dasein'ın hem herkes içinde hem de ilgilenilen "dünyada" massoluşu, onun sahih kendi-gibi-varolabilme imkânı olarak kendinden *kaçışı* gibisinden bir şeyi açığa çıkarmaktadır." (Heidegger, 2006/2011:195) Heidegger'in "düşkün kaçış" olarak nitelendirdiği bu kendinden uzaklaşma durumu aslında dünya içindeki varolanlardan kaçmak olarak değil tam tersine onlar içinde kaybolmak şeklinde anlaşılmalıdır. Her ne kadar Dasein, hergünlüğündeki ilgilenimleriyle ya da lakırdı, ilgisiz merak ve belirsizlikle otantik yaşamının üzerini örtüyor, ondan kaçıyor ve bu

kaçışın nedenini kavrayamıyor olsa da, Heidegger'e göre bu kaçışın kendisi aslında Dasein'ın gündelik edimlerine sinsice eşlik eden sonlu varoluşunun farkındalığıdır. “Tam da kendinden kaçış yüzünden Dasein kendi peşine düşer.” (Heidegger, 2006/2011:195). Hergünkülüğünde Dasein, ölümün kesinliğinin fakat ne zaman gerçekleşeceğine ilişkin belirsizliğin farkındadır. Ölüme ilişkin bu farkındalığa eşlik eden kaygıdan kaçış, ölümün geleceğe devredilmesi suretiyle gerçekleştirilir.

Heidegger tarafından düşkün kaçış olarak nitelendirilen bu durum Dasein'ın, otantik olmayan varoluş tarzının kendisine karşılık gelir. otantik olmayan varoluş tarzı ile olan ayrımında otantik yani sahici (eigentlich) varoluş tarzı ise, Dasein'ın sıradan hergünkülüğünde onu çevreleyen ve belirleyen el altında olanlara ve başkalarına yüz çevirmesiyle gerçekleşebilecek bir yaşamdır. Düşmüşlüğe yüz çevirip Varlığa yüzünü dönme, Heidegger'e göre kendi ölümünün bilincinde olan ve kendi ölümü üzerine düşünebilen Dasein'ın ölümün yaratmış olduğu kaygı ile karşılaşması ile gerçekleşir. Şu halde, Heidegger için kaygı, otantik varoluşun gerçekleştirilmesinin zeminini oluşturan farkındalığın olmazsa olmaz koşuludur.

Heidegger'de kaygı varlığı olmak özünde ölüme yazgılı bir varlık olarak dünyada varlık olmasının sonucudur. Bu nedenle Heidegger'e göre kaygısında Dasein ölüme ilişkin farkındalığıyla karşı karşıya gelir. Kaygının en temel belirlenimi hiç'i açığa çıkarmasıdır. Çünkü ölüm kaygısına eşlik eden ruh durumlarında Dasein, varoluşsal olarak hiç ile karşılaşır. Bu bağlamda ölüm, bir yandan Dasein'ın varoluşsal olma olanaklarını sınırlarken diğer yandan Dasein'ın yaşamının tümlüğünün ontolojik açıdan önemini açığa çıkarır. Ölüm, Dasein'a her an kendi geçici varlığını hatırlatan, böylelikle de kendi varlığıyla kendisini ilişkilendirmesine yardımcı olarak varoluşu açığa çıkaran bir fenomendir. Bu noktada ölüm, ölüm kaygısından başka bir şey değildir. Çünkü ölüm,

Dasein'ın temel bir varlık belirlenimi olarak hiçbir zaman ontik olarak ortadan kaldırılamadığı gibi bir başkasına da devredilemez. Öyleyse Heidegger'de ölüm yönelimli bir varlık olmak bir kaygı varlığı olmak; bir kaygı varlığı olmak ise, bizatihi dünya içinde varolmaktır. Böylece Dasein, sonluluğa yazgılı bir kaygı varlığı olarak “orada” bulunur.

Bu noktada Heidegger, sıkça korku, acı ve şüphe kavramlarıyla karıştırılan kaygı kavramını varoluşsal açıdan analiz etmek için özellikle korku kavramıyla karşılaştırır. Heidegger'in amacı birbirleri yerine konan kaygı ve korku kavramlarının arasındaki farklılığı ortaya koyarak, kaygının Dasein'ın kendisi olmasında yani hergünlüğünün inotantik varoluş tarzında kendisini kaybetmeyip, otantik varoluş tarzını ortaya çıkarmasında oynadığı rolü açıklamaya çalışır. Heidegger, korku ve kaygı kavramlarını Kierkegaard'dan almıştır.

Korku ve kaygı arasındaki ayrımında, korkunun bir nedeni vardır ve bu neden dünya içinde tehditkar bir şey, bir nesne, varolan olarak bulunur. Oysa kaygının bir nesnesi yoktur; kaygı “bir şeyden” kaynaklanmaz. Heidegger kaygının nedenini, Dasein'ın en temel niteliği olan dünya-içinde-varolması olarak açıklar (Heidegger, 2006/2011:197) Dünya içinde varolan şeyler kaygıya sebebiyet vermezler, varolanlar ancak tehditkar ve korku verici olabilirler. Kaygının kaynağında ise bir belirsizlik vardır. İç sıkıcı bu kaygı halinde Dasein, neden bu bulunuş içinde olduğunu bilmez. Gündelik kamusal yaşantısında Dasein kendini Das man alanında evinde hissederken, kaygı anlarında yersiz yurtsuz ve tekinsiz (unheimlich) hisseder; hergünlükte süregiden sükûnet yerini iç sıkıntısına bırakır.

Heidegger kaygıyı, günlük yaşamda; günlük edimler ve ilişkiler içerisinde oluşan kaygı ve varoluş ya da bırakılmışlık karşısında duyulan kaygı olmak üzere iki şekilde ele almaktadır. (Bozkurt, 2003:135). Günlük yaşamda kaygı (Sorge), Dasein'ın

yönelimselliğinde, nesnelere ya da başkalarıyla karşılaşmasının sonucu olan ilgilenmelerinde açığa çıkmaktadır. Dasein bir şeye yönelmek üzere varolandır. Şeylere ilgi duyan bakış ve onları dönüştürmeye yönelik girişilen her eylem ile Dasein'in başkalarıyla kurduğu tüm ilişkileri kaygının ifadeleridir. Dasein'in dünya içindeki en temel bulunuşu kaygı olduğu için dünyadaki şeylere karşı ilgi (Besorge) duyarak ve başkalarını da gözeterek (Fürsorge), dünyaya dahil olur (Johnson, 2013:44). Öte yandan Dasein, dünyada bir ruh hali içinde bulunmaktadır ve ruh halleri sıklıkla değişkenlik gösterir. Gündelik edimler ve ilgilenmeler sırasında Dasein'in ruh hali memnuniyetsizliğe ve keyifsizliğe yön çevirebilmekte ve şuradalığın varlığı kendini bir yük gibi gösterebilmektedir. Nedeni bilinmeyen bu keyifsizlik hali içinde Dasein, bu durumu bir "varoluş kaygısı"na (Angst) dönüştürerek otantik bir yaşam olanağını ele geçirmek yerine, bu olanağı ıskalayarak kendini keyif verici lakırdı ve ilgilenmelere verebilmekte ve düşkünlük olarak adlandırılan "dünyaya teslim olma" haline dönüştürebilmektedir.

"Kaygının ikinci türünde, genel olarak, ahlakla ilgili sorunlar, vicdan ve ölümün görüntüleri ortaya çıkar" (Bozkurt, 2003: 135). Bu noktada kaygı (Angst), Dasein'i düşkünlüğünden kurtaran ve kendi varoluşunu gerçekleştirebileceği otantik bir hayatın temelini oluşturan bir ruh halidir; Dasein'in ekstatik özünü aktif hale getirmesinin de koşuludur. Kaygı halinde Dasein, tekinsizlik halinde, hiçbir yerdedir; kendini evinde hissetmez. "Kaygı içindeyken çevreleyen-dünyasal el-altında-olanlar, hatta dünya içindeki varolanların tamamı garpeder. Artık "dünya" hiçbir şey sunamaz olur, aynı şekilde başkalarının birlikte-Dasein'ları da. Böylece kaygı, Dasein'in kendini düşkün biçimde "dünyadan" ve umumi tefsir manzumesinden hareketle anlayabilme imkanını onun elinden alır" (Heidegger, 2006/2011:198) Dasein'in dünyası, anlam vermeler dünyasıdır; kaygı

anında ise tüm anlamlar, anlamını yitirir. Böylece Dasein, anlamlandırdığı dünyasından kopar ve günlük edimlerini bir tarafa bırakır.

Heidegger, Dasein'in raydan çıkmasına benzettiği kaygı zamanlarındaki durumunu hiç (nicht) ile yüzyüze gelinen durum olarak tanımlamaktadır. Heidegger, "Korku, hiçi açığa çıkarır" der (Heidegger, 1949/2009:35). Dasein esasen hiçliğin (Nichtsein) ortasına bırakılmıştır; ancak kendini varolanlarla meşgul ettiği sürece, hiçe yüz çevirmiş olur. Yalnızca kaygı durumlarında Dasein, hiçi tecrübe etmektedir. Hiçin içine bırakılmış olmak ya da bir "hiç varlığı" olmak demek, var-olmak demektir. "Varolmak, burada bulunmak (existieren), sözcük anlamında "existere", yani "dışarıda bırakılmış olmak", "kendi dışına konulmak", "fırlamak", anlamına gelir. Peki neden fırlamak? "Hiç"ten (ex nihilo)" (Bozkurt, 2003: 136).

Kaygı tarafından açığa çıkan hiç, insanın insan olmasının olanaklı zeminedir. Kaygı kavramının anlam içeriğini Dasein'in "kendini öndeleme" ve "dünya-içinde karşılaşılan varolanların beraberinde olma" özelliğinden hareketle dolduran Heidegger, Dasein'in kendisini mevzu eden, anlamaya çalışan ve bu sayede de kendi önünde duran varlığı ile birlikte dünyasındaki varolanlara karşı ilgisinin ya da gözetici bakışının birliğini de kaygı kavramı ile kurmaktadır.

Kaygı sayesinde Dasein, kendinden uzaklaşır ve böylece de kendine yaklaşmanın olanağını ele geçirir. Zaman kavramını, insan varlığının anlamını kavramada temellendirerek Heidegger, zamana özgün bir açılım kazandırmıştır. Heidegger zamanı, zamansallık (zeitlichkeit) olarak ele alır. Zaman kendi başına bir varolan değildir. Zaman, zamanda geçip giden, bir sonu olan varolanın zamansallığına karşılık gelmektedir; dünya-içinde-olmak zamansal olmaktır. Kendi varlığında varlığı sorun edinen Dasein zamansal bir varolandır. Zamansallık, insan egzistansının kendi anlamını kavramaya

yönelik girişimlerinin bütünü ölüm gibi bir sona doğru ilerlediğinin bilincinde olmasıdır. Ölüm, Dasein'in zamansallığının anlaşılmasını sağlar. Zamanı varlığın anlaşılmasının ufku olarak gören Heidegger'e göre bu ufuk, Dasein'a ölüme doğru yol aldığını ve dünya içindeki varoluşunun geçici olduğunu göstererek, kendi yaşamını otantik kılma olanağını ele geçirmesini sağlar.

Zaman, Dasein'in varlığının "dünyaya fırlatılmış olması" ile "ölüme-doğru-oluş" arasındaki içsel ilişkiye bağlıdır. Fırlatılmış bir tasarı varlığı olarak Dasein, 'şimdi'de, geçmişinden hareketle geleceğini tasarlama olanağına sahiptir. Geçmiş, şimdi ve gelecek Dasein'in kendi varlığında bir araya gelir. Çüçen'in de belirttiği gibi zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olan bu üç tarzı Dasein'in ontolojik karakterleri olan olgusalılık (facticity), düşüş (fallen) ve varoluşa (existence) karşılık gelmektedir. (Çüçen, 2012:122). Olgusalılık, Dasein'in kendisini dünya içinde fırlatılmış bir varlık olarak bulmasına dayanan geçmiş zamana tekabül eder. Düşüş, Dasein'in dünya-içinde-varolanlarla birlikteki şimdi varlığına ve son olarak varoluş ise Dasein'in kendi varlığını anlayan yapısındaki proje varlığı olmasına dayanan gelecek zamana karşılık gelmektedir. Gelecek zaman, ölüme-doğru-olmayı imlemektedir. Dasein'in otantik varoluşunu gerçekleştirme olanağını sağladığından, zamanın üç boyutu arasındaki en önemli olanı gelecektir. Gelecek bağrında ölümü taşımaktadır ve Dasein ölüme-doğru zamansallaşarak var olur.

Heidegger'e göre bizim zamansaldır dediğimiz şey, zamanda olan ve zaman tarafından belirlenen şeydir. "Her şeyin kendi zamanı vardır" diyen Heidegger, varolan her şeyin zaman içinde olduğunu ve geçici olduğunu söylemektedir. (Heidegger, 1972/2002). Böylece varolanların zaman içinde ve sonlu olmak bakımından zamansal olduğunu ifade etmektedir. Zaman, ölüm yönelimli ve geçiciliğinin bilincinde olan Dasein tarafından zamansallaştırılarak varolmaktadır. Zamansallık Dasein'in dünya içindeki sonlu ve geçici

varlığına karşılık gelmektedir. Çünkü Heidegger'e göre "zaman ve zamansallık, zaman içerisinde geçici olmak ve ölümlü olmak anlamına gelir" (Heidegger, 1972/2002). Dünya içinde varolmak bakımından Dasein ölüme yazgılı bir varlıktır. Dasein'in ölüm yönelimli varlığı onun zamansal olmasında temeli olmaktadır.

I. 3. Ölüm Kavramının Egzistansiyel Analizi

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmı, Heidegger'in ölüm kavramını ele alışını anlamaya yönelik bir giriş niteliğindedir. Varlık sorusunu kendi varlığında yük edinen insan varlığı olarak Dasein'in analizinde ilk ortaya çıkan onun dünya-içinde oluşuydu. Dasein'in oradaki varlığı ise, diğer varolanlarla bir ilişkiler yumağı olarak Dasein'in dünyasallığına karşılık gelmekteydi. Dasein çevresindeki varolanlara ve başkalarının Dasein'lerine karşı yönelen ilgilenici bakışıyla kendi dünyasallığını kaygı temelinde oluşturuyordu. Kaygının, Dasein'in orada olmasında temellenen en özsel ruh hali olarak hem gündelik yaşamındaki tüm ilişki ve edimlerinin hem de kendi varoluşunu otantik olarak kurabilmesinin olanağı olduğu ortaya çıkmıştı. Kaygının ontolojik temelini ise, zaman olduğu görülmüştü. Zaman, kendi ölümünü öngören Dasein'in geçiciliğini imleyen zamansallığına karşılık gelmekteydi. Dasein dünya-içinde-varolan olduğu için sonlu, sonlu olduğu içinse zamansaldı.

Heidegger'in dünyada Dasein tarzında bulunan insan varlığının sonu olarak ölüme verdiği anlam egzistansiyel, fenomenolojik ve ontolojiktir. Dasein'in zamansallığının temelinde duran onun ölümlü doğasıdır. İnsanın ölümü, bir meyvenin olgunlaşıp düşmesi, bir ağacın kesilmesi gibi bir şey değildir. Ölüm, zamanın herhangi bir yerinde cereyan eden biyolojik yaşamın son bulması olayı da değildir. Ölümle ilgili Heidegger'in asıl vurgusu ölüme-yönelik-varlık (Sein zum Tode) olarak Dasein'in, ölüm aracılığıyla kendi yaşamına anlam katabilme olanağını elde edebilecek olmasıdır. Bu

sebeple Heidegger ölümüne en uçtaki “imkan” gözüyle bakmaktadır. Buradaki imkan hayatın yeniden kurulması imkanıdır ve asıl soru, ölümün yaşam için ne ifade ettiği sorusudur. Dasein dünyaya ölümüne-doğru fırlatılmıştır. Ölüm zamanın bir yerinde duran ve Dasein’ın ona yaklaştığı bir şey değil, yaşamın her anında beliren ve her an’ı yaşanan son an olmaya dönüştürebilecek bir imkandır. Böylece ölüm, yaşamı Dasein’a ait yapar. Ölüm ve varoluşsal-otantik yaşam arasındaki ilişki bu şekilde ortaya çıkmaktadır.

Heidegger, Dasein’ın yapısal olarak bütünlüğünü ortaya çıkarmak için Dasein’ın ölüm yönelimli varlığını ele almaktadır. Varoluş her zaman bireysel olmak durumundadır. Herkes, kendi yaşamının kurucusudur. Başkaları her ne kadar insan varoluşunun yönünü tayin ediyorsa da, inotantikliğe karşılık gelen bu duruma Dasein’ın karşı koyma olanağı vardır. Kendi yaşamının kurucusu olan Dasein, kamusalığın onu belirlemediği sürece varlık-oluşsal bir varlık, otantik bir varlık olur. Ölüm, bu anlamda Dasein’ın yaşamını kurmasında ve onu otantik olarak belirlemesinde kilit kavramlardan biridir.

Nasıl ki yaşam bireyselse, ölüm de bireyseldir. Dasein, gündelik hayatında ölümü başkalarının ölümü şeklinde tecrübe eden; kendi hayatının da bir gün “onlarınki” gibi sona ereceğini anlayan bir varlıktır. Dasein, dünyadaki geçiciliğinin farkındadır. Hergünkü sıradan yaşamında Dasein, her ne kadar ölümü görmezden gelip, “nasıl olsa herkes ölecek ama şimdi değil” düşüncesiyle ölümü kaçınılacak bir olgusalığa dönüştürmeye çalışsa da kimi zaman en yakınındakinin ölümüyle sarsılır. Her ne kadar başkasının ölümü Dasein için gerçek bir ölüm deneyimi olmasa da, Camus’nün betimleyişiyle tüm dekorların bir anda yıkıldığı bu anlarda Dasein’ın ruh durumu kaygı olarak belirir. Kaygı Dasein’ı hergünlük içindeki düşkün varlığından kopararak, kendi üzerine düşünmesini sağlar ve böylece de otantik bir hayatın kapısını aralar.

Ne zaman ki Dasein ölümü bir olay ya da herkesin başına gelecek bir son olarak değil de bir imkan olarak kavrar ve yaşamını onunla birlikte şekillendirmeyi öğrenirse, o zaman ölüm kaçınılacak ve korkulacak bir son olmaktan öte, yaşamı anlamlı kılacak bir imkan olarak belirecektir.

Flynn'in de belirttiği gibi, zamanda bir daha aynı noktada bulunamayacağımızı fark ettiğimiz zaman, varolmanın ne anlama geldiğiyle ilgili bir anlayış geliştirebiliriz (Flynn, 2006:75). Dasein, dünyada geçici olduğunun bilincinde olarak yaşasa da ölüme ilişkin otantik bir kavrayış geliştirmekten kaçındığı için kendi varoluşunu anlayamamakta ve hep düşkün varoluş biçiminde yaşamaktadır. Oysa var olmanın ne anlama geldiği sorusu ancak Dasein'in kendi ölümünü düşünmesiyle cevap bulacaktır. "Burada 'var olmamak ne anlama gelir?' sorusu bizi dolaylı bir biçimde 'var olmanın anlamına' götürecek bir ipucunu vermektedir. Çünkü 'var olmanın anlamına' ilişkin bir kavrayış, aynı zamanda zorunlu bir şekilde 'var olmamanın anlamına' ilişkin bir kavrayışa da ihtiyaç duymaktadır" (Esenyel, 2012:44). Var olmama kaygısıyla kendi varoluşunu harekete geçiren Dasein kendini ve yaşamını anlama imkanı bularak, otantik bir hayat olanağını da ele geçirmektedir.

I. 3. 1. Bir Bütün Olarak Dasein'in Kavranılma Olanığı Olarak Ölümün Temellendirilmesi

Heidegger'e göre ölüm kavramı varoluşsal ilgilere açığa çıkmaktadır. Bu nedenle Heidegger, otantiklik, tümlük ve zamansallık arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır. Dasein kendini önceleyen, varoluşsal bir varlık olarak tamamlanmamıştır. Söz konusu tamamlanmama onun ekstatik varoluş tarzına karşılık gelmektedir. Heidegger, Dasein'in tamamlanmamış yapısını şu şekilde dile getirir: "eğer varoluş, Dasein'in varlığını belirliyorsa ve onun özü varlık imkanıyla birlikte tesis ediliyorsa, o zaman Dasein,

varolduğu müddetçe, hep *henüz daha var olmamış* olarak varolmalıdır.” (Heidegger: 2006/2011:247) Heidegger’in, Dasein’ı varoluşsal bir varlık olarak ortaya koyması, Dasein’ın bütün olarak kavranılma olanağından bizi mahrum etmektedir. Bu ise, Dasein’ın egzistansiyel analizinin asli olmadığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle yapılması gereken Dasein’ı “otantiklik” ve “bütünlük” içinde ortaya çıkarmaktır. Çünkü Dasein’ın tamamlanmamış yapısının altında yatan neden, onun inotantikliğidir. “Sahih varlık imkanının egzistansiyel yapısı varoluş idesinin içine dahil edilmedikçe, egzistansiyel bir yoruma rehberlik eden ön-görünün asli olmaklığı noksan kalacaktır.” (Heidegger, 2006/2011:247) Ölüm ile otantiklik arasındaki ilişki ayrı bir bölümde ele alınacaktır.

Bizi otantik ölüm kavramına götürecek olan Dasein’ın bütün-olma imkanını ortaya çıkarmak için Heidegger, şu argümantasyon zincirini kullanır:

“Dasein, varolduğu müddetçe, onda hep bir şeyler noksandır; o, şunu veya bunu olabilmektedir ve olmaktadır da.”

“Söz konusu noksanlığa, bizatihi “sonun” kendisi de aittir.”

“Dünya-içinde-varolmanın “sonu” ölümdür.”

“Varlık imkanına ya da varoluşa ait olan bu son, Dasein’ın olası bütünlüğünü hep tehdit eder ve belirler.” (Heidegger, 2006/2011:248)

Şu halde Heidegger’e göre, Dasein’ın bütün oluş imkanını belirleyen ölüm kavramının egzistansiyel analizinin ortaya konulması gerekmektedir. Heidegger için buradaki asıl soru Dasein’ın otantik bir biçimde bütün olarak varolup olamayacağı sorusudur.

Bu noktada ölüm kavramı Dasein’ın kendi bütünlüğünü kavrayabilmesinin olanağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dasein ancak ölüm aracılığıyla yapısal olarak tamamlanmamışlığını bütünlüğe çevirebilir. Fakat bu olanak öyle bir olanaktır ki Dasein

ona ulaştığı anda artık dünyada olmayacaktır. Olanaksızlığın olanağı tam da budur. “Dasein kendi varlığı bakımından artık hiçbir şeyin noksan olmadığı bir “varoluşa” kavuştuğu anda artık-şurada-var-olmamakla eş hale gelmiş olur. Varlık noksanlığının ortadan kaldırılması, Dasein’in varlığının yok-oluşu anlamına gelmektedir” (Heidegger, 2006/2011:251). Böylece Dasein hiçbir zaman tam olarak bütünlüğe erişemeyecek, tamamlanmamış yapısı da hep eksik kalacaktır. Çünkü Dasein, bütünlüğe eriştiği anda dünya içinde bir varlık da olmayacaktır. Dasein’ı bir bütün olarak belirleyemeyişimizin sebebi bilgi yetimizin eksikliğinden değil, Dasein’in varlığının yapısından ileri gelmektedir Heidegger’e göre. Dasein’in bütün oluşunun önündeki engel ek-statik yapısından kaynaklanmaktadır.

Kendini mevzu etme ve kendini anlama olanağına sahip olması bakımından Dasein, diğer varolanlar arasında özel bir yere sahiptir. Dasein’in kendini kendisine sorun edinen, tasarı varlığını Heidegger, Dasein’in *kendini-öncelemesi* olarak adlandırmaktaydı. Dasein’in varoluşunun özsel olarak olgusallığında belirlendiğini ifade eden Heidegger’e göre Dasein, dünya-içinde-zaten-varolarak kendini ve yaşamını anlamlandırırken hep kendi önünde ve ilerisinde durmaktadır. Varoluşa karşılık gelen kendini-önceleme, dünyaya kayıtsızlık değil, dünyada diğer varolanlarla birlikte olmaktır. Bu ise, Dasein’in dünya-içindeki varlığının özünde ilgi temelli bir kaygı varlığı olmasıdır. Bu sebeple bir bütün olarak Dasein’in kavranılması için temel bulunuş olan kaygının, daima odak noktası olması gerekmektedir.

Dasein, ölümlerle birlikte tamlığına eriştiğinde “oradaki” varlığını da kaybetmektedir. Bu nedenle ölümü, başkalarının ölümü aracılığıyla tecrübe etmek, nesnel bir ölüm kavrayışı elde edilmese de Dasein’ı ölümün otantik anlamına yakınlaştırabilir. Dasein’in bütün oluşunun ontolojik kavrayışını elde etmek, ölümü hergünkü yaşamda

başkalarının ölümü yoluyla deneyimlemekten geçmektedir. Dasein'in dünyası başkalarıyla birlikte olarak içinde-varolduğu dünyasallığına karşılık gelmekteydi. Ölüm ile birlikte Dasein, artık dünya-içinde-varolmamaya ve artık Dasein olmamaya dönüşmektedir. Başkalarının ölümünü tecrübe ederken, ölen Dasein'in artık Dasein olmayışını tecrübe ederiz. Yine de Dasein'in geride kalan cansız bedeni, yaşayan Dasein'lar için bir nesne olarak kalmayıp, cenaze töreni, defin, gömü, yas tutma gibi bir takım ilgilenmelerin objesi olarak kalmaktadır. Böylece ölüyle olan ilişki bir el-altında-olanla ilgilenilen varlık minvalindeki gibi ele alınmayacaktır (Heidegger, 2006/2011:253). Nitekim Heidegger, Dasein'in başka Dasein'larla ilişkisinin nesnelere olan ilişkisinden farklı olarak, itina gösterici ve kayırcı bir ilgiyle kurulduğunu söylemektedir. Dasein öldüğünde de bu ilgi itina olarak kalacaktır. Buna göre, Dasein'in ölümü ile sadece-canlı-olan varolanların ölümü birbirinden ayrı tutulmalıdır. Sadece-canlı-olan varolanların ölümüne Heidegger yok olma demektedir. Dasein'in ölümle olan ilişkisi ile canlı olan diğer varolanların ölüm ile olan ilişkisi birbirinden farklıdır. Çünkü Dasein varoluş olanağını, ölüm ile kurduğu ilişki sayesinde hayata geçirmekte ve kendi yaşamını bu ilişki dolayımıyla şekillendirebilmektedir.

Dasein'in ölümüne ilişkin asıl sorun " can verenin kendi ölümünün onun kendi varlığının bir varlık imkanı olması bakımından taşıdığı ontolojik anlamına dairdir" (Heidegger, 2006/2011:254). O halde başkalarının ölümü, Dasein'in bütünlüğüne ilişkin sorguda ne ifade etmektedir? Dasein'in dünyası başkalarıyla paylaştığı dünyadır. Hergünkü yaşamındaki ilgilenimleriyle ve yapıp etmeleriyle Dasein, kendini anlama olanağı bulmaktadır. Dünyada başkalarıyla birlikte olarak Dasein, başkalarının yapıp etmelerinin sonucunda başına gelenleri kendi eylemlerinde referans noktası yapabilmekte ve başka bir Dasein üzerinden kendine erişebilmektedir. Dasein, başkalarıyla birlikteki dünyasında

hergünkü ilgilenmeleri sırasında bir başka Dasein'a vekâlet edebilir. “Fakat bu türden vekâletler, hep “bir şey içinde” veya “bir şey için” vekâlet etmek, yani bir şeylerle ilgilenmelerde vekalet etmek demektir” (Heidegger, 2006/2011:254). Hergünlük içinde süregiden vekâlet etmeler ölüm söz konusu olduğunda başarısızlığa uğrar. Her Dasein kendi ölümünü kendi başına üstlenmek durumundadır. “Kimse başkalarının can vermeliğini onun kendi üzerinden alamaz” (Heidegger, 2006/2011:255) Başkasının ölümü de devralınan bir şey değildir. Bu noktada ölüm, Dasein'ın en kendine has imkanlarından biri olan “hep benimkilik” karakterini gözler önüne sermektedir. “Ölüm özü gereği hep kendi ölümüm olarak vardır” (Heidegger, 2006/2011:255). Yaşam gibi ölüm de bireyseldir. Bu nedenle Dasein, ancak başkalarının ölümü aracılığıyla karşı karşıya geldiği ölümü kaygı vasıtasıyla açılmayarak kendi yapısal bütünlüğünü kurma olanağını ele geçirebilmektedir.

I. 3. 2. Ölümün Ontolojik Üç Kipi: Noksanlık, Sonluluk ve Bütünlük

Dasein yaşadığı müdetçe hep tamamlanmamışlık olarak varolacaktır. Daimi bütün-olmayışı noksanlık olarak ifade etmek mümkün müdür? Ölümle ilgili şu ana kadar elde ettiklerimizi Heidegger üç maddede toplar:

1. Varolduğu müdetçe Dasein'a, daha hep olabileceği şu veya bu henüz-olmamışlık aittir – buna daimi “noksanlık” diyoruz. 2. Hep henüz-hitama-kavuşmamış-olanın hitama-kavuşması (noksanlığın varlıksal olarak ortadan kalkması), artık-Dasein-olmamak karakterine sahiptir. 3. Hitama-kavuşma, şu ya da bu Dasein'ın hiçbir şekilde vekalet ettiremediği bir varlık haline delalet eder” (Heidegger, 2006/2011:257)

Noksanlığı, “birbirine-ait-olanın henüz-birarada-olmayışı” olarak ifade eden Heidegger, bu türden bir tanımın yalnızca el altında olanların varlığındaki eksikliği

belirttiğini öne sürer (Heidegger, 2006/2011:258). Oysa Dasein dünya içinde el altında olan bir varolan değildir. Her ne kadar Dasein, kendini önceleyen ek-statik yapısından dolayı yaşadığı müddetçe tamamlanmamış bir varlık olarak görülse de, bu onun varlığında eksik bir şeyin olduğunu ve eksik olan şeye eriştiği anda da noksanlığının sona erip tamamlanacağı anlamına gelmemektedir. Heidegger, Dasein için ölüm olgusunu “ortadan kalkmak” olarak kavrayamayacağımızın altını çizer. Bir el-altında-olanın ya da mevcut olanın ortadan kalkması, Dasein’in kendi sonuna ulaşması arasındaki fark, Dasein’in dünyada olduğu sürece kendi ölümünü sırtlanmak zorunda oluşudur. Levinas’ın da belirttiği gibi “Ölümün sona erdirme durumu, ne bir tamamına erme, ne bir tam yok oluş, ne de bir tür yağmurun durması, bir eserin bitirilmesi, bir borcun ödenmesi olarak ele alınabilir. Dasein için bitme, sona erme bir varlığın son noktası değil de varlığı içerisinde bu sona erdirmeyi üstlenme tarzıdır” (Levinas, 1991/2006:50). Ölümün egzistansiyel anlamı ölüme doğru oluşur; Dasein, ölüme-doğru-varlıktır (Sein zum Tode). “Adına ölüm denilen son, Dasein’in hitam-oluşu değil, bu varolanın hitama doğru varlığıdır” (Heidegger, 2006/2011:261). Ölümün egzistansiyel analizini Dasein’in varlık yapısı olan ölüm yönelimli varlığından hareketle ele almamız gerekmektedir. Ölüm yönelimli varlığın dünyadaki temel bulunuşu ise kaygıdır.

Heidegger, bir kaygı varlığı olarak dünyada bulunan Dasein’in fundamental karakterleri olan, varoluş, olgusalılık (faktisite) ve düşkünlük karakterlerinden hareketle ölümü ele almamız gerektiğini söylemektedir. Varoluş ile ilgisinde ölüm, Dasein’in en uçta duran imkanı olarak ona karşı aldığı tavırla kendini ve kendi yaşamını kurmasını ifade eder. Varolduğu andan itibaren ölüme doğru olduğunun farkında olan ve böylece ölümü, dünyada olduğu sürece sırtında taşıma sorumluluğuyla yaşayan Dasein, ancak sahip olduğu bu ölüm bilinciyle dünya içindeki varoluşunu konu edinme olanağını ele geçirir. Böylece

de varoluşsal yapısı ortaya çıkar. “Dasein’da kendi zati hitamına yönelik varlığına ilişkin hâkim olan fiili “bilgi” ya da “bilgisizlik”, kendini bu varlık içinde tutmanın çeşitli suratlerine işaret eden varoluşa-dair imkânların bir ifadesidir sadece” (Heidegger, 2006/2011:267). Aynı zamanda Dasein’in dünyaya fırlatılmışlığı ölüme doğru fırlatılmış olduğu anlamına da gelmektedir. Dasein, dünya içinde ölüm yönelimli varlık olduğunun bilincinde olarak daima ölüm kaygısıyla bulunur. Heidegger’in de belirttiği gibi “Ölüme fırlatılmışlık, kendini Dasein’da daha asli ve nüfuz edici biçimde havf denilen bulunuşta açığa çıkarır” (Heidegger, 2006/2011:266). Ölümden duyulan kaygı, basit bir vefat endişesi değil, Dasein’in ölüme yönelik fırlatılmış varlığının açılanmışlığıdır. Ölüme yönelik varlık ile kaygı arasındaki ilişki ise, Dasein’in hergünkü düşkün varlığında ortaya çıkmaktadır. Hergünkü sıradan yaşamında Dasein, ölüm imkanını sürekli göz ardı ederek, ölümün üstünü örterek ondan kaçma eğilimi içindedir. Hergünlüğün kendisini düşkünlük olarak nitelendiren Heidegger, ölüm söz konusu olduğunda da Dasein’in hergünlük içindeki tekinsiz olandan sürekli kaçma halinin devam ettiğini bildirir. Şöyle der, Heidegger: “Dasein, varolduğu müddetçe can verir, ama bu öncelikle ve çoğunlukla düşkünlük suretiyle olur” (Heidegger, 2006/2011:267). Böylece ölüm yönelimli varlığın varoluş, olgusallık ve düşmüşlük ile karakterize olduğu ortaya çıkmıştır.

Heidegger’e göre Dasein’in varoluşsal bütünlüğünü ortaya çıkarılabilmesi için, hergünkü düşkün yaşamında Dasein’in ölüme yönelik tavrını ele almamız gerekmektedir. Düşkünlük, Heidegger’e göre Dasein’in gündelik yaşamında kendi varlığını söz konusu etmekten uzaklaşarak otantik oluşa yabancılaşması anlamına gelir. Dasein’in kendi ölümüne yönelik bakış açısı da gündelik varlığı tarafından belirlenmektedir. Hergünlük içinde ölüm kendini en çok lakırdıda gösterir. Günlük hayatta ölümü hep başkasının ölümü olarak tecrübe eden Dasein, ölümü eninde sonunda herkesin başına gelecek bir hadise

olarak görür ve şöyle der: “Sonunda herkes ölecek, fakat şimdilik sıra bizde değil” (Heidegger, 2006/2011:268). Bu tavır, ölümün hakiki anlamının gündelik yaşamda ortaya konulamamasında en büyük engeldir. Ölümün bir vukuat düzeyine indirildiğini söyleyen Heidegger’e göre “herkes ölecek” ifadesi, ölümün herkesin başına gelebilen ama sanki hiç kimseye ait de olmayan bir olgu olarak görülmesine yol açmaktadır. Şöyle der Heidegger: “Eğer lakırtıya müphemiyet diye bir şey aitse, ölüm hakkındaki sözler buna verilebilecek en iyi örnek sayılmalıdır” (Heidegger, 2006/2011:268). Ölüm, benim dışımda herkesi etkileyecek en kesin olan başa gelme olarak görülür. Ölümün kesinliği herkes tarafından kabul edilse de taşıdığı anlam, gündelik yaşamda belirsiz olarak kalmaktadır.

Ölümü, Dasein’in en kendine özgü, başkasıyla paylaşılabilen ve hiçbir zaman atlatılamayacak bir imkan olarak tanımlayan Heidegger, bu imkanın hergünlük içinde atlatılamaz ve paylaşılmaz özelliklerinin üzerinin örtüldüğünü belirtir. Hatta hergünlük yaşamında Dasein’in ölüme yönelik tutumu öyle bir hale gelmektedir ki, “can vermekte olan” en yakınındakine, ölümden kurtulup hergünlük yaşamına geri döneceğini bile söyleyebilmektedir. Böylece der Heidegger, herkes ölümle ilgili sürekli bir teskin olunmayı temin etmiş olur (Heidegger, 2006/2011:269).

Heidegger, ölüm hakkında düşünmenin bile kamu tarafından hoş karşılanmayıp, korkakça bir tavır olarak algılandığını ve bu yüzden kamunun ölümün hakkında düşünülmemesi gereken bir şey olduğunu öğütleyen tavrını şu sözleriyle anlatır: “Herkes ölümden kaygı duyma cesaretini göstermeyelim diye elinden geleni ardına koymamaktadır” (Heidegger, 2006/2011:269). Ölümün fikrinin bile kaçınılacak bir şey olduğu düşüncesinde birleşen hergünlük kamusal alan, Dasein’in en kendine özgü olan ölüm imkanını karartarak, ölüm ile yaşam arasındaki bağı da kurulamamasına neden olduğu gibi, Dasein’i kendisine yabancılaştırmaktadır. ‘Herkes’in ölüme yönelik, ayartıcı,

teskin edici ve yabancılaştırıcı tutumu, düşkünlük fenomeninin belirleyici unsurlarıdır. Heidegger, ölüme yönelik varlığın düşkün bir varlık olarak daima ölümden kaçtığını belirtmektedir. Dasein'in özü gereği çoğunlukla düşkün olarak var olduğunu belirten Heidegger, her ne kadar Dasein'in ölümü bir başa gelme olayı olarak görüp, üstünü örtmeye çalışsa da; hatta ölümü düşünmenin dahi zayıflık olduğunu iddia etse bile, başkalarının ölümüne her tanık oluşunda istemeden de olsa ölüme yönelik varlığından endişe duymaktadır.

Vasati hergünlük içindeki Dasein bile hep o en zati, irtibatsız ve atlatılmaz varlık imkanını söz konusu eder –her ne kadar, varoluşunun bu en uç imkanına karşı gamsız bir kayıtsızlık içindeki ilgilenme hali içinde olsa da (Heidegger, 2006/2011:270).

Ölümün kesinliği herkes tarafından kabul edilir; ancak ölümün ne zaman geleceği belirsizdir. Ölüm, yaşamın bir yerinde, bir anda gelebilir. Heidegger'in de belirttiği gibi “Ölümün kesinliği ile ne-vakitliğinin *belirsizliği* el ele gitmektedir” (Heidegger, 2006/2011:274). Ölümün belirsizliği yüzünden Dasein, ölüme ilişkin otantik bir kavrayış geliştirememektedir. Çünkü bu belirsizlik, Dasein'ı ölüm üzerine düşünmenin “daha erken” olduğu gibi bir yanılsamaya götürmekte ve ölümün anlaşılma talebini hep bir sonraki zamana devretmektedir. Ölümün ne vakit geleceğinin belirsizliği aynı zamanda ölümün kesinliğini de karartmaktadır. Heidegger'e göre hergünkü Dasein, ölümün kesinliğini inkâr etme yolundadır. “Herkes ölecek ama şimdi değil” İşte Heidegger'e göre buradaki “ama” yüzünden ölümün kesinliği inkar edilmiş olur (Heidegger, 2006/2011:273). Ancak Dasein, hiçbir zaman ölümün kesinliğinden kaçamayacağını farkındadır.

Dasein, kendi en uç imkanı olan ölüme can vererek ulaşmamaktadır, fırlatıldığı andan itibaren henüz gerçekleşmemiş bu imkan içinde yaşar. Bu yüzden Dasein, ölüme doğru; ölüm için varlıktır.

I.4. Ölüm, Zaman ve Otantiklik Arasındaki İlişki

Ölüme yönelik varlığın hergünkü düşkün kaçışı, onun inotantik varlığına karşılık gelmektedir. Kendi ölümüne yönelik varlığın otantikliği nasıl mümkün olacaktır? Dasein'in en belirleyici özelliği, anlamadır. Böylece o, kendini seçebilme ve kazanabilme imkanına sahiptir. Anlama olarak açıklanmışlık Dasein'in otantik varoluşunun belirleyicisidir. Buradaki sorun Dasein'in ölüme yönelik anlayışının herkesin anlayışına dönüşmesi ve böylece varoluşun anlamını ortaya koyma açısından bir imkan olan ölümün üzerinin örtülmesidir. Heidegger, öncelikli yapılması gerekenin, ölüme yönelik varlığın aslında kendi *imkanına* yönelik olduğunun ortaya konulması olduğunu söyler. Ölüm imkanına yönelik olmak ne ifade eder? El-altında-olanlara ya da mevcut-olanlara yönelik imkan, bir şeyi gerçekleştirme veya hazır hale getirmeyi amaçlayan, bir şey için bakış ile karakterize olmaktadır. Oysa Heidegger'e göre ölüme yönelik varlık, onu gerçekleştirme gayesine sahip bir ilgilenme karakterine sahip olamaz (Heidegger, 2006/2011:277). Ölüm imkanının gerçekleşmesi demek, Dasein'in oradaki varlığını kaybetmesi demek olduğundan, böyle bir imkan, imkansızlığın imkanını ifade etmektedir. Bu sebeple, ölüme yönelik varlığın imkanı, ölümü gerçekleştirme amacına yönelik bir imkan değildir. Heidegger'e göre ölümün nasıl ve ne zaman gerçekleşeceği üzerine kara kara düşünmek de, ölümün imkan karakterini çekip alır. Bu tavır, ölümü başa gelecek bir olay olarak görmekten başka bir şey değildir.

Öte yandan bir imkan söz konusu olduğunda, beklenti de söz konusu olmaktadır. Ölüme yönelik beklenti, ölümün ne zaman ya da nasıl gerçekleşeceği üzerine bir beklentidir ki burada yine ölüm bir imkan olarak değil başa gelme olarak ortaya çıkar. Ayrıca Dasein'in, gerçekleştirdiğinde kendi olabileceği bir imkan değildir bu. Heidegger beklenti fenomenini şu şekilde açıklar:

Beklenti, bir imkanın olası gerçekleşmesine öylesine dikkat yöneltmek değil, özsel olarak bu imkanın *gerçekleşmesini beklemek* demektir. Demek ki beklentide de, imkandan sıçramak ve gerçek olanı dayanak almak yatar, çünkü beklenti içinde olunan beklenmektedir. (Heidegger, 2006/2011:279)

Heidegger, ölüm imkânını yalnızca bir imkan olarak geliştirmemizi ve ona yönelik tutumlarımızda da bir imkan olarak ölüme dayanabilmemizi istemektedir. Heidegger, imkana yönelik olmayı *imkanı öndelemek* olarak ele alır. İmkani öndelemek demek, ölüme anlamsal olarak yaklaşmayı ifade etmektedir.

Ölüme yönelik varlık, varlık minvali öndeleme olan *varolanımızın* varlık-imkanını öndelemek demektir. Bu varlık-imkanının öndelenerek açığa çıkarılışı sırasında Dasein, kendi en uç imkanı bakımından kendini kendine açılar. Fakat kendini en zati varlık-imkanına tasarlamak, şu anlama gelir: bu şekilde açığa çıkarılan varolanın varlığı içinde kendini anlamak: varolmak. Demek ki öndelemek, *en zati* ve en uç varlık-imkanını anlama imkanıdır, yani *sahih* varoluş imkanıdır. (Heidegger, 2006/2011:278)

Ölümü anlamaya çalışmak, ölüm üzerine kara kara düşünmek demek değil, bu imkan sayesinde kendini anlamak demektir. Ölüm imkanı sayesinde Dasein, kendini konu edinmekte ve böylece kendini anlayarak hakiki olarak varolma olanağını ele geçirebilmektedir. Ölümün en zati ve atlatılmaz imkan olduğunu tekrarlayan Heidegger, hergünlüğü içinde çoğu zaman inotantik olarak varolan Dasein'in, öndeleme ile ölümün atlatılamazlığından sakınmayıp kendini ona özgür bırakarak otantik varoluşa sahip olabileceğini söyler. Öndeleme sayesinde Dasein, olduğu şeyden kendini kopararak, kendinden vazgeçmeyi öğrenerek, özgürleşmektedir. Her ne kadar Dasein doğum ile ölüm arasında sınırlı bir varolan olsa da ek-statik yapısı sayesinde özgür olmaktadır. Doğum ve ölüm; iki hiç arasında hep henüz-olmamışlık karakteriyle bir hiç varlığı olarak duran

Dasein, geçiciliğinin farkındalığıyla varoluş potansiyellerini açığa çıkararak otantik olmaktadır.

Fırlatılmış bir tasarı varlığı olarak Dasein, kendini öndeleme sayesinde ölümü yaşamının içine dahil ederek, geleceğine bu imkan dahilinde yön verebilmektedir. Heidegger böylece ölüme yönelik varlığın ölümü önceleyen karakterini şu şekilde tanımlar:

Öndeleme Dasein'a, herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkartarak onu, ilgilenici itina-göstermekliğe birincil olarak dayanmaksızın kendi olma imkanıyla karşı karşıya getirir ki bu; tutkulu, herkesin vehimlerinden sıyrılmış, fiili, kendinden emin, ve kendini hafifeden ölüme yönelik hürriyet demektir (Heidegger, 2006/2011:282)

Ölümün belirsiz kesinliği içinde kendini öndeleyerek ölümü yaşamının içine dahil eden Dasein, sürekli bir tehdite kendisini açtığından ruh durumu kaygı olarak açığa çıkar. “Kaygı içindeki Dasein, kendi varoluşunun mümkün olan imkansızlığının hiçliği önünde durur” (Heidegger, 2006/2011:281). Kendi hiçliği ile karşılaşan Dasein, ancak bu yolla kendini düşkün kamusal varlığından kurtararak, kendi yaşamını otantik bir biçimde şekillendirebilir. Bu sayede ölüm, özgür bir katlanma haline dönüşmektedir.

Heidegger'in sıkça altını çizdiği gibi otantik bir varoluş, ancak Dasein'ın çoğu zaman içinde bulunduğu inotantik hergünkü varlığından kendini koparmasıyla mümkündür. Hergünkü sıradan yaşam içinden geçmeden, Dasein otantik bir hayatın olanağını göremez. Çünkü Dasein'ın fırlatıldığı dünya el-altında-olanların ve başkalarının yanı sıra olduğu dünyasallığına karşılık gelmektedir. Nasıl ki dünya Dasein'a öncelse, bir bakıma inotantiklik de Dasein'a önceldir denebilir. Buradaki soru, Dasein'ın kendini öndelemeyi neden ve nasıl isteyeceği sorusudur. Dasein, herkes içindeki kaybolmuşluktan, ölüm imkanını önceleyerek, kendi olmayı tercih etmesi nasıl mümkündür? Heidegger, Dasein'ı otantik bir varoluşa çağırın şeyin *vicdanın sesi* olduğunu söyler.

Dasein'ın, kendi ölümlülüğünün bilinci onda tedirginliğe neden olmakta ve bu tedirginlikle sarsılan Dasein, varoluş potansiyelini kaygı aracılığıyla harekete geçirerek, hergünkü düşkün varlığından kopabilir. Bu süreçte Dasein'ı otantik olmaya çağıran içsel bir çağrının; vicdanın sesinin eşlik ettiğini de belirten Heidegger'e göre, kendisine bu içsel ses aracılığıyla çağrıda bulunan Dasein, düşmüş olduğu ontolojik zeminde varoluşunu sürdürme sorumluluğunu üstlenir (Aşkın, 2008:98). Düşkün Dasein, kendi kendisinden uzak olan Dasein'dır. Vicdanın sesi, Dasein'ın kendi kendisini anlamasını ister ve onu kendisine geri çağırır. Bu sayede "Herkes-benliği bizatihi benliğe celbedilir" (Heidegger, 2006/2011:289). Vicdanın sesi, Dasein'ın orada oluşunun bir sonucu olarak içinde bulunduğu Das Man alanından çıkarıp, otantik bir varoluşa dönmesini sağlar. Heidegger vicdanın sesiyle ne bir doğa uyarısını ne de Tanrı'nın sesini kastetmez. Vicdan, Dasein'ın kaygı varlığından ileri gelir ve "insanı kararlılığa çağırır" (Akarsu, 1994:223).

Dasein, ölüme-doğru olduğunun bilincine sahip olduğu için bir kaygı varlığı olarak dünyadadır. Dasein'ın zamansallığını açığa çıkaran da ölümdür. Ölüm, Dasein'ın varoluş sürecinin dolayısıyla zamansallığının son bulmasıdır. Ölüm Dasein'ın en uçtaki imkanı olarak zamansallığını açığa çıkarmaktadır. Aşkın'ın da belirttiği gibi ölüm "Dasein'ın sonlu varlığının geçiciliğini vurguladığından zamansaldır. Ölüme-doğru-oluş ve zaman kavramı arasında bir nedensellik ilişkisi yoktur. Daha da fazlası Dasein'ın sonlu özünde köklenen bu süreç doğrudan zamanı vermektedir" (Aşkın, 2008:98).

II.BÖLÜM: J. P. SARTRE'DA ÖLÜM KAVRAMININ ANALİZİ

II. 1. Varlık Karşısında Bir Eksiklik ve Yokluk Olarak Kendisi İçin Varlık

Sartre, Varlığın birbirine tamamen karşıt ve aynı zamanda simetrik iki yönü olduğunu iddia eder. Bunlar Kendinde Varlık (*l'être en soi*) ve Kendisi için Varlık'tır (*l'être pour soi*). Varlık alanlarının ontolojik bu ayrımı, Sartre'ın dünyayı fenomenolojik olarak betimlemesinden kaynaklanmaktadır. Sartre'a göre, gerçek olan yalnızca fenomenlerdir. Sartre, *Fenomenolojik Bir Ontoloji Denemesi* alt başlıklı *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinin en başında kendi düşünce çizgisini şöyle başlatır: “Modern düşünce varolanı, onu açığa çıkaran görünmeler [apparition] dizisine indirgeyerek önemli bir ilerleme kaydetti” (Sartre, 2013:19). Bu ilerleme varolanı iç ve dış ya da numen ve fenomen şeklindeki düalist anlayıştan kurtarmıştır. Bu noktada Sartre'ın, Kant'ın numen fenomen anlayışına karşıt bir varlık anlayışı geliştirdiğini görüyoruz. Kant, fenomenlerin arkasında duran, görünmeyen ve bilinmeyen bir numen alanı olduğunu ve *Ding an sich* adını verdiği bu alanın duyuşal görümümüze açık olmadığı için fenomenal anlamda insan bilgisine kendisini sunmadığını söylemiştir. Bununla birlikte numen alanı her ne kadar insan bilgisine kendisini sunmasa da Kant tarafından gerçek varlık alanına tekabül ediyordu.

Sartre, Kant'taki gibi fenomenlerin gerisinde bulunan ve bilinmeyen bu alanı reddeder. Çünkü Sartre'a göre Gürsoy'un da belirtmiş olduğu gibi Varlık, bilinç için Varlıktır yani bilince kendisini verdiği kadarıyla Varlıktır (Gürsoy, 2007:16). Böylece Sartre, Varlığı görünüşe indirgemektedir. Çünkü O'na göre zaten “Görünüş özü saklamaz, onu açınlar: görünüş özdür. Bir varolanın özü, artık o varolanın derinliklerine gömülü bir yetenek/erdem değil, onun görünmelerinin akışını yöneten apaçık yasadır, dizinin nedenidir” (Sartre, 2013: 20).

Sartre, Kant'taki gibi tek gerçek olan numen varlık alanını reddetse de fenomenin de tıpkı numen gibi bilinçten bağımsız reel bir varlık olduğunu kabul eder. Ancak fenomen, bilinçten bağımsız olarak varolsa da bilinçle beraber anlam kazanmaktadır. Sartre'ın Kendinde Varlık olarak adlandırdığı “dünya”, Kendisi İçin Varlık dediği “insan” ile ilişkisinde anlam kazanır. Fenomen nasıl ki bilinçle beraber açığa çıkıyorsa, bilinç de nesne olmadan varolamaz. Sartre bu noktada Husserl'in, bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğu argümanına sırtını dayamaktadır. Sartre da bilinci, bir şeyin bilinci olarak tanımlar. Buna göre, nesne olmadan bilinç de olamaz. “O halde onun fenomenolojisi, kendi varlığını bunlara bağımlı olarak ortaya koyan bilincin hallerini, yani bu bilincin objelerle olan alakasını veya bunun bir başka şekilde söylenişi ile bilinç tarafından bilindiği kadarıyla varlığı, kısaca fenomeni ve sadece fenomeni ele alan bir tasvir çalışması olacaktır” (Gürsoy, 2007: 17).

Fenomenin bilinçten bağımsız bir gerçekliğinin olduğunu düşünen Sartre, fenomenin bilinç tarafından işlenmeden önceki bu gerçek varlığının, “Kendinde Varlık” olarak nesnelere toplamı olan dünyaya karşılık geldiğini belirtir. Dünyaya karşılık gelen Kendinde Varlığa Sartre özdeşlik ilkesini uygular ve Kendinde Varlığın kendi kendisiyle özdeş olduğunu söyler. “Aslında varlık kendi kendisiyle dolu olduğu için kendi kendisine opaktır. Bunu da varlık *ne ise odur* diyerek daha iyi ifade edebiliriz (Sartre, 2013: 43) Özdeşlik ilkesi, Sartre'a göre varlığın opaklığını yani onun kendi kendisiyle dolu olduğu anlamına gelmektedir. Kendinde Varlığın özdeşlik ilkesi bağlamındaki bu özelliği, Parmenidesçi varlık anlayışında, varlığın kendine özdeş yuvarlak bir küre gibi düşünüldüğü anlayışla benzerlik gösterir. Kendinde Varlık ne ise o olarak kalır ve değişimi içermez. Kendinde Varlık ne mümkün olandan türetilir, ne de zorunlu olana

indirgenebilir; Kendinde Varlık, vardır. Böylece Sartre'a göre Kendinde Varlık olumsaldır. Çünkü, mümkün olma bilince, zorunlu olma da ideal önermelerle alakalıdır.

Sartre, Kendinde Varlığın yaratılmamış olduğunu öne sürer. Tanrı'nın Varlığı yoktan yaratması Sartre'a göre Varlığı edilginlikle lekelemek anlamına gelir. Yoktan yaratma (ex nihilo) varlığı açıklayamaz. "Sartre, varlık şayet yaratılmış ise, bir ilahi bilinçte (sübjektiflikte) mevcut olacağını ve "kendinde varlığın" da en mühim vasfı olan kendisinde olma halinden mahrum kalacağını söylemeye çalışmaktadır" (Gürsoy, 2007: 28-29) Böylece, Sartre'ın özdeşlik ilkesini Kendinde Varlığa nasıl köklü bir şekilde uygulamış olduğu açığa çıkmaktadır. Sartre'a göre bir yoktan yaratımdan söz ediyorsak, yaratılanın yaratana karşıt, ona rağmen varolduğunu da düşünmek zorundayız. Kaldı ki Kendinde Varlığı kendi kendisiyle düşünebiliyorsak, bir yoktan yaratıcı Tanrı fikrine sırtımızı dayamak boşuna olacaktır. Kendinde Varlık olarak dünya ya da evren Tanrı yaratımı olmamakla birlikte varlığını kendinden de devşirmemiştir. Varlık, kendi kendini yaratmamıştır. Varlığın, kendi kendini yarattığını söylemek, varlığın kendinden önce olduğunu söylemek olacaktır. Varlık kendi kendinin nedeni olamaz. Sartre bunu şöyle ifade eder: "Varlık kendi'dir. Bunun anlamı, onun ne edilginlik ne de etkinlik olduğudur. Bu nosyonların her ikisi de insani nosyonlardır ve insan davranışlarını ya da insan davranışlarının araçlarını ifade ederler" (Sartre, 2014: 42). Böylece Sartre, Varlığa etkinlik ya da edilginlik atfetmenin insani bir davranış olduğunu göstermektedir. Varlığın kendisi olması onun, zamansız, başlangıçsız, sonsuz ve rastlantısal olduğu anlamına gelir. Sartre, Varlığı şu şekilde özetler: "Varlık vardır. Varlık, kendinde olandır. Varlık, ne ise odur" (Sartre, 2013: 44).

Yaratılmamış, nedensiz ve rastlantısal Kendinde Varlık alanı kendinde absurd bir içerime sahiptir. Çünkü kendi içerisinde her türlü anlamdan yoksundur. Bu nedenle Sartre tarafından bir “saçmalık” olarak ele alınır. Bilinç ile ilişki kurmadan Varlık anlamdan yoksundur. Kendinde varlık olarak dünya, insan ile ilişkisinde bir anlam kazanmaktadır. Dünya, bilinç için olduğu sürece anlama sahip olacaktır. Böylece Kendinde Varlık, ancak kendisinin tam simetriği, onu bilecek bir bilinç yani Kendisi İçin Varlık sayesinde bir manaya kavuşmuş olacaktır. Kendisi İçin Varlık hem kendi kendisine hem de Kendinde Varlığa açıktır. Tüm anlam vermeleri dünyadan kaldırdığımızda dünyanın insana tamamen yabancı olduğunu görürüz. Sebepsiz, kendi başına ve yaratılmamış dünya, karşısındaki insana uyumsuz ve saçma görünmektedir. Şu halde, bilinç ile ilişkisinde Varlığın tam anlamıyla ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Sartre’ın Kendisi İçin Varlık olarak adlandırdığı varlık alanı ise, bilince yani insan bilincine karşılık gelmektedir. Sartre bilinci “Bilinç, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için sorun olan ve de bu varlık kendinden başka bir varlığı kapsadığı ölçüde soru olan bir varlıktır” (Sartre, 2013: 39) şeklinde tanımlamaktadır. Kendinde Varlık, kendisiyle tam bir uygunluk içinde olan ve kendisiyle örtüşen bir yapıya sahiptir. Ancak Sartre, bilinç için bu yapının imkansız olduğunu söylemektedir. Kendisi İçin Varlık, Kendinde Varlığa tam bir zıtlık içinde, ne ise o olmayan, ne değilse o olan varlıktır. Kendinde Varlık nasıl ki durağan, hareketsiz bir varlığa sahipse, Kendisi İçin Varlık da ek-statik, değişken ve zamansaldır. Sartre, bilincin hiçbir zaman kendisiyle örtüşmeyeceğini söyler. Sartre’ın bilinç tanımı Husserl’inki gibi “bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir” şeklindedir. Yani bilinç, bir şeye yönelmiş bir bilinçtir. Fakat dünya bilinç sayesinde açığa çıkıyorsa da bilincin varlığından söz edemeyiz. “Her ne kadar “bilinmekte olan” dünya ancak “kendisi için varlık” sayesinde ortaya çıkmış olsa da bir bilincin varlığından söz etmek imkanımız

yoktur. Bir yerde kendisinin dışındaki varlığı varlık haline getiren bilinç kendini yokluğa irca etmektedir” (Gürsoy, 2007: 35).

Kendisi için Varlık, Kendinde Varlık gibi kendi kendisiyle özdeş bir Varlık değildir. Kendisi için'in olduğunu aşabilen olmadığını ise olabilen, dolayısıyla kendi kendisiyle hiçbir zaman özdeş olamayacak olan varlık yapısı eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Sartre'ın da belirttiği gibi bir bilinç varlığı olarak insan, dünyaya hiçliği de beraberinde getirmiştir. İnsan bilincinin olumsuzlayıcı yapısı ile hem Kendinde varlık olarak dünya hem de bilincin kendisi hiçlenmektedir. Kendini olumsuzlayan ve hiçleyen bir bilince sahip olarak insan, Sartre'ın da belirttiği gibi bir eksiklik ya da yokluktur. Kendisi İçin olarak insan, belirli bir öze sahip değildir. Hep bir sonraki an'ı tasarlayan insan varlığı, ne ise o olarak kalmamakta, kendini sonsuza değin geleceğe doğru fırlatmaktadır. Bu varlık yapısı nedeniyle insan varlığı mutlak bir özgürlüktür. Sartre, bilincin hiçleyici yapısı üzerinden insan varlığını özgürlük olarak ortaya koymaktadır.

II. 2. Varlık Ve Hiçlik Kutupluluğunda Kendisi İçin Varlığın Temellendirilişi

İnsan kendisiyle hiçliğin dünyaya gelmiş olduğu bir varlıktır. Sartre, Heidegger'in varoluş kavramına ilişkin temel kavram çatılarını *Varlık ve Hiçlik*'te sürdürür. O'na göre de varoluş sadece insan için geçerlidir. Varoluş nedir? Varoluş, Sartre için de Heidegger'de olduğu gibi insanın tasarımsal varlığına karşılık gelir. Bir tasarı varlığı olarak insan, kendi varlığı ile kendisini ilişkilendirebilen ve kendisini gelecekteki tasarımsal varlığından hareketle anlayan bir hiç varlığıdır. Sartre'da hiçlik, yokluğa karşılık gelmez, eksikliğe karşılık gelir. Kendisi için varlık hiçliğin, kendisi ile birlikte dünyaya gelmiş olan bir varlıktır. Yani insan, Heidegger'in terminolojisi ile ek-statik bir öze

sahiptir. Bu bağlamda Kendinde varlık karşısında özünde ontolojik olarak hiç olmaya yazgılı bir varlık olarak insan, Sartre’ın da söylediği gibi olduğunu aşan, olmadığını ise olan bir varlıktır.

Yine de ben orada geleceğin içinde olurum, birazdan patikanın dönemecinde olacağım geleceğe doğru bütün gücümle yönelirim ve bu bağlamda gelecekteki varlığım ile şimdiki varlığım arasında esasen bir münasebet vardır. Ama bu münasebetin bağrına bir hiçlik sızmıştır : ben, olacağım kişi değilim. Öncelikle zaman beni ondan ayırdığı için değilim. Sonra, şimdi olduğum şey, olacağım şeyin temeli olmadığı için değilim. Nihayet hiçbir güncel varolan benim alacağım şeyi kesin bir şekilde belirleyemeyeceği için değilim. Yine de, daha şimdiden olacağım şey olmamdan ötürü (aksi takdirde şu ya da bu olmak beni ilgilendirmeyecektir), *ben, olacağım kişi olmamak kipinde olan kişiyim* (Sartre, 2013 :82-83).

Kendisi için varlık, bilince sahip olan insan varlığıdır. İnsan bilince sahip olarak, doğa yasalarına bağlı olan tüm nesnelere karşısında kendi farkındalığına sahip olması ve diğer varolanların varlığına kayıtsız olmaması bakımından ayrı bir yerde bulunur. Sartre’a göre, insanın dünya karşısındaki tavrı, sorgulayıcı bir tavidir ve Varlık hakkındaki tüm sorularımızı koşullandıran ise, “varlık-olmayanın bizim içimizdeki ve dışımızdaki sürekli olabilirliğidir” (Sartre, 2013:52). Kendinde Varlık, kendi kendisiyle özdeş olduğu için, onun en temel ilkesi olumsuzdur. Kendisi İçin Varlık ise, olumsuzlama olarak ortaya çıkar. Sartre’ın da belirttiği gibi olumsuzlama, insan ile dünya arasındaki ilişkide açığa çıkmaktadır. İnsanın dünya karşısındaki sorgulayıcı tutumu olumsuzlamayı ortaya çıkarır. Sorgulama aracılığıyla bilinç, Varlığın karşısında durur ve sorusu doğrultusunda bir cevap bekler.

Varlık hakkındaki sorularımızı koşullandıran, varlık-olmayanın bizim dışımızdaki ve içimizdeki sürekli olabilirliğidir. Ve yanıtın sınırlarını çizecek olan da, yine varlık-olmayandır: varlık ne *olacaksa*, bu, zorunlu olarak *olmadığı* şeyin fonu üzerinden elde edilecektir. Bu yanıt ne olursa olsun, şu biçimde formüleleştirilebilir: “Varlık *bu*’dur ve bunun dışında *hiçbir şey* değildir (Sartre: 2013:52).

Sorgulama edimi, varlık hakkında bir beklentinin onda içerilip içerilmediğine yönelik olduğundan, Varlık ile Varlık-olmayan arasında ortaya çıkar. “Varlık-olmayanın her zaman bir insan beklentisinin sınırları içinde görüldüğü besbellidir” (Sartre, 2013:54). İnsanın varlığı tanımlarken ona belli bir takım özellikler yükleyip aynı zamanda da onu bir takım özelliklerden mahrum bırakarak varlığı olumsuzlamaktadır. (West, 1998:199). Varlık-olmayanın kendi kendisiyle dolu, mutlak olumsuzluk olan Kendinde varlığa, insanın olumsuzlama edimiyle dahil olduğu görülmektedir. Bilincin soru sorma, tanımlama ve anlamlandırma edimleri Kendinde Varlığın ne ise öyle olan varlığının olumsuzlanarak başka bir şey haline getirilmesi, hiçlenmesidir. “Örneğin masanın gizil olarak yakılabilecek birşey olması bilinç içindir. Bilinçten ayrı olarak, masa yalnızca ne ise odur” (Copleston, 2010:17).

Sartre, soru sorma ediminde Varlığı, kendi varlığı hakkında sorgularken, bilincin Varlıkla kendi arasına hiçleyici bir mesafe koyduğunu söylemektedir. Bilinç böylece varlığı kendi karşısında hiçleştirirken, kendisini de hiçleştirmektedir.

bir şeyi algılamak her şeyden önce o şey olmadığımızın farkına varmaktır... daima kendi dışındaki bir varlıkla temas içinde nitelendirilen bilinç; bir ikinci safhada karşımıza o dış varlığa irca edilemeyecek vasfıyla çıkmaktadır. “Kendisi için”, ne kendi kendisi ile tarif edilebilme, ne de kendi dışındaki varlığın hüviyetine girebilmektedir. O halde bu “kaypak” varlık türü bir tek şekilde ifadelendirilebilir: Yokluk (Le Neant) (Gürsoy, 2007:36)

Bilinç kendini de kendisi karşısında nesne edinebilme; kendisi ile arasına mesafe koyabilmektedir. Böylece, Kendisi için varlık olan bilinç, kendisiyle örtüşmediğinden, bir eksiklik veya yokluk olarak ortaya çıkmaktadır. Moeller’in de belirttiği gibi “bilinç, insanın (gerçekte) ne ise öyle olmaması ve (gerçekte) ne değilse öyle olması gücüdür” (Moeller, 1969: 131).

Hiçliğin olmadığını, ancak oldurulduğunu söyleyen Sartre, insanı hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlık olarak ortaya koyarken, aynı zamanda insanın özgür olmaya zorunlu bir varlık olduğunu da söylemektedir. Kendinde Varlık, ne ise odur; kendisiyle özdeş, tam bir doluluktur. Oysa Kendisi için Varlık, hiçbir zaman kendisiyle tam olarak örtüşemez ve bu örtüşmenin yokluğundan dolayı da eksiklidir. Her ne kadar Kendisi İçin, kendisi olmaya çalışsa da kendi kendisinin hep uzağında kalacaktır; kendini hiçleyecektir. Ancak Sartre'a göre Kendisi için Varlık, hiçlik olduğu ölçüde de özgürlüktür.

Kendinde ve Kendisi İçin olarak her iki varlık alanını da kendisinde bir araya getiren insan varlığı, Biemel'in de belirtmiş olduğu gibi iki temel özellikten oluşur: “*Aşkınlık [transzendenz] ve olgusaluluk durumu [faktizitat]... Aşkınlık, insanın olanaklar tasarlama, seçme ve onları gerçekleştirme yeteneğidir... Buna karşı olgusaluluk, belirlenmiş, saptanmış-olma, gerçekleştirilmiş-olma özelliği gösterir.*” (Biemel, 1984:54). Heidegger'de olduğu gibi, Sartre'da da dünya, insana ontik olarak önceldir. Yine ontik olarak insan varlığı, belirli bir varlık determinasyonuna da sahiptir. Bu anlamadaki ontiklik, aşılabilir; insan, hangi kültürel dünyanın içine doğuyorsa bir yere o kadar o dünyaya tabiidir. Ancak özgür varoluşu sayesinde insan, kendisine verilen tüm değerlere sırt çevirip, verilmiş olanı aşabilme olanağına sahiptir.

İki dünyalı; Kendinde ve Kendisi İçin Varlık olarak insan, bu iki varlık alanının herhangi birine indirgenemez. Kendinde topladığı bu iki varlık alanının gerilimli ilişkisi nedeniyle insan, tam da bu yüzden özgürlüğe yazgılı bir varlıktır Sartre için. Ne ise o olmayan; ne değilse o olan bilinç, zorunlu olarak özgürlüktür ve bilince sahip olması bakımından insan da özgürlüğe yazgılı bir varlıktır. Özgürlük kavramı Sartre'ın

felsefesinde merkezi bir yere sahiptir. Bilinç özgürlüktür; insan özgürlüktür. İnsanın varoluş özelliği, ne ise o olmayan yapısı, özgürlük olarak ortaya çıkar. “Varoluş özden önce gelir” ifadesi bu özgürlüğü vurgular. Sartre’ın bu ifadesi aynı zamanda geleneksel felsefedeki öz (essentia) kavramına hareketlilik kazandırmıştır. (Aşkın 2009:4). Sartre’a göre öncelikle insan vardır; öncelikle insan dünyaya gelir ve sonrasında kendi kendini tanımlayıp belirleyerek, özünü ortaya çıkarır (Sartre, 2009:39). İnsan, kendi varoluşunu gerçekleştirirken özgürdür. Sartre buna “seçme özgürlüğü” der. İnsan, kendisini seçer ve seçimlerinin sonucunda olduğu şey olur.

Sartre, insanın kendisine yeryüzünde yol gösterecek olan önceden verilmiş hiçbir işaretin bulunamayacağını söyler (Sartre, 2009:48). İnsanın özgürlüğünün üstünde ne evrensel bir ahlak yasası ne de Tanrı yasası vardır. “... metafizik bir göğe (ebediyete) kaydedilmiş emirler yoktur, insanın ilerlediği yol boyunca dikilmiş işaretleri de yoktur” (Moeller, 1969:142). İnsan, kendi varoluşuna özgürce bırakılmıştır. Varoluşçuluğun ateist kanadında bulunan Sartre, insanın yaratılmamış bir varlık olduğunu savunur. Eğer insan bir Tanrı tarafından yaratılmış olsaydı, insanın özgürlüğünden bahsetmek mümkün olmayacaktı. “İnsan yaratılmıştır” argümanı, insanın biri tarafından ve bir amaç için yaratıldığı anlamına geldiği için, insan dünya üzerinde Tanrı’nın planına hizmet eden bir varlık olarak asla özgür olamayacaktır Sartre’a göre. Sartre’da insanın özgür varoluşu, dünyaya kendi başına bırakılmışlığına, nedensiz varlığına bağlıdır.

Sartre’ın varoluşçuluğunu, ne ise öyle olan nesnelere ya da dünya ile ne ise o olmayan insan arasındaki farklılık oluşturmaktadır (Hilav, 2011,179). “İnsan kendini seçer” diyen Sartre’a göre, insanın kendini sürekli seçme süreci olan olageliş ya da varoluş sürecinde kendisi dışında insana yol gösteren hiçbir güç yoktur. Bu sebeple, insan kendi

varoluşundan sorumludur; kendi varlığının sorumluluğunu kendi omuzlarında taşımak zorundadır. Bu sorumluluk duygusu aynı zamanda Sartre’ın felsefesinin odak noktasını oluşturan “başkaları”nı da kapsamaktadır. İnsan kendi varoluşundan sorumlu olduğu ölçüde başkalarının varoluşundan da sorumludur. İnsanın kendisini seçmesi konusunda Sartre, şöyle der: “Kendisini seçmesi bütün öbür insanları da seçmesi demektir aynı zamanda. Olmak istediğimiz kimseyi yaratırken herkesin nasıl olması gerektiğini de tasarlarız. Hiçbir edimimiz yok ki olmasını zorunlu saydığımız bir insan tasarımı (tasavvuru) doğurmasın bizde” (Sartre, 2009:41). İnsanın başkalarıyla birlikte olduğu dünyadaki tüm seçimleri, ötekiler karşısında kendisinin de bir “başkası” olduğunun bilincinden bağımsız değildir. Sartre, seçimlerimizde kendimize gizli de olsa şu soruyu sordüğümüzü varsaymaktadır: Ben kendimi seçerken başkalarının da benim seçtiğim kişi olmasını talep edebilir miyim? Dolayısıyla, Sartre’ın öznelciliği tek taraflı bir öznelcilik değil, başkasının da ben’in seçimlerinde içerildiği bir öznelciliktir. Bu sebeple insan, baştan aşağı sorumluluktur; kendini seçerken herkesi de seçer.

İnsanın hem kendi hem de başkalarının varoluşundan duyduğu sorumluluk duygusu, insanda iç sıkıntısı durumuna sebep olur. Sartre, bu sıkıntı durumunu *bulantı* olarak ifade eder. Sorumluluk bulantıya götürür. Bu duygu en temel insan duygusu olarak hiçbir zaman yok olmaz. Çünkü insan, yaşadığı sürece kendini seçmek durumundadır. İnsan varoluşu gereği hep bir tamamlanmamışlık ve eksiklik olarak kalacak olsa da kendi kendisiyle bir bütün olma; tamlık isteği hiçbir zaman yok olmayacaktır. Bu nedenle, insan hep bir iç sıkıntısıyla ve bulantıyla dünyada yaşamak zorundadır. Ancak Sartre’a göre insanın özgürlüğünün kendini en çok gösterdiği an da, bu bulantı anları olacaktır. Nitekim bir zorunluluğun önünde duran insan değil seçeneklerinin önünde sorumluluğun yarattığı bulantı duygusuyla duran insan, kendi özgürlüğünün farkına varacaktır.

İnsan varlığı, hep bir sonraki an'ı talep ettiği için; bir tasarı varlığı olduğu için eksiklidir. Çünkü sürekli olarak geleceğini tasarlayan insan varlığı, hiçbir zaman kendi kendisiyle özdeş olmayacaktır. Bu durum insan bilincinin aşkın yapısından kaynaklıdır. Bu noktada insan varlığı, doğum ile ölüm arasında sıkışmış, kendini hiçleyerek, zamansallaşarak dünyada durmaktadır. Sartre'ın ölüm üzerine asıl vurgusu, insanın olgusallığından kaynaklanan ölüm gibi bir sınır ile insan varlığının mutlak özgürlüğü arasındaki çatışkıdır. Sartre, insanı özgürlüğe yazgılı bir varlık olarak tanımlamaktadır; ancak ölüm insanın dünyadaki varlığının sonu olması bakımından özgürlüğünün de sınırlarını çizmektedir. Bu nedenle Sartre ölümü insan özgürlüğü açısından ele almaktadır.

II. 3. Kendisi İçin Varlığın Egzistansiyel Anlamı Olarak Zamansallığı

Sartre'a göre Kendisi İçin'in aşkınlığının anlamı zamansallığıdır. Zamansallık, Kendi İçin'in ekstatik yapısında temellenir ve “ ‘kendisi için varlık’ın ‘kendinde varlık’ı sürekli hiçleme sürecinde deneyimlediği öznel durumdur” (Kırkoğlu 2013:29). Sartre zamanı, geçmiş, şimdi ve gelecek dizisi olarak değil, insan varlığının zamansallığı olarak ele almaktadır. “Zamansallık yoktur. Yalnızca belli bir varlık yapısına sahip bir varlık kendi varlığının birliği içinde zamansal olabilir ... Zamansallık yoktur ama kendi-için, varolarak zamansallaşır” (Sartre, 2013:207). Kendisi İçin, zamansallığın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak üç boyutunda belirginleşir.

Sartre'a göre, her ben kendi geçmişidir; herkes kendi geçmişine sahiptir ve geçmişi tarafından tanımlanır. İnsanın geçmiş zaman ile olan münasebeti Kendinde Varlık ile olan münasebetine benzer. Geçmiş de ne ise o olarak vardır. Kendisi İçin geçmişini tekrar varlığa çağırmasıyla, kendi varlığında barındırmasıyla ondan sorumludur. Geçmiş, Kendi İçin'in geleceğini tasarlayan, proje varlığının önkoşulu olarak düşünülmelidir

(Biemel, 1984:145). İnsanın tüm eylemlerinin, seçimlerinin, yönelimlerinin temeli geçmişidir. Sartre “Ben, geçmişimin bu dünyada bulunmasına aracı olan kişiyim” (Sartre, 2013:182) demektedir. Geçmiş, dünyaya ve şimdiki zamana getiren insandır. Ancak buradan geçmiş zamanın, şimdi tarafından belirlendiğine yönelik bir anlam çıkarılmaması gerektiğinin de altını çizer. Kaldı ki geçmiş zamanın yapısı Kendinde; şimdinin yapısı ise, Kendisi İçin olarak vardır.

Şimdiki zaman ile Kendisi İçin’in kendisine özdeş olmayan yapısı arasında paralellik söz konusudur. Kendisi İçin’in kendini hiçleyen, kendisiyle arasındaki mesafenin hiçbir zaman kapatılamayacağı aşkın yapısı, bizi Kendi İçinin, ne ise o olduğu bir “an” kavrayışına sürüklemektedir. Bu kavrayış yanlıştır. Sartre’a göre, “Şimdiki zaman yoktur, kendini kaçma formu altında şimdileştirir” (Sartre, 2013:192). Şimdiki zaman, Kendi İçinin varlıktan sürekli kaçışı olarak, varlık-olmayan ile arasındaki kapanmaz boşluğa karşılık gelmektedir. “Şimdiki zaman olarak, (geçmişte) ne ise o değildir ve (gelecekte) ne değilse odur” (Sartre, 2013:192).

Nasıl ki geçmiş zaman insan aracılığıyla dünyaya geliyorsa, gelecek zaman da insanın kendini tasarlayan varlığı sayesinde dünyaya gelir. Her iki zaman da bilincin ekstatik yapısının bir sonucudur. Kendisi için bilincin tasarımsal yapısı, geleceği zamansallaştırır. “Kendi varlığını basitçe olmak yerine daha olacak olan bir varlık bir geleceğe sahip olabilir ancak” (Sartre, 2013:193). İnsan bilinci sürekli olarak gelecek ile içsel bir ilişki içerisinde. Bu durum, bilincin kendi dışında duran, kendisinden önde olan aşkın ve hep eksik yapısı neticesiyle oluşmaktadır. Kendisi İçin, kendi kendisiyle özdeş olmadığı için gelecek zaman vardır Sartre’a göre. Bu nedenle gelecek zamanın olmadığı düşünülemez; insan oldukça gelecek zaman da olacaktır. “Böylece yalnız kendi kendisinde

kendinin açığa çıkan olan bir varlık, yani varlığı kendisi için soru olan bir varlık, bir geleceğe sahip olabilir” (Sartre, 2013:195).

Geçmişin olmuş bitmiş katılığı da, yine bilincin tasarımsal yapısının geleceğe doğru açılmasıyla yeniden anlama kavuşur ve Kendisi İçin’in olmak istediği şeyi olması yönünde aracılık eder. Biemel’in de belirttiği gibi, insanın kendi geçmişi olması demek geleceğe yönelik tasarımsallığından dolayı geçmişin hep şimdi olması demektir ve bu sebeple geçmişin olmuş bitmişliği insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmamaktadır (Biemel, 1984:148).

Görüldüğü gibi Sartre zamanı, insana dışarıdan verilen tümel bir zaman olarak değil, insanın ne ise o olmayan ekstatik varoluşsallığından hareketle ele almakta ve zamanın insan tarafından zamansallaştırılarak yaşandığını ortaya koymaktadır. Geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek, Kendisi İçinin varoluşunda kendini açığa çıkaracağı bir gelecek zamana doğru kendini fırlatmasıdır. Sartre, Kendisi İçin’in bu durumunu “hep gelecekteki bir oyuk” olarak tanımlamaktadır (Sartre, 2013:197).

Kendisi İçin, kendi varlığını geçmiş, şimdi ve gelecek olarak üç ayrı zamana dağıtır. Sartre, Kendisi İçin’in üç ekstazını: “1) ne ise o olmamak; 2) ne değilse o olmak; 3) sürekli bir geri göndermenin birliği içinde, ne değilse o olmak ve ne ise o olmamak” olarak belirtir (Sartre, 2013:208). Buna göre, Kendisi İçin bu üç boyutta birden varolmaktadır. Bu boyutlar aynı zamanda Kendisi İçin’in, kendini böldüğü zaman kiplerine karşılık gelmektedir. Buna göre ilk ekstaz; “ne ise o olmamak”, geçmişe karşılık gelir. “Kendi-için ancak hiçleyen bir öteye geçme edimi olarak varolabilir ve bu öteye geçme edimi de ötesine geçilmiş olanı içerir” (Sartre, 2013:210). Sartre’a göre, insan dünyaya geçmişiyile birlikte gelir; geçmiş yavaş yavaş oluşturulmaz. Dolayısıyla Kendisi İçin’in arkasında

duran olgusallık olarak geçmiş, Kendisi İçin'in ne tamamen kurtulacağı ne de tamamen onunla bir bütün olacağı yapının bir parçasıdır. Geçmiş, insanın tüm anlam vermelerinin kaynağını ve eylemlerinin zeminini oluşturur. İnsan kendi geçmişi olarak vardır ve bu geçmiş, insanın kendine ve dünyaya yönelik kavrayışlarının gerisinde durmaktadır.

Kendisi İçin'in hiçleyici yapısının “ne değilse o olmak” boyutu ise, gelecek zamana karşılık gelmektedir. Burada Kendisi İçin, kendisini bir eksiklik olarak kavrar. Kendi kendisiyle arasına mesafe koyan ve kendisini sorun edinen varlık olarak insan, bir geleceğe sahiptir. “Hiçlenişin ilk boyutu içinde kendinin önünde olmuş olan kendi-için, burada kendinin arkasındadır. Kendinin önünde ya da arkasındadır: asla kendi değildir. Bu da Geçmiş ve Gelecek iki ekstazın bizatihi anlamıdır” (Sartre, 2013:214)

Son olarak Kendisi İçin'in “sürekli bir geri göndermenin birliği içinde, ne değilse o olmak ve ne ise o olmamak” olan hiçleyici yapısı ise, şimdiki zamana karşılık gelir. Şimdiki zaman, geçmiş ve geleceği koşullandırırken onlar tarafından da koşullandırılır (Sartre, 2013:214). İnsanın kendiyle arasına mesafen koyan hiçleyici varlığı, onun hiçbir zaman kendi kendisiyle özdeş olamayacağı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla şimdiki zaman, Sartre'in ifadesiyle “varlık-olmayan oyuğu”dur. Kendisi İçin kendi varlığından varlık-olmayana doğru kaçıştır. Kendisi İçin, kendisini gerçekleştirmeye yönelik bu kaçışını şimdiki zaman olarak kavramaktadır.

Sartre, Kendisi İçin'in varlığını üç ekstazına karşılık gelen ve geçmiş, şimdi ve gelecek olarak dağıtmasına, Kendisi İçin'in *diasporasal*'lığı olarak adlandırmaktadır (Sartre,2013:208). Kendinde Varlığın varlık boyutu yalnızca kendi kendisiyle özdeş olmakken, Kendisi İçin, varoluş olduğundan onun yapısı çok daha karmaşıktır. Bu sebeple diasporasaldır, dağınıktır. Kendisi İçin'in bu karmaşıklığı zamansallık olarak açığa çıkar.

Sartre'da insanın varoluşu geçmiş, şimdi ve gelecek ayakları üzerinde durur. İnsan, geçmişinde ne ise o değildir; geleceğinde ne değilse o olacaktır ve şimdisinde kendini yakalayamadığından, hep bir eksiklik ve yokluk olarak kalacağından, hiçbir şey değildir. İnsan, kendi kendisiyle özdeş olamayan bir hiçliktir. Dolayısıyla zamansallığı belirleyen de insan aracılığıyla dünyaya gelen hiçlikten başka bir şey değildir.

Zaman, insan tarafından zamansallaştırılmak suretiyle yaşanırken hakiki anlamını ise insan varlığının aşkın yapısında zamansallık olarak açığa çıkarmaktadır. İnsan, bir bilince sahip olması bakımından, ne ise öyle olmaya direten ve kendisini hep bir sonraki an'a fırlatan aşkın bir yapıya sahiptir. Böylece insan bir tasarı varlığı olarak kendi geleceğidir. Ancak ölüm söz konusu olduğunda ise, insan varlığının bu aşkın yapısı kesintiye uğrar. Bu noktada ölüm, insanın zamansallığının ortadan kalkması ve tamamen "geçmiş"e kaymasıdır. Artık Kendisi İçin, bir başkasının belleğinde ve anılarında tümüyle geçmişte kalır. Kendisi İçin, ne ise öyle olanı hiçleyerek ve geleceğe doğru yayılarak zamansallaşırken varlık yapısı olarak hep eksik kalmaktadır. Zamansallık, Kendisi İçin'in eksikliğinin geçmiş, şimdi ve gelecek olan görünümüdür. Ölüm ile birlikte Kendisi İçin'in kendini devamlı olarak aşma olanağı onun elinden alınır ve böylece hep bir eksiklik olan insan varlığı, kendisiyle özdeş bir Kendinde Varlık alanının ortasına gömülür. Diğer varolanlardan varoluşu aracılığıyla ayrılan insan varlığı, ölüm ile birlikte bu ayrıcalığını kaybetmekte ve bir nesneye dönüşmektedir. Bu nedenle Heidegger'de Dasein'in kendini kavramasının olanağı olan ölüm, Sartre için insani varoluşun tüm imkanlarını ortadan kaldıran bir sondur.

II. 3. 1. Egzistans ve Ölüm

Çalışmamızın Sartre bölümünün buraya kadar olan kısmında Kendisi İçin Varlık olan bilinçli insan varlığını ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, çalışmanın odağında duran ölüm kavramının insan ile olan bağı açığa çıkarılacaktır. Öncelikle Sartre'ın, insanın kendisini dopdolu olarak kavramasının olanağı olan “başka benler” teorisinin açığa çıkarılması gerekmektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi, Sartre'ın varoluşçu felsefesinde “başkaları” merkezi bir yere sahiptir. MacIntyre'ın da belirttiği gibi Sartre, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde bilincin, özbilinç olmasının koşulunu başka bilinçlerle girdiği ilişkiye dayandıran görüşlerinden etkilenmiştir (MacIntyre, 2001:41). Bilindiği gibi Hegel'de insanın kendi bilincine varmasının koşulu bir başka bilinçle girdiği pratik etkileşimdir. Buna göre başkası, “ben” demenin olanağıdır. Böylece Sartre, Kendinde ve Kendisi İçin Varlık kategorilerinin yanına, üçüncü bir varlık kategorisi daha ekler: “Başkası İçin Varlık”. Bu varlık alanı, Kendisi İçin'in kendisini kavrayabilmek için içinden geçtiği dolayımıdır. “Kendi-için başkası-içine gönderir” , der Sartre (Sartre, 2013:309).

Sartre'a göre, insan kendi varoluşunu gerçekleştirirken yalnız değildir. Yaşadığı dünya, başkalarıyla birlikte olduğu dünyadır. Dolayısıyla başkası, bireyin varoluş sürecinde sorumlu olduğu ve bu anlamda onun özgürlüğünün kısıtlanmasına sebep olan; ama aynı zamanda da Ben'in kendisini tanımasına aracılık eden ötekinin varlığıdır.

Her “ben”, bir başka “ben”in bakışıyla belirlediği bir nesnedir. Ben ve başkası arasındaki ilk ve temel ilişki nesnelik ilişkisidir. Ancak, başkasının bakışıyla bu ilişkinin formu değişir ve öznelararası ilişkiye çevrilir. Başlangıçta nesneleştirme iki taraf için de geçerlidir; bakan için bakılan nesnedir. Ancak, başkasının ben'e bakışıyla özne-nesne

ilişkisinin yerini, iki farklı öznenin bakışla birleşen ilişkisi alır. “Başkası-tarafından-görölmüş-olmak”, der Sartre, başkasının da bana kendini özne olarak keşfettirmesidir (Sartre, 2013:344).

Ben ile başkası arasındaki bakış yoluyla kurulan ilişkide, “görölmüş-olma” bilincine varan Ben, bu yolla kendisine geri döner. Bakış aracılığıyla “kendi ‘ben’ime çatarım, evet, ‘ben’ diye bir şey ele geçiririm” (Biemel, 1984:53). Sartre, Kendisi İçinin kendisini kavramasının olanağını bir başka ben’in ona bakışında bulur. Başkası ben’i nesneleştirirken aynı zamanda ben’i tekrar bana verir. Başkasının bakışı ile ‘ben’, bakılmış olmanın verdiği utanç ve övünç duygularını yaşayarak kendisini kavrar (Sartre, 2013:353).

Başka bir ben ile olan ilişki her ne kadar Ben’in kendini tanımasını mümkün kılıyor olsa da, bu ilişki Ben’in özgürlüğünü de onun elinden almaktadır. Her ben, bir başkasının nesneleştirici bakışı karşısında savunmasızdır. Başkalarının, Ben hakkındaki düşünceleri, önyargıları, tanımlamaları onu kuşatır. Çünkü başkaları da Ben’in olduğu kadar özgürlüktür. Bu durumda, başkalarının özgürlüğü, Ben için korkuya ve kaygıya dönüşür. Sartre, bu durumu “Cehennem başkalarıdır” diyerek ifade eder.

Ben’ler arasındaki bitmek bilmeyen bu, hem yapıcı hem de yıkıcı olan çatışmalı ilişki durumu hep sürecektir. Ancak bu ilişki sayesinde Kendisi için, başkası için nesneleşerek; kendini kavrayabilecektir. Böylece Kendisi İçin, Başkası İçin olarak hem nesneleşmekte hem de kendi ayrıcalığına sahip özne olabilmektedir. Süregiden bu çatışmalı ilişki içinde ‘ben’ ile ‘başkası’nın birlikte-varlığından (Mitsein) ne derece söz edebiliriz? Sartre şöyle söyler: “Öznelerarası bütünlüğü içinde birleştiren öznellik olarak kendi kendisinin bilincine varan insani bir *biz* temenni etmek beyhudedir. Böylesi bir ideal kesinlikle psikolojik ve bölük pörçük deneyimlerden kalkarak sınıra ve mutlağa varma

aracılığıyla üretilmiş bir düştten başkaca bir şey olamaz” (Sartre, 2013:543). Birlikte-varlık ya da biz demenin olanağı da başkasıdır. Dolayısıyla ben’lerin tamamının bir arada bulunduğu bir birlikte-varlık; biz düşüncesi hayalden öteye gidemez.

Benler arasındaki nesneleştirici kavganın temelinde özgürlük durmaktadır. Kendisi için, kendisini hiçleyerek kendiyile arasına mesafe koyup, kendisini nesneleştirirken başkasını da nesneleştirir. Bu hiçleyiş, Kendisi İçin’in özgürlüğüdür. Ben ile başkası arasındaki ilişki de her iki tarafın özgürlüğü temelinde çatışmalı bir ilişkidir. Başkalarının, Ben’e dair tasarımları karşısındaki savunmasızlığı, her iki tarafında da özgür olduğu durumun bir sonucudur.

Sartre’a göre başkası, Kendisi İçin’i bakışıyla nesneleştirirken O’nu dünyadaki diğer şeyler gibi bir Kendinde Varlık olarak ortaya çıkarır. Kendisi İçin bir aşkınlık olarak hiçbir zaman kendi kendisiyle özdeş olmayacak olan bir hiç varlığıdır. Böylece varoluşu özgürlükle belirlenmiştir. Ancak ölüm söz konusu olduğunda, başkasının ben’i indirgemeye çalıştığı Kendinde Varlık için, Kendisi İçinin yapacağı hiçbir şey yoktur. Çünkü ölüm, Kendisi İçin’in aşkın varlığını onun elinden alır. “Ölüm anında *varız*, yani başkalarının yargıları karşısında savunmasızız; ne olduğumuz hakkında *gerçekten* karar verilebilir, her şeyi bilen bir zekanın yapabileceği muhasebeden kurtulma şansımız kalmamıştır” (Sartre, 2013:182). Ancak ölüm geldiğinde Kendisi İçin, başkasının nesneleştirici bakışından ve Kendinde olmaktan kaçınma olanağı bulamaz. Çünkü artık “hayır!” diyebilen bir Ben kalmayacaktır.

Kendisi için ölmediği sürece Kendinde varlık değildir. Kendisi İçin yaşarken, “Kendindeyi *daha olacak olandır*” (Sartre, 2013:182). Ölüm, Kendisi İçini ebediyete kadar Kendinde’ye geri gönderir. Bu durumda insanın zamansallığı son bulur ve tümüyle geçmiş

zamanın içerisine kayar. Bu anlamda ölüm, insanın tüm varoluş olanaklarını onun elinden almaktadır. Böylece ölümlerle birlikte insanın dünyadaki ayrıcalıklı varlığı da ortadan kalkar ve aşkın varlığını yitiren insan, kendi kendisiyle özdeş olan tüm varolanlar gibi, bir nesne haline gelir; ama artık-yok-olarak.

Daha önce de belirtildiği gibi Sartre, Hegel'in Köle ve Efendi Diyalektiği'nden esinlenerek kendi varoluşçu felsefesinde "başka"sını merkez noktası olarak kabul etmiş ve Kendisi İçin'in kendisini tanımasının koşulunu bir başkasının varlığında bulmuştur. Bilindiği gibi Hegel, bilincin özbilinç olmasının koşulunu başka bir bilinçle girdiği ölümlerle bir tanınma mücadelesinde bulmaktadır. Bu mücadelede ölümlerle göze alan, efendi; ölümlerle boyun eğen ise, köle olarak ortaya çıkmakta ve karşılıklı tanınma gerçekleşmektedir. Ancak Sartre'a göre ben ve başkası arasındaki bakış yoluyla kurulan nesneleştirme süreci hiçbir zaman sona ermeyecektir. Aşkın'ın da belirttiği gibi, ben ile başkası arasındaki olumlu ilişkiler kurma girişimi Sartre için sonuçsuz kalmaya mahkumdur (Aşkın, 2009:202). Sartre'a göre tam bir tanınma söz konusu değildir. Bunun nedeni Kendisi İçin'in varlık yapısının aşkınlığıdır. İnsan bilincinin aşkın yapısından dolayı insan varlığı, mutlak bir özgürlüktür. Bu nedenle, Ben'in başkasına karşı boyun eğmesi mümkün gözükmemektedir. Ben ile başkası arasındaki ilişki ölümlerle dek çatışmadır. Ancak bu noktada, ölüm söz konusu olduğunda Kendisi İçin, bir Kendindeye dönüşeceğinden artık başkasının bakışı karşısında savunmasız kalacaktır. Ölüm ile birlikte Kendisi İçin, dışsal bir zorunlulukla "köle" haline gelmektedir. Artık Kendisi İçin, başkasının ona karşı tüm yargıları karşısında savunmasızdır. Ölüm tıpkı doğum gibi dışardan gelir ve Kendisi İçin'in tüm varlık imkanlarını onun elinden alır. Bu nedenle ölüm bir imkan değil, aksine tüm varoluş imkanlarının hiçlenmesidir. Böylece Sartre'a göre ölümün bir diğer yönü olan saçmayla karşı karşıya geliriz.

II. 3. 2. Saçmanın Keşfi ve Ölüm

Sartre'a göre insanın bu dünyada olmasının bir anlamı yoktur. Bir şekilde kendimizi burada, dünyada bulur ve günün birinde buradan göçüp gideriz. Bu durumu Sartre, "saçma" (absurdite) olarak nitelendirir. Doğum ve ölüm, her ikisi de anlamsız ve saçmadır. İnsan egzistansının dünyadaki varoluşunun nedenini açıklayacak bir Tanrı kavramı da yoktur. İnsan, dünyaya kendi özgürlüğünün içine öylece bırakılmıştır. Bir hiçlikten gelir, kendisiyle özdeş olamayan aşkın varlığıyla bir hiçlik olarak yaşar ve yine varoluşu hiçlikle son bulur.

İnsan Kendinde Varlık yanıyla, tüm doğa nesnelere gibi olgusal tam bir özdeşliktir; ne ise, o'dur. Kendinde Varlığın bir anlamı yoktur, çünkü tam bir doluluktur. Varlığının açıklaması yoktur. Bu sebeple Kendinde Varlık saçmalıktır. "Çünkü onu ne başka bir varlıkla açıklama imkânı vardır, ne de "mümkün" (possible) den veya zorunludan (necessaire) den türemiş olduğunu ortaya koyabilme durumu mevcuttur. O mutlak olarak hiçbir şeye dayanmaksızın vardır. Sartre bunu "fazladan" (de trop) tabiri ile karşılıyor ve saçmalığı gözle önüne seriyor" (Gürsoy, 2007:31).

İnsan egzistansının saçmalığı en başından dünyada mevcut oluşudur; bulunuşudur. Kaldı ki özgürlüğe mahkum olarak buradadır ve kendi varoluşunun sorumluluğunu da üstlenmek durumundadır. Sartre, *Bulantı* adlı romanında, romanın baş kahramanı Roquentin'in Kendinde Varlık olan dünyanın saçmalığını keşfedişini ve bu saçmalığın onda yarattığı bulantıyı şu sözlerle anlatır:

Olağanüstü bir andı bu. Hareketsiz, donmuş, korkunç bir kendinden geçmeye kapılmış halde, şuradaydım. Ama bu kendinden geçişin tam içinde, yepyeni bir şey belirliyordu. Bulantıyı anlıyor, onu elime geçiriyordum. Aslında, buluşlarımı söz haline getirmiyordum. Ama şu anda, onları sözcük haline getirmenin kolay olacağını sanıyorum. Bütün bunların özü olumsuzluktur.

Yani, varoluş zorunluluk değildir demek istiyorum. Varolmak, burada olmaktır sadece, varolanlar ortaya çıkarlar, onlara rastlanabilir, ama hiçbir zaman çıkarsayamayız onları. Bunu anlamış kimselerin olduğunu sanıyorum. Ama onlar, kendi kendinin nedeni olan zorunlu bir varlık uydurarak bu olumsuzluğu aşmaya çalışmışlardı. Oysa hiçbir zorunlu varlık, varoluşu açıklayamaz. Çünkü olumsuzluk bir sahte görünüş; ortadan kaldırılabilecek bir dış görünüş değildir; saltolanın kendisidir; bu yüzden yetkin bir temelsizliktir. Şu bahçe, şu kent, ben kendim, her şey temelsiz ve nedensizdir. Bunun farkına vardığınız zaman yüreğiniz bulanır (Sartre, 1981:168-169)

Bilinç yanıyla Kendisi İçin, beden yanıyla da Kendinde varlık olarak insan, her iki varlık alanının saçmalığını da kendinde taşımaktadır. Beden yanıyla diğer nesnelere gibi kendi kendisiyle özdeş, olgusalıktır ve diğer nesnelere dünyadaki varoluşları gibi beden burada oluşu da saçmadır. İnsanın dünyadaki varlığı nedensizdir. Bu durumda bir gün ölecek olmamızın da bir anlamı yoktur. Sartre, ölümle ilgili her şeyden önce ilk ortaya konulması gereken şeyin, onun saçma niteliği olduğunu söyler (Sartre, 2013:664). Çünkü bir proje varlığı olan Kendisi İçin, hep bir sonraki an'a odaklıdır; kendisini sürekli olarak geleceğe doğru fırlatır. Ancak ölüm, Kendisi İçin'in tüm olanaklılığının bir sonu olarak onun karşısına dikilir.

Sartre, ölümü yaşamın nihai bir sonucu olarak gören ve yaşamın ölüm doğrultusunda anlam kazandığını ileri süren felsefi bakış açısının, ölümün telafi edilmesi yönünde bir girişim olduğunu bildirir. Bu anlamda Heidegger'in ölüm üzerine yazdıkları da ölümün insanileştirilmesine felsefi bir form kazandırmaktan başka bir şey değildir. Sartre'a göre ölümün telafi edilmesi yönündeki bu idealist girişim yalnızca Heidegger tarafından değil, Rilke ve Malraux gibi şair ve filozoflar tarafından da denenmiştir (Sartre, 2013:664). Böylelikle ölüm yaşamı kişiselleştiren, insanı yaşamından sorumlu kılan bir öge olarak düşünülmüştür. Sartre'a göre Heidegger, ölümü insanileştirme yönünde iyi bir felsefi adım atmış olsa da özgürlüğün sınırı olan ölümü otantik varoluş için temel

yapmıştır. Halbuki Sartre ölümün insan özgürlüğünün olgusallığı içinde ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Ölümü, yaşama anlam veren bir son olarak ortaya koyup, bu yolla ölümü telafi etme düşüncesi her ne kadar insani bakımdan“anlaşılır” olsa da, Sartre’a göre doğru değildir.

Şu açıktır ki, dünyasallığın [mondanite] gerçek olmasını sağlayan insan-gerçekliği, gayri-insani olan hiçbir şeyle karşılaşmaz; zira gayri-insani kavramı bile insana ait bir kavramdır. Dolayısıyla, ölüm kendinde insani-olmayan bir mutlağa geçiş bile olsa, onu bu mutlağa bakan bir pencere gibi düşünmemize imkan verecek her umuttan vazgeçmek gerekir. Ölüm, bize dair olmayan ve insani bakış açısından olmayan hiçbir şeyi açıklamaz bize (Sartre, 2013:664).

Sartre’a göre, ölümün insan yaşamına anlam veren hiçbir yanı yoktur. Aksine en baştan saçmalık olan insan yaşamı, ölümle birlikte daha da saçma bir hale gelir. Ölümün hiçbir bireyselleştirici yanı da yoktur. Sartre, Heidegger’in ölümü Dasein’in yaşamını kişiselleştiren ve otantik bir yaşam olanağı sağlayan bir fenomen olarak ortaya koymasını da eleştirir. Ölümün bireyselleştirici bir gücünün olduğunu söylemek doğru değildir. Heidegger, ölümü her Dasein’in kendi ölümü olarak, hiç kimsenin onun yerine yapamayacağı yegâne imkan olarak nitelemekteydi. Ancak Sartre’a göre Heidegger’in bu bakış açısı *Cogito*’nun bakış açısıdır ve anlamsızdır; çünkü zaten ölüm Kendisi içinin bir imkânıysa zaten “benim” olan bu imkânı benden başkası yerine getiremez. “Ve burada ‘benim’ ifadesi hiçbir biçimde güncel sıradanlığa karşı fethedilmiş bir kişilikle ilgili değildir (Sartre, 2013: 665). Ölümün “benim imkânım” olması, diğer tüm imkânlarım gibi ancak ben tarafından sahip olunacak bir imkân olduğundan, ölümün ayrıcalıklı bir imkan olduğunu düşünmek ve böylece bireyselleştirici bir güce sahip olduğunu savunmak anlamsızdır. Böylece Heidegger’in ölüme yüklemeye çalıştığı özel anlam sıradanlaşır.

Ölümün kişiselleştirici olmayan; “benim” olmayan bir diğer yönü ise, tasarlanmış bir amaç için (örneğin vatan için) ölmenin başkası tarafından da pekala yerine

getirilebilecek bir şey olmasıdır (Sartre, 2013:66). Bu anlamda ölüm, “benim ölümüm” olmaktan çıkar. Sartre’a göre ölüm, yalnızca öznellik perspektifinden ele alınırsa benim ölümüm olabilir. Kendisi İçini, ebediyete kadar Kendinde yapan bir ölüm ise öznelliğin tükenişinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla ölüm, ben’in bir olanağı değil, tüm öznel olanakların son bulmasıdır.

Sartre, ölüm ile insanın tasarımsal varoluşsal tarzı arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. İnsan tasarımsal yönü ile sürekli olduğunu aşan ve olmadığını olan bir varlık olarak kendi öznel olanaklarını açığa çıkaran veya geri çekip üstünü örten bir varoluşa sahiptir. İnsanın bu olanaklılığı yaşamı boyunca bir potansiyel olarak onun varlığına içkindir. Bu bağlamda Sartre’da ölüm, insanın kendi varoluşuyla kendisini ilişkilendirmesine karşılık gelen bu öznel olanakların kesintiye uğramasına karşılık gelmektedir.

Bu nedenle Sartre’da ölüm Heidegger’de olduğu gibi yaşamı bütünleştiren bir içerime sahip değildir. Ölümün insan hayatına anlam kazandıran bir imkan olduğunu söylemek de, Sartre’a göre saçmadır. Ölüm tam aksine, tüm varoluş imkanlarını Kendisi İçin’in ellerinden almaktadır. Böylece Sartre, ölümün bir imkan olmadığını tam aksine tüm imkanların hiçlenişini ortaya koyar. “Eğer ölmek zorundaysak, yaşamımızın anlamı yoktur, çünkü yaşamın sorunları ölümle hiçbir çözüme kavuşmaz ve çünkü sorunların bizatihi imlemi belirsiz kalır” (Sartre, 2013:672).

Gürsoy’un da belirttiği gibi “saçmadan kurtuluş yoktur” (Gürsoy, 2007:88). Kendi yaşamının anlamını bulamayan insanın kaygılı bir ruh haliyle intiharı seçmesi de Sartre’a göre boş bir edimden öteye gidemez. İntihar, Sartre’a göre “yaşamımı saçma içine gömen bir saçmalaktır” (Sartre, 2013:672). İntihar, yaşama anlam vermek şöyle dursun,

yaşamı tümüyle saçma hale getirir. Bir tasarı varlığı olarak insan, intiharı seçerken bile yaşamın sorunlarından kurtulma umudundadır ve kendini gelecekteki bir “sorunsuz yaşam”a doğru fırlatır. Ancak Sartre’ın da belirttiği gibi, intihar böyle bir sorunsuz gelecek umudunu kendi kendine yasaklar. “Nitekim intihar yaşamımın bir edimi olduğunda, intiharın kendisi de yalnızca geleceğin verebileceği bir imlem kazanır; ama yaşamımın *sonuncu* edimi olduğundan, bu geleceği kendi yasaklar; böylece tümüyle belirsiz kalır” (Sartre, 2013:672).

II. 3. 3. Rastlantı ve Ölüm

Sartre’a göre ölümün saçma niteliğinin bir diğer yanı, tamamen rastlantısal bir son olmasından ileri gelir. Ölüm, insan beklentisinin sınırları dışındadır. Kendisini hep bir sonraki an’a fırlatan insan varlığı, kendi gelecek imkânlarına atılması gibi, ölüme atılamaz ve ölümü bekleyemez. Çünkü Heidegger’in aksine Sartre, ölümü insanın bir olanağı olarak görmez; tam aksine tüm olanakların olanaksızlaşmasıdır. Dolayısıyla beklenti, ancak bir imkânın beklentisi olabilir, ölümün değil. Sartre, ölümün rastlantısallığına şu sözlerle dikkat çeker:

Bizlerin, infaz gününü bilmeyen, ama her gün zindandaki yoldaşlarının infaz edildiklerini gören idam mahkumları arasında bir idam mahkumu durumunda olduğumuz çoğu kez söylenmiştir. Bu tam olarak doğru değildir: bizleri daha çok, nihai eziyete cesaretle hazırlanırken, darağacında iyi bir görünüm sergilemek için elinden geleni yaparken, bir İspanyol gribi salgını sonucu ölüveren bir idam mahkumuna benzetmek gerekir (Sartre, 2013:664).

Sartre, ölüm söz konusu olduğunda “beklemek” fiilinin anlam farklılıklarının ayırt edilmesi gerektiğini söyler. Buna göre “ölümün gelmesini beklemek” ile “ölümü beklemek” arasında kesin bir ayırım söz konusudur (Sartre, 2013:666). Bir yaşam içerisinde ölümü beklemek, sınırları çizilmemiş belirsiz bir süreci ima eder. Bu noktada ölüm,

biyolojik açıdan insanın sonlu bir varlık olduğunu kabul eder; ancak ölümün ne zaman gerçekleşeceğine dair bir öngöründe bulunulamaz. Ölüm çok uzak da olabilir, çok yakın da. Beklenen şey, süreç içerisinde öngörülen belirli olaylardır. Sartre'ın örneğiyle, ancak bir tren yolcusu trenin rötar yapmasını bekleyebilir (Sartre, 2013:667). Ölümün rastlantısallığı, onu öngörülemez ve beklenilemez yapar. Dolayısıyla bir yaşamın yönü ölümü bekleyiş olamaz; böyle olsaydı özgür bir yaşamdan da söz edemezdik. Sartre'ın da söylediği gibi yaşam, çok uzun bir bekleyiştir.

“Ölümün gelmesini beklemek” ise, sınırların daha kesin olarak çizildiği bir yaşam söz konusu olduğunda mümkündür Sartre'a göre. Yaşlılığın son demlerinde gelen ölüm, elbette beklenebilir bir ölümdür. Çünkü sınırlar esnek değildir, ölüm ihtimaller arasında en kesini olan olarak görülebilir ve yaşamın yönü de bu sınırlılığın kabulüyle çizilebilir.

Yaşlılığın uç noktasındaki ölüm ile bizi olgun yaşta ya da gençlikte yok eden ani ölüm arasında muazzam bir *nitelik* farkı vardır. Birincisini beklemek, yaşamın *sınırlı* bir girişim olduğunu, sonluluğu seçmenin ve amaçlarımızı sonluluk temelinde belirlemenin bir tarzı olduğunu kabul etmektir. İkincisini beklemek, yaşamın *kaybedilmiş* bir girişim olmasını beklemek olur. Yalnızca yaşlılık nedeniyle (ya da belirtik mahkumiyet sonucu) ölümler olsaydı, kendi ölümümü *beklemem* mümkün olurdu. Ama ölüme özgü olan şey tam da odur ki, kendisini şu ya da bu tarihte bekleyenleri her zaman vade dolmadan önce şaşırtabilir (Sartre, 2013:668)

Ölüm, ancak yaşamın sınırları çizilebiliyorsa beklenebilir. Bir idam mahkumu, ölümünün gelmesini bekleyebilir örneğin. Çünkü ölümü için bir tarih belirlenmiştir, yaşamının sınırları çizilmiştir. Mahkûmun idam kararı iptal edilebilir ya da tersine idam edilmeden önce bir nedenle ölebilir. Böylece açıktır ki gelmesi beklenen bir ölüm bile daha önce ya da daha sonra gelebilir. Yaşamın sınırları kesin bir tarihle çizildiğinde ve ölüm gelmesi beklenen bir şey olduğunda bile, rastlantısallık ölümden çekip alınamaz. Ölüm her haliyle beklenmediktir. “ölümümüzün ve dolayısıyla yaşamımızın biçimine karar veren

yalnızca *şanssa*, bir melodinin sona erişine en fazla benzeyecek ölüm bile bu haliyle beklenemez” (Sartre, 2013:668).

Sartre’a göre ölümü, insanın bir imkanı olarak ortaya koyan her türlü düşünce, ölümün rastlantısallık vasfı nedeniyle hiçbir anlam ifade etmez. Çünkü ölüm insan için imkanlarının tam tersini ifade eder. “rastlantının projelerim içinde durmadan belirmesi *benim* imkanım değil, tersine, bütün imkanlarımın hiçlenişi gibi, *imkanlarımın parçası olmayan* hiçleniş gibi kavranabilir” (Sartre, 2013:668). Bilindiği gibi, Kendisi İçin varlık olarak insan, belirlenmiş bir öze sahip değildir; bir olanaklar varlığıdır. Bir tasarı varlığı olarak ne ise öyle değildir; zamansal yapısı nedeniyle kendini hep bir sonraki an’a doğru fırlatır. Ölüm söz konusu olduğunda, insanın bu hareketli “özü” bir anda yok olur ve Kendisi İçin, Kendinde’ye dönüşür. Dolayısıyla ölüm, insanın tüm imkânlarının sonsuza değin hiçlenmesidir.

Sartre, “yaşamımız uzun bir bekleyişten başka bir şey değildir” derken, insanın tasarı varlığına dikkat çekmektedir. Sürekli kendini tasarlayan insan, hep bir sonraki adımını düşünmek ve hep beklemek durumundadır. Bu, insanın ek-statik yapısının bir zorunluluğudur ve Sartre’ın da belirttiği gibi insan, “kendini beklemek” zorundadır. Dolayısıyla bizler ölümü değil, yaşamı; geleceğimizi ve kendimizi bekleriz. “O yüzden, yaşamımızı yalnızca kendileri de beklentileri bekleyen beklentilerin beklentisinden oluşmuş olarak düşünmemiz gerekir” (Sartre, 2013:670).

Sartre, Hıristiyan bilgeliğinin ölüm kavrayışının insan yaşamının yargılanacağı bir “yargı günü” olduğunu belirterek, bu bakış açısının yanlışlığına vurgu yapar. Eğer yaşamın değeri ölüm gibi bir sonda belirleniyorsa, Sartre’a göre insanın yaşamı boyunca gerçekleştirdiği özgür edimlerin hiçbir anlamı kalmaz. (Sartre, 2013:670). Bu noktada

ölümün özgürlük ile çatıştığı görülmektedir. Hıristiyanlık ölümü, insanın tüm olanaklarının bir daha geri verilmeksizin ondan alan kesin bir son olarak ortaya koymaktadır. Aynı zamanda bu kesin son, insanın yaşamının iyi bir yaşam mı yoksa kötü bir yaşam mı olduğunun belirleneceği bir hesap günüdür. Oysa, bir tasarı varlığı olarak insan, sürekli olarak kendisini aşmakta ve yaşamının anlamını kendi özgür seçimleriyle belirlemektedir. Yaşamın anlamı bizzat insanın zamansallığından ileri gelmektedir. Yaşama anlam verecek olan insan varlığı olduğundan, ölüm anlamın kaynağını yaşamdan çekip almış olur. İnsan yaşadığı müddetçe kendisini seçmekte ve hep kaybetmektedir. Dolayısıyla insan hep bir tamamlanmamışlık olduğundan, hesap gününde verilecek bir hesabı yoktur.

Sartre'in belirttiği gibi, anlam "ancak bizatihi öznellikten gelebilir" (Sartre, 2013:671). Ölüm, insan özgürlüğü tarafından belirlenmediği için yaşama anlam vermediği gibi tüm anlamların da yaşamdan alınmasına neden olur. Dolayısıyla Kendisi İçin söz konusu olduğunda Sartre'in da belirttiği gibi "ölüme yer yoktur". Kendisi İçin, kendisi tarafından belirlenen bir öznelliğe sahiptir. Ölüm ise, öznelliğin ortadan kalkması ve Kendisi İçin'in tüm Kendinde varlıklar gibi kendi kendisiyle tümüyle özdeş bir varlığa dönüşmesidir. Kendisi İçin'de ölüme yer yoktur; çünkü Kendisi İçin'in varlık yapısı kendisini devamlı seçerek geleceğe fırlatan bir özgürlüktür. Bilinçli olması bakımından özgürlüğe mahkum olan insan, kendi özgür seçimleriyle kendisini kurmaktadır. Bu noktada ölüm, insan için yaşamı anlamlandırma konusunda bir ipucu değil, tersine yaşamın anlamını ortadan kaldıran dışsal bir olgudur.

II. 4. Saltık Olumsuzluk Olarak Ölümün Konumlandırılışı

Ölüm, insan için tüm olanakların bir hiçlenişi olmasının yanı sıra, insanın öznelliğinin de dışsallık kazanmasıdır Sartre'a göre. Bu ise, başkaları aracılığıyla

olmaktadır. “ ‘Yaşadığı’ sürece kendini dışsallaştırmaya karşı savunan bütün bu öznel olanı ölüm yeniden kavrar ve tersine, başkasının keyfince ona atfedeceği her türlü nesnel imleme teslim etmek üzere onu her türlü öznel anlamdan yoksun bırakır” (Sartre, 2013:677).

Sartre’a göre her Kendisi İçin, bir başka bilincin karşısında nesne haline dönüşür. Başkası, kendi tasarılarını bakış yoluyla Kendisi İçine uygulayarak onu Kendinde Varlık haline getirirerek özgürlüğünü de elinden alır. Ben ile başkası arasındaki bu ilişkinin türü çatışmadır. Kendisi İçin tam bir özgürlük olduğundan, başkası karşısında nesneleşmeye “hayır” deme olanağına sahiptir. Kendisi İçin’in, başkası karşısındaki bu öznel olanağı ise, ölüm ile birlikte son bulur. Bu sebeple ölüm, özneliğin tükenişidir. “Ama ölüm olgusu, bu kavganın bizatihi içinde tam da hasımlardan biri ya da başkasıyla ittifaka girmeksizin kavgayı ve bahsi bir başka alana taşıyarak, yani kavgacılarından birini aniden ortadan kaldırarak, nihai zaferi başkasının bakış açısına verir” ve bundan dolayı Sartre’a göre, “ölmüş olmak, yaşayanlara yem olmaktır” (Sartre, 2013:676).

Ölüm ile birlikte Kendisi İçin, yaşadığı müddetçe direndiği başkasının bakışı karşısında tamamen savunmasız kalır. Böylece Kendisi İçin artık “başkası aracılığıyla varolmaya” mahkum edilir; özneliği tükenir. Kendisi İçin’in, son bulan yaşamı artık başkalarının bilincindeki anılardan, tasvirlerden ibarettir. Bu, başkasının Ben üzerindeki zaferidir. Ancak Sartre’a göre, Kendisi İçinin ölümünden sonra başkalarının bilincinde kalan anıları sıradan ve anlamsız anılar değildir; tam aksine insan varlığının gerçek boyutlarından bir başkasıdır. Başkaları aracılığıyla Kendisi İçin, dışsallık boyutunda olsa bile kendi tarihselliğini sürdürür. (Sartre, 2013:677).

Bize ölümü keşfettiren şey Sartre'a göre, başkalarının varlığıdır. “eğer ölüm, belli bir ölçüde, bize *benim* imlemlerim olan o tikel imlemlerin metamorfozu gibi görünebiliyorsa, bu, imlemlerin ve imlerin yerini alan bir başka imleyenin varoluşu olgusunun sonucudur” (Sartre, 2013:678). Başkasının ölümü aracılığıyla ölümü deneyimleriz. Eğer başkası olmasaydı Sartre'a göre, ölüm her şeyin eş zamanlı yok oluşu demek olacaktı. Dolayısıyla ölüm, ölüm olarak kavranamayacaktı. Bu durum, ölümün başkasının varoluşunda keşfedilen olumsal bir olgu olduğunu göstermektedir.

Sartre ölümü, ortadan kalkma olarak değil, özneliğin ortadan kalkması olarak ortaya koyar. Ölümün, özneliği ortadan kaldırması ise başkası aracılığıyla görünür kılınmıştır. Bu sebeple ölüm, Kendisi İçin'in ontolojik yapısına ait bir olgu değildir. Başkası aracılığıyla vardır ve bilinir. Dolayısıyla ölümden “temelli bir olgu özelliği, yani radikal bir olumsuzluk vardır” (Sartre, 2013: 678). Sartre, doğum ile ölüm arasında bir ayrım gözetmez. Her ikisi de sebepsiz ve saçmadır, dışardan gelir ve dışsallaştırır.

Ölüm ile sonluluk arasındaki ilişkiyi Sartre, özgürlük kavramı ile kurmaktadır. Ölüm her ne kadar sonluluk olarak kavransa da, Sartre'a göre ölüm sonluluk demek değildir. Sartre, bu noktada Heidegger'in insanı ölüme-doğru-varlık olarak ortaya koyarak ölüm ile sonluluğu özdeşleştirmiş olduğunu düşünür. Sartre'a göre sonluluk ile ölümü özdeşmiş gibi kavramak bir yanılgıdır. Sonluluk, bir proje varlığı olarak insanın ontolojik yapısının bir özelliğidir. Bu nedenle Sartre'a göre insan ölümsüz bile olsa sonlu bir varlık olmak mecburiyetindedir (Sartre, 2013:679). Çünkü sonluluk, Kendisi İçin varlık olarak insanın ne ise o olmayan ek-statik yapısından kaynaklıdır. İnsan, özgür bir varlıktır. Varoluşu hep bir sonraki an'ı talep eder; kendi kendisiyle özdeş kalamaz. Talep edilen her

bir sonraki an için insan varlığı sonludur. İmkanlarım arasından seçtiğim imkan, beni o imkan doğrultusunda sonlu kılmaktadır.

Sartre'a göre insan, kendini her seçişiyle birlikte sonlanır. Çünkü insan zamansal bir varlıktır. Seçimleri sonucu olduğu şeydir. Zamansal olduğundan ötürü de geçmişte seçtiği bir imkân, asla geri döndürülemez. Böylece insan varlığı kendini sonsuza kadar sonlu kılmış olacaktır (Sartre, 2013:679). Bu sebeple ölümsüz bir yaşam bile sonlu olmaya mahkûmdur. Bu, zamanın geri döndürülemeyeceğinden kaynaklıdır ve bu yolla her yaşam biricik olma özelliğini de kazanmış olur. Hatırlanacağı gibi Sartre'da Kendisi İçin, imkanlarına doğru her atılışında kendi geçmişi olmaktadır. Bu anlamda insan varlığı sonluluğu zamansallaşarak deneyimlemektedir.

Ölüm, özneliğin olgusal bir sınırıdır Sartre'a göre. Bu sebeple Kendisi İçin bir imkanı olarak düşünülemez. Ölümü, insan varlığının özgürlüğü açısından ele alan Sartre, insanın mutlak özgürlüğüne ölümün hiçbir biçimde engel olamayacağını söylemektedir. Çünkü ölüm, her ne kadar insan tasarılarının ortasında belirip dursa da hiçbir zaman bu tasarılar engel olamayacaktır. Sartre'ın da belirttiği gibi, insan kendine dair tüm projelerinde aslında ölümden kaçmaktadır. Dolayısıyla Sartre'a göre "ölümü ne düşünebilir, ne bekleyebilir, ne de ona karşı silahlanabiliriz; ama bu yüzden de projelerimiz, projeler, tasarılar olarak ondan bağımsızdırlar" (Sartre, 2013:681).

III.BÖLÜM: M. HEIDEGGER VE J. P. SARTRE'DA ÖLÜM KAVRAMININ KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZİ

Çalışmamızın son bölümü olan bu bölüm, her iki düşünürün ölüm kavramına ilişkin düşüncelerini karşılaştırmalı olarak analiz etmeyi ve böylece Heidegger'in ve Sartre'ın söz konusu kavrama ilişkin düşüncelerindeki ortak noktaları ve ayrımları açığa çıkarmayı amaçlamaktadır.

III. 1. Varoluş, Özgürlük ve Ölüm

Her ne kadar Heidegger bir insan problemi olan varoluşla değil sadece Varlık ile ilgilendiğini söyleyip kendisini varoluşçu felsefeden ayırt etse de ismi kaçınılmaz olarak varoluşçu filozoflar arasında sayılmaktadır. Çünkü Heidegger'in "Varlığın anlamı nedir?" sorusuyla ortaya koyduğu temel problem, Varlık ile ilişki içinde olan insan varlığının Varlığa yönelik anlamlandırmalarından bağımsız değildir. Varlık problemi yalnızca, dünya içindeki insan varlığı için söz konusudur. Dolayısıyla Heidegger'in Varlık sorusu, Husserl'in fenomenolojik yönteminin ışığında insanın şeylere yönelik anlam vermelerinde ortaya çıkacağı için söz konusu soru bir insan problemine dönüşmekte ve bu nedenle Heidegger varoluşçu felsefeye kapı aralamaktadır. Heidegger'den oldukça etkilenen Sartre da, onun temel kavramlarını kullanarak kendi varoluşçu felsefesini kurmuştur. Her iki düşünür için de insan, diğer varolanlar arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. İnsan varlığı, hem kendi varoluşunda Varlığı sorun edinmesi bakımından ontolojinin kaynağı hem de belirlenmiş bir öze sahip olmaması açısından kendi özünü kendisi yaratmak zorunda olan varoluşun kendisidir.

Varoluşa sahip olmak, kendi gelecek imkânlarına yönelik olarak zamansal olmaktır. Hem Heidegger hem de Sartre, insanın tasarımsal varlığına vurgu yapmış ve

insanı, kendi varlığını sorun edinerek olduğunu aşan olmadığını ise olan bir olanaklar varlığı olarak konumlandırmışlardır. Varoluş, kesintisiz biçimde olanaklara doğru açılmadır. Heidegger'e göre Dasein'in yapısal tamamlanmamışlığının; Sartre'a göre ise Kendisi İçin Varlığın eksikliği, varoluşta temellenmektedir. Heidegger, insanın diğer varolanların varlığına karşıt bir biçimde ek-statik bir varoluşa sahip olduğunu düşünür. Ek-statik varoluş Heidegger'e göre, potansiyel olarak açığa çıkma anlamına gelmektedir. Dünyadaki her şey durgunluğa sahipken yani ne ise o iken, Dasein bu durağanlığın dışındadır. Dolayısıyla Varlık, tözsel değil tarihsel ve zamansaldır. Dasein'in olduğunu aşan olmadığını ise olan tasarımsal yapısı, diğer varolanlar arasındaki ontolojik üstünlüğüdür. Heidegger'in de belirttiği gibi Dasein, var değildir; var olur. Bu bakımdan Dasein'in temel varoluş yapıları diğer varolanların karakterini belirtmek için kullanılan kategoriler kavramından farklı olarak Dasein'in "kim?" sorusuyla açığa çıkan ve onun varoluş karakterini ortaya koyan eksistensiyallerdir. Dasein'in temel eksistensiyal belirlenimi olan dünya içindelik; düşkünlük, kaygı, ölüm, zaman, ve hiçlik gibi eksistensiyal yapıları da barındırmaktadır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in Varlık anlayışını belirleyen temel yapıları onun gündelik dünyasından hareketle ele alıp yorumlamakta ve bu fenomenal yorumun ışığında üstü gündelik yaşamla örtülen hakiki varoluşun olanaklarını göstermeye çalışmaktadır. Heidegger'in belirlediği amaç içerisinde ölüm kavramı, Dasein'in imkanları dahilinde olan kilit kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Sartre da insan ile varoluş arasındaki ilişkiyi Heidegger'in düşüncelerinin ışığında yeniden yorumlamıştır. Sartre'a göre de insan, bilince sahip olduğu için kendini diğer şeylerden ayırt eden ve hiçbir zaman kendisiyle özdeş olamayan bir hiç varlığıdır. Bu nedenle Sartre'ın hiçlik olarak nitelendirdiği insan gerçekliği, kendisini her durumda

seçme olanağına sahip olan mutlak bir özgürlüktür. Sartre için varoluşa sahip olmak demek özgür olmak demektir.

Hem Heidegger’de hem de Sartre’da olanaklar varlığı olan insanın bu olanaklarına özgürce atılarak açığa çıkmasına karşılık gelen varoluş, ölüm ile birlikte sona ermektedir. Ölüm bu nedenle kesintisiz insan varoluşunun sınırı durumundadır. Ancak Heidegger, ölümü insanın olanaklı varlığından ayırmaz; ona göre ölüm, insanın en uçta duran imkânıdır. Heidegger’in ölüme ilişkin bu düşüncesi, Varlığı varoluşunda açığa çıkan Dasein’in yapısal tamamlanmamışlığının bütünlüğe çevirerek belirlenime ulaştırmak ve ölümden duyduğu kaygı yoluyla kendi varoluşunu problem edinecek olan Dasein’in, Varlığın anlamı sorusuna yaklaşabileceği görüşü üzerinde temellenmektedir.

Varoluşa sahip olması açısından Dasein, ne ise öyle olmayan ve hep kendi imkanlarına doğru açılan bir olagelmedir. Heidegger’in “kendini öndeleme” olarak nitelendirdiği bu durum, Dasein’in kendi imkanlarını şimdi’sine taşıyan tasarımsal varlığını ifade etmektedir. Heidegger’e göre Dasein’in varlık yapısının bir sonucu olan bu olanak kesintisizdir; Dasein imkanlarına eriştiği anda bile onun için yeni bir imkan ufukta belirmiş olur. Bu nedenle Heidegger’e göre Dasein, daimi bir tamamlanmamışlıktır. Ölüm söz konusu olduğunda ise, Dasein’in yapısal tamamlanmamışlığı bir tamlığa dönüşür; ancak o zaman da Dasein, dünya-içindeki-varoluşunu kaybetmiş olur (Heidegger, 2006/2011:251). Dasein’in dünyadaki varoluşunu ortadan kaldıran ölüm, bütünlük açısından bakıldığında olanaksızlığın olanağıdır. Heidegger’e göre, ölüm varoluşu tamlığa çevirmemektedir. Çünkü Dasein, yaşadığı müddetçe olanaklarına doğru atılan bir varlıktır ve Heidegger’in de belirttiği gibi Dasein, ölüme diğer olanaklarına atıldığı gibi atılmaz ve onu talep etmez. Şu halde temel sorun varoluş karşısında ölümün nasıl konumlandırılacağıdır.

Sartre da kendi olanaklarına doğru hep bir sonraki an'ını talep eden insan varlığının özgür varoluşu açısından ölümü ele almaktadır. İnsan ontolojik yapısında özgürlüğe yazgılı bir varlıktır. Heidegger'de olduğu gibi Sartre'da da dünya, insana ontik olarak önceldir. Bu bakımdan insan varlığı kendi olanaklarını dünyadaki durumlarında ortaya çıkarmaktadır. Sartre'a göre insan, içinde bulunduğu dünyada bir takım durumlar tarafından sınırlandırılmaktadır; çünkü kendisinden önce tarihsel bir birikime sahip olan dünyanın koşulları içine doğmaktadır. Bu koşullar, İnsanın içine doğduğu coğrafya, iklim; dil, din, ırk; toplumsal sınıf gibi insanın eylem özgürlüğünü kısıtlayan durumlardır. Ancak Sartre'a göre bu durumlar özgürlüğe karşı bir kanıt oluşturamazlar. Çünkü insan, içinde bulunduğu koşullar ne olursa olsun kendini bu koşullardan bağımsız olarak tasarlayabilme olanağına sahiptir. Sartre, özgürlüğü Kendisi İçin'in seçme gücü olarak kavramamızı ister. Bu seçim, özgürlüğü seçmek değil, kendini seçmektir ki bu da insan bilincinin aşkın yapısının zorunluluğudur. "Özgürlük böylece dolu bir varlığın belirişi değil, verili bir varlık karşısındaki varlık eksikliğidir" (Sartre, 2013: 610). Özgürlüğün bir amaç doğrultusunda yapılan seçimde ortaya çıktığını belirten Sartre'a göre, özgür olmak "istemeye karar vermek"tir.

Sartre'a göre insan ancak verili olan karşısında bu verili olana rağmen özgürdür. Sarp bir kayanın dibinde bekleyen insan için kayanın tırmanılmaya dirençli ya da elverişli olduğu ona doğru atılımda bulunan özgürlüğün ışığında açığa çıkmaktadır (Sartre, 2013: 614). Eğer der, Sartre, kayanın tepesine çıkmak istiyorsam benim için kaya bir engel değildir; ama tam tersine kayayı "tırmanılmaz" olarak kavrarsam, tepesine çıkma cesaretini de gösteremem. Bunun yanı sıra bedensel açıdan kayaya tırmanmak için yeterince güçlü olmayabilirim. Bu durum ise benim daha önceki seçimlerimin bir sonucu olarak beni sınırlandırmaktadır. Çünkü eğer Sartre'a göre, geçmişimde spor yapmayı

seçmiş olsaydım, kaya benim için “tırmanmaya elverişli” bir durumda olacaktı. Böylece Sartre’ın özgürlüğün paradoksu adını verdiği şey ile karşılaşırız: “yalnızca *durum* içinde özgürlük vardır ve ancak özgürlük aracılığıyla durum olur. İnsan-gerçekliği her yerde yaratmadığı engeller ve direnişlerle karşılaşır; ne var ki bu direnişler ve bu engeller, ancak insan-gerçekliği olan özgür seçim içinde ve bu seçim aracılığıyla anlam kazanırlar” (Sartre, 2013: 615). Kendisi İçin’in dünya üzerindeki olgusalılığının koşullarını “durum” (situation) olarak adlandıran Sartre’a göre özgürlük tarafından aydınlatılan bu durumlar, “yerim”, “geçmişim”, “etrafım”, “hemcinsim” ve çalışmamızın odağında duran “ölümüm”dür.

Bu noktada ölüm, Heidegger’de insan varlığının otantik varoluşunun olanağı olarak karşımıza çıkarken; Sartre’da ise insanın olgusalılığında kaynaklı olan ve varoluşun “sınır durumuna” işaret eden saçma bir olgudur.

III. 2. Olanak ya da Saçma Olarak Ölüm

İnsanın dünya içindeki varlığını ortadan kaldıran ve varoluşu sona erdiren ölüm, Heidegger tarafından bir olanak, Sartre tarafından ise saçma bir olgu olarak ele alınmaktadır. Hem Heidegger hem de Sartre, insanın dünyaya ölüme doğru fırlatılmış ve tek başına bırakılmış olduğunu düşünür. İnsan, Tanrı’nın planına hizmet etmek için Tanrı tarafından yaratılmamıştır. Yaşam, insanın özgürce içinde bulunduğu, hiçten gelip başka bir hiçe doğru gittiği varoluş sürecidir. Heidegger’e göre Dasein içine fırlatıldığı dünyada kendi olanaklarına doğru açığa çıkan bir varlıktır. Dasein, dünyadaki bulunuşunun farkındalığına sahiptir ve kendini hep belirli durumlar içinde keşfetmektedir. Dasein’in dünyaya bağlılığını imleyen bulunuşu, başkalarıyla ve şeylerle karşılaşmasını mümkün kılan ruh durumlarını içerir. Bulunuşla ortaya çıkan belirli ruh durumları Dasein’i eksistansiyel olarak belirlemektedir (Heidegger, 2006/2011:145). Heidegger’e Dasein’in

bulunuşuna korku, utangaçlık, çekingenlik, dehşet gibi otantik olmayan ruh durumları aittir. Ve bu ruh durumlarının sağlayıcısı Dasein'in kendini konu edinmesinde ortaya çıkan anlama olanağıdır. Anlama Heidegger'e göre Dasein'a kendisi için mümkün olanları açıklamaktadır. Böylece anlama, Dasein'ın kendi imkanlarını tasarlamasının kurucusudur. Heidegger'e göre, "Dasein var olduğu müddetçe kendini imkan olarak anlar ve anlayacaktır" (Heidegger, 2006/2011:153). Dasein'ın kendisini olanaklarına yönelik tasarlaması içinde yaşadığı dünyanın Varlık anlayışından bağımsız değildir. Heidegger'in de belirttiği gibi Dasein, kendisini şu ya da bu olarak tasarlarlarken belirli Varlık anlayışlarına tutunmaktadır. Bu nedenle, Dasein'ın anlayan farkındalığında temellenen olanaklarına doğru otantik olarak kendini tasarlaması, Varlığın anlamının açığa çıkmasının koşuludur. Dasein kendi olanaklarını kendisi için açıklarken çoğu zaman bu olanaklarını görememektedir. Heidegger'in inotantiklik dediği bu durum, Dasein'ın kendini kendisi ile ilişkilendirebilen ve olanaklarını görmesini sağlayan anlayan farkındalığının, gündelik yaşam tarafından üstünün örtülmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle Heidegger, ölüm fenomenine özel bir anlam yüklemektedir. Ölüm, Heidegger'e göre kendi olanaklı varoluşunu anlayan Dasein'ın otantik bir Varlık anlayışı geliştirmesinin koşulu olan en uçtaki olanak anlamına gelmektedir. Gündelik yaşamında kendi varoluş olanaklarının üstünü örten Dasein için, ölüm varoluşun anlamını böylece de Varlığın anlamını ortaya çıkaracak olan temel fenomendir. Şu halde Heidegger'in ölümü bir olanak olarak ortaya koymasının sebebi, Dasein'ın düşmüşlüğüne karşılık gelen inotantik varoluşunu ölümden duyulan kaygı yoluyla tersine çevirmek ve böylece Varlığın anlamını ortaya çıkarmaktır.

Heidegger için ölüm, Dasein'ın yapısal bakımdan hep kendi önünde ve henüz olmamış olan varlığını bütün olarak kavratın ve belirlenime ulaştıran fenomendir. Ölümün bir olanak olarak kavranılması, Heidegger'e göre kaygı yoluyla gerçekleşmektedir.

Dasein'in varlık yapısına ait olan ve olanaklarına doğru kendi önünde olmasının zemini olan kaygı, ölümü bir olanak olarak açmaktadır. Kaygı aracılığıyla Dasein, ölümü şimdisine taşıyarak kendini ölüme doğru özgürce bırakabilir. Heidegger'e göre ölüm, yaşamın anlamının kavranması için bir olanaktır. Dünya içindeki varlığının sonlu olduğunun bilincinde olan Dasein, ölümü bir korku kaynağı değil de yaşamına anlam veren bir olanak olarak kavransa otantik varoluşunu gerçekleştirecektir.

Ölümü bir olanak olarak ortaya koyan Heidegger'in aksine Sartre'a göre, ölüm ile ilgili olarak söylenmesi gereken ilk şey, ölümün saçma bir olgu olduğudur. Sartre da Heidegger gibi, Kendisi İçin olarak adlandırdığı insan varlığının dünyadaki bulunuşunun nedensiz olduğunu söylemektedir. Kendisi İçin'in olgusallığı yani dünyadaki bedensel olarak bulunuşu Sartre'a göre nedensizdir. İnsan gerçekliği ikili bir varlık yapısından oluşmaktadır. Bedene sahip olarak Kendinde Varlığın ya da dünyanın parçası olan insan, bu olgusallığından dolayı tüm diğer şeyler gibi nedensiz, yaratılmamış ve saçmadır. İnsan, saçma bir dünyanın içine doğmuştur ve ölümle sınırlandırılmıştır. Dünyanın ne ise o olan yapısı insanda bulantı duygusu uyandırmaktadır. Bilinç, Kendinde Varlığın ne ise öyle olan anlamsız varlığı karşısında tiksinti duymaktadır. Bulantı, dünyaya hiçliğin ortasına özgürce bırakılmış olmaktan kaynaklanır. Şeylere yönelen bilinç, onları kendisi için yaparken tamamen tek başınadır. Kendi başına nötr olan dünyadaki şeyler insan karşısında belli bir "durum" içinde görünmektedir ve bu "durum" da temelini yine insanın özgür tasarısında bulmaktadır. Bu noktada ölüm, insan gerçekliğinin bir sınırı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ölümle birlikte Kendisi İçin'in geleceğe doğru açılan zamansal varoluşu kesintiye uğrayarak, kendisiyle özdeş bir Kendinde Varlık haline gelmektedir. Bu nedenle ölüm, insan gerçekliğinin sınır durumlarından bir tanesi olarak açığa çıkmaktadır. "Ölüm sınırı", insanın olgusallığından kaynaklanan ve tıpkı doğum gibi nedensiz ve olumsaldır.

Sartre'a göre Heidegger, Dasein'ı "ölüme yönelik varlık" olarak tanımlayarak ölüme insani bir içerim kazandırmıştır. Çünkü Sartre'a göre, insan için insani olmayan hiçbir şey söz konusu değildir. Bu anlamda ölüm, mutlağa açılan bir kapı gibi düşünülemez. Sartre, öncelikle ölümün sahip olduğu saçma (absurd) niteliğine vurgu yapmak gerektiğini söylemektedir. "Ölüm, tıpkı doğum gibi salt bir olgudur; bize dışarıdan gelir ve bizi dışarıda dönüştürür. Temelde, doğumdan hiçbir biçimde ayrılmaz olan ve olgusalılık diye adlandırdığımız şey de doğumun ve ölümün özdeşliğidir" (Sartre, 2013: 678). Kendinde Varlığın nedensiz ve açıklanamaz oluşu gibi ölüm de mantıken izah edilemez dışsal bir olgudur ve bu nedenle saçmadır. Ölümün saçmalığına rastlantısallık da dahildir. Ölüm bir anda gelen ve Kendisi İçin'in olanaklarına doğru açılan varlığını ortadan kaldıran bir olgudur. Saçma, rastlantısal ve olumsal ölüm, Sartre'a göre Kendisi İçin'in bir olanağı olamaz. Çünkü insan gerçekliği kendisini tasarlarırken hep bir sonraki an'ını talep etmek zorundadır. Bu nedenle Sartre'a göre ölüm, insanın ontolojik yapısına ait değildir. Ve bu nedenle Sartre, Kendisi İçin'in varlığında ölüme yer olmadığını söylemektedir.

Sartre'ın bir hücrede infaz gününü bekleyen üç kişinin birkaç gününü anlattığı ünlü öyküsü *Duvar*'da öykünün kahramanlarından Tom, insanın ölümü düşünmek için yaratılmadığını söyler (Sartre, 2010: 24). İnsan varlığı, ölüm sanki yokmuş gibi yaşamaktadır. Heidegger, ölümü bir olanak olarak kavrayıp, ona katlanmamızı istese de Sartre'a göre bu mümkün değildir. Çünkü ölüm, saçma yaşamı tamamen saçmalık içine gömen bir sondur ve bu son bir olanak olarak Kendisi İçin'e ait değildir. Olanaklı olana karşı bekleyiş içinde olan insan, Sartre'a göre ölümü beklememektedir.

Heidegger de olanak olarak belirlediği ölümün, Dasein için beklenti sınırlarının dışında kaldığını söylemektedir. Çünkü beklenti bir şeyin gerçekleşmesini beklemektir.

Oysa biz, bir olanak olarak ölümü keşfederken, ona karşı beklenti içinde olamayız. Ölümü beklemek, onu bir vukuat düzeyine indirgemektir. Heidegger, Dasein'ı ölüme yönelik varlık olarak konumlandırırken, ölümün gerçekleştirilmesi kastetmemektedir. Bu nedenle Heidegger, ölüme ilişkin beklenti yerine Dasein'ın kendini öndeleme olanağını koyar. Kendi ölümünü önceleyerek şimdisine taşıyan Dasein, ölümü beklemek yerine kendini ölüme özgürce bırakabilir ve böylece ölüm, yaşamın yönünü belirleyen bir bekleyiş olarak değil tüm olanakların açılmasını sağlayan bir son olanak olarak kavranabilir.

Sartre, özgürlüğün dünya durumları karşısındaki insanın kendini seçme özgürlüğü olarak ortaya çıktığını söylüyordu. Bu açıdan bakıldığında insan, ölüm ile bir durumla karşılaştığı gibi karşılaşmamaktadır. Kendisi İçin'in olanaklı varlığı özgür seçimlerinden oluşmaktadır; fakat ölüm bu özgürlüğü ortadan kaldırmaktadır. “Özgürlüğümüz; yaşarken bir durumun içerisindeyken, ölüm üzerinde hiçbir güce sahip değildir” (Lightbody, 2009: 90). Çünkü ölüm Sartre'a göre insan öznelliğini ortadan kaldıran bir dışsallıktır ve Kendisi İçin, diğer tüm olanaklarına atıldığı gibi ölüme atılamaz. Bu nedenle ölüm, Kendisi için varlığın ontolojik yapısına ait değildir. Sartre'a göre ölüm, Heidegger'in belirttiği gibi insanın tüm olanaklarını açmasını sağlayan bir olanak değil, tam tersine tüm olanakları hiçleştirilen dışsal bir olgudur.

III. 3. Birlikte Varlık (Mitsein), Ölüm ve Özgürlük

Her iki düşünür de insan varlığının dünyaya atılmış ve varoluşuna serbestçe bırakılmış olduğunu düşünür. İnsanın varoluşunu sürdürmesinin zemini olan dünya, hem başkalarının hem de insan dışındaki varolanların birliğini temsil etmektedir. Heidegger'e göre başkalarıyla birlikte olma, Dasein'ın varlık yapısına aittir. Dasein, dünya içinde varlık olduğu için şeylerin ve başkalarının varlığına kayıtsız, tüm diğer şeylerden izole edilmiş

bir varlık değildir. Onlarla birlikte vardır ve varolur. Ancak Heidegger bu birliktelik durumunun daha çok olumsuz tarafları üzerinde durur. Çünkü Heidegger'e göre her durumda kendisi olan Dasein, başkalarıyla birlikteki gündelik yaşamında kendisine yönelik anlayışını herkesin anlayışına dönüştürüp kendi varoluş olanaklarının üzerini örtebilmektedir. Gündelik yaşamın sınırları başkaları tarafından çizilmiştir.

Heidegger'in başkalarıyla birlikte varlık olmanın neden olumsuz tarafları üzerinde daha çok durduğu Dasein analizinin temel amacı göz önünde bulundurulduğunda daha iyi anlaşılabilir. Varlığı konu edinen ve Varlığın içinde olan Dasein, kendi varoluşu üzerinden Varlığı açmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Dasein'in kendini tanıması ve anlaması, otantik bir Varlık anlayışı geliştirmesi demektir. İşte bu nedenle Heidegger, Dasein'in kendi varoluşunu başkalarının bakış açısından tesis ettiği hergünkü birlikte yaşamının olumsuz taraflarına vurgu yapmaktadır. Johnson'un da belirttiği gibi tam da bu noktada Heidegger'in varoluşçuluğu okunmaya başlanabilir (Johnson, 2013: 38). Heidegger, Dasein'in kendini tanımasını istemekte ve bu nedenle otantik olma çağrısı yapmaktadır. Böylece Heidegger'de Varlığın anlamı sorunu, bireysel bir kendi olma sorununa dönüşerek varoluşçu felsefe alanının sınırları içine girilmektedir.

Dasein'in başkalarıyla birlikteki varlığının, varoluş olanaklarını kapattığını söyleyen Heidegger'e göre, ölüm de bu olanaklardan bir tanesidir. Hatta ölüm, Dasein'in gündelik yaşamındaki başkaları tarafından üstü örtülen olanakları içerisinde en çok gizlenen olanaktır. Başkaları, çoğu kez ölüm hakkında düşünmenin bile gereksiz olduğunu söyler. En çok lakırdıda kendini gösteren ölümü gizleyiş, Dasein'a herkesin öleceğini ama şimdilik sıranın kendisinde olmadığını tekrarlar. Bu, Heidegger'e göre gündelik yaşamda ölümün bir başa gelme olarak olay düzlemine indirgenmiş olduğunu göstergesidir. Böylece

başkaları, ölümü olanak olarak keşfetmenin önünde duran en büyük engeldir. Heidegger, Dasein'in dünyaya ve başkalarının arasına fırlatılmış olmasından dolayı çoğunlukla inotantik bir varoluş sergilediğini söyler. Sahici olmayan, inotantik bu varoluş Dasein tarafından aşılabilmektedir. Bunun yolu ise, Heidegger'e göre otantik varoluşu harekete geçirecek olan, Dasein'in olanaklarına yönelik kendi önünde durmasını sağlayan kaygı varlığıdır. Gündelik yaşamda bir korku kaynağına dönüştürülerek sürekli kaçılan ölüm, yaşama anlam veren bir olanak olarak düşünülürse korku yerini kaygıya bırakabilir ve ölüme katlanılabilir.

Hem Heidegger hem de Sartre, ölümü zorunlu olarak başkalarının ölümü aracılığıyla keşfettiğimizi söylemektedir. Bu nedenle ölüme karşı ilk bilgimiz başkalarının ölümünü görmemizdir. Ancak başkalarının ölümü bize gerçek bir ölüm kavrayışı vermemektedir Heidegger'e göre. Başkalarının ölümü ancak korku ve dehşet verici bir olaydır. Bu nedenle Heidegger'e göre ölüm, Dasein'in tek başına üstlenmek durumunda olduğu ve başkası ile paylaşamayacağı ve atlatamayacağı bir uç imkandır. Bu nedenle Heidegger, ölümün gerçek anlamının başkalarının ölümünde ortaya çıkmayacağını belirtmektedir. Heidegger'in asıl amacı ilk olarak başkalarının ölümü aracılığıyla tanıştığımız ve kesin ama belirsiz olarak kavradığımız ölümün, Dasein'in bireysel bir olanağı olduğunu göstermektir. Heidegger bu nedenle ölüm ve başkaları arasındaki ilişkiyi, bireysel bir ölüm olanağının uğrağı olarak ele almaktadır.

Başkasının varoluşu, Sartre için hem insan varlığının kendini "ben" olarak tanımasının koşulu hem de özgürlüğün sınır durumlarından bir tanesi olarak anlaşılmaktadır. İlk insan, başkasının ona bakışı aracılığıyla kendisini bir nesne olarak keşfederken aynı zamanda aynı zamanda kendi üzerine dönme olanağı bulmaktadır.

Böylece başkasının bakışında kendini kavrar. Ancak Sartre'a göre başkasının bakışı nesneleştirici bir yapıdadır. Çünkü başkasının bakışı, Kendisi İçin olan insan gerçekliğini dondurmakta ve onu kendi tasarılarına göre Kendinde Varlık olarak sabitlemektedir. Dünya, insanın başkalarıyla birlikte yaşadığı yerdir. Bu yer, başkaları tarafından daha önceden tanımlanmış ve tesis edilmiştir. Sartre'ın da belirttiği gibi bu, Kendisi İçin'in dünyada kendisi tarafından getirilmeyen anlamlar karşısında olması demektir (Sartre,2013: 649). Bu nedenle Sartre'a göre insan, dünya içinde ve başkası karşısında kendisini nesne olarak kavramak durumundadır. Ancak Sartre, bu durumun özgürlük için bir engel olmadığını söyler. Çünkü Kendisi İçin'in özgürlüğü önceden belirlenmiş durumlar içinde kendini seçebilmektir. Bu durumda başkası için olan şeyler, Kendisi İçin tarafından ancak seçildiğinde ya da seçilmediğinde anlam kazanabilir.

Sartre'a göre ölümü keşfetmem zorunlu olarak başkasının ölümü aracılığıyla gerçekleşir. Aksi takdirde ölüm, her şeyin eş zamanlı yok yoluşu olacaktır. Şu halde ölümü, "benim ölümüm" olarak kavramam bir başkasının varoluşuna bağlıdır. Varlığı olumsal olan başkası ölümlü olduğu için bana ölümü keşfettirmektedir. Bu nedenle Sartre'a göre ölümden hem bir olgusal hem de radikal bir olumsallık vardır. Başkası, kendi varlığında ölümü bana açarken aynı zamanda bana ölümünden sonraki "ölmüş yaşamım" hakkında da bilgi vermektedir. Sartre'a göre kendi ölümünü anlamak isteyen bir kişi, kendisini başkalarının gelecekteki yemi olarak keşfetmek zorundadır (Sartre, 2013: 676). Sartre, "Ölmüş olmak, yaşayanlara yem olmaktır" derken, tüm yaşamı boyunca başkasının nesneleştirici bakışına direnen Kendisi için'in, ölümlerle birlikte başkası karşısında savunmasız kalacağını belirtmektedir. Ölümünden sonra Kendisi İçin'in yaşamı, yaptığı seçimler, başkasının yorumlaması ve üzerinde değişiklikler yapması için nesnelere haline gelmektedir; tıpkı (Sartre'ın kayalık örneğine geri dönersek) kayalığın bizim salt

kendimize özgü araçsal karmaşamızla aydınlatmamız için bir nesne olması gibi. (Lightbody, 2009: 90). Böylece ölüm, Sartre'ın da belirttiği gibi, başkalarının benim üzerimdeki zaferidir. Bilindiği gibi Sartre, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi her iki tarafın da mutlak özgürlük olmasından dolayı hiç bitmeyecek bir çatışma olarak öne sürmektedir. Bu sonsuz çatışmayı taraflardan biri lehine sonlandıran ölümdür. Sartre, Lightbody'nin de belirttiği gibi insanın ölüm nedeniyle başkalarına yem olarak bıraktığı yaşamının nasıl hatırlanacağını kararlaştırma özgürlüğü olup olmadığından ise bahsetmemektedir (Lightbody, 2009: 90).

Sartre, bir ve aynı şey olarak düşünülen ölüm ile sonluluk kavramlarını birbirinden ayırmamız gerektiğini söyler (Sartre, 2013:679). Sartre'a göre Heidegger bütün ölüm teorisini üzerine kurduğu "Ölüme-doğru-Varlık" anlayışında sonluluk ile ölümü özdeş kabul ederek bu hataya düşmüştür. Ölüm, Sartre için olumsal bir olgudur ve Kendisi için'e dışardan gelir ve onu geri döndürülemez biçimde Kendinde varlığa dönüştürür. Sonluluk ise Sartre'a göre Kendisi İçin Varlığın ontolojik yapısında temellenmektedir. İnsan, tasarımsal bir varlık olmasından dolayı sonludur. Mümkün olanlara doğru her atılışında kendisini şu ya da bu şekilde seçen insan, zamansallığından dolayı kendi geçmişi haline dönüşmektedir. Zamansallık geri döndürülemeyeceğinden dolayı Sartre'a göre, "insan-gerçekliği ölümsüz olsa bile sonlu kalır, çünkü kendini insan olarak seçerken sonlu *kılar* (Sartre, 2013: 679). Dolayısıyla insan, özgür olduğu için sonlu; sonlu olduğu için de özgürdür. Ölüm ise Sartre'a göre doğmuş olmak kadar saçma olan ve Kendisi İçin Varlığı, Başkası İçin Varlığa dönüştüren özneliğin sınırından başka bir şey değildir. Ancak insan özgürlüğü, bu sınır ile hiçbir zaman karşılaşmamaktadır. Çünkü Sartre'a göre ölüm insan tasarımlarına hiçbir biçimde engel olamaz. Şöyle der, Sartre: "Ben ölmek için özgür değilim, özgür bir ölümlüyüm" (Sartre, 2013: 681).

Sartre, özgürlük ile ölümün hiçbir zaman karşılaşamayacağını söyler. Her ne kadar ölüm insanda kaygı ve bulantı duygularına sebep olsa da, Sartre'a göre insanın tasarımsal varoluşuna hiçbir biçimde engel olamaz. Ölümünün geleceğini bilen bir idam mahkûmunun bile darağacında nasıl daha iyi görüneceğinin planını yapabildiğini söyleyen Sartre, insanın özgürlüğü karşısında ölümün bir hiç olduğunu söylemektedir.

Sartre, varoluşçuluğunda önemli bir yer tutan özneler arasılık bağlamında da ölüm kavramını ele almıştır. Yaşamı boyunca başkasının nesneleştirmesine direnen insan, ölümle birlikte yaşamı üzerindeki öznelliğini başkalarının bakış açısına teslim etmek durumunda kalmaktadır. Heidegger ise, ölmüş bir yaşam üzerinde başkalarının zaferinden söz etmez. Heidegger'e göre Dasein'in geride kalan cansız bedeni, yaşayan Dasein'lar için yalnızca bir nesne olarak kalmayıp, cenaze töreni, defin, gömü, yas tutma gibi bir takım kayırcı ilgilenmelerin objesi olarak kalmaktadır (Heidegger, 2006/2011: 253).

SONUÇ

Bu tezde Heidegger ve Sartre'in felsefi düşüncesinde ölüm kavramı sorunsal bir kavram olarak ele alınmış ve analiz edilmiştir . Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki temel problemi unutulmuş olarak varsaydığı Varlık sorununun açıklığa kavuşturulmasıdır. Bu bağlamda fenomenolojik yöntemden yararlanan Heidegger, Varlığı kendi varoluşunda sorun edinen dünya içindeki insansal varlığın analizine dönüştürmüştür. Çünkü Heidegger'e göre Varlığın anlamı insanın varoluşunda, Varlığa yüklediği anlama paralel olarak ortaya çıkacak olan bir sorundur. Bu nedenle Heidegger, Dasein olarak adlandırdığı insan varlığının söz konusu problemi aydınlatmasının temelini özünde bir açıklık olan söz konusu varlığın kendi varoluşunu eksiksiz bir biçimde açığa kavuşturmasında bulur.

Kendi varoluşunda Varlığı anlayan insan gerçekliği, belirlenmiş bir öze sahip değildir. Temel belirlenimi olan dünyadaki olgusal varlığında, olanaklarına doğru açıklık olan tasarımsal bir varlıktır. İnsan varlığının kendi varoluşunu anlaması, Varlığı anlamasıdır. Ancak Heidegger'e göre insan, gündelik yaşamın sıradanlığında bu varoluş olanaklarının uzağına düşmekte ve kendi varoluşunu herkesin bakış açısından belirlemektedir. Bu nedenle Heidegger, varoluş olanaklarının kapatıldığı gündelik yaşamın analizini yaparak otantik bir varoluşun olanağını göstermeye çalışmaktadır. İşte tam da bu noktada Heidegger insanın ölüm yönelimli varlığı ile kurduğu varoluşsal, ontolojik ilişkinin onun, otantik varoluşunu açığa çıkardığını iddia etmektedir.

Heidegger'e göre gündelik yaşamda üstü örtülen ve kamulaştırılarak herkesin anlayışına dönüştürülen en önemli insani olanaklardan biri ölümdür. Oysa Heidegger'e göre insanın gündelikliğin (Altaeglichkeit) düşmüşlüğü içinde kendi varoluşunun otantik bir yorumuna ulaşabilmesi için kendi sonluluğuyla; ölüm yönelimli

varlığıyla (Sein zum Tode) yüzleşmesi gerekir. Heidegger ölüm kavramı aracılığıyla varolmamanın anlamına ilişkin kavrayıştan, varolmanın anlamına ilişkin bir kavrayışa geçmektedir. İşte tamda bu noktada ölüm, insansal varlığın varoluşunun en uç sınır olanağı olarak varoluşun anlam ve değerini belirleyen bir yaşamsal olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki insan ölüme yönelik kavrayışıyla kendi varoluşsal olanaklarını ele geçirir ve varoluşun gerçek anlamına ilişkin otantik bir yoruma ulaşır. Böylece Heidegger'e göre kendi varlığının anlamını kavrama konusunda hep eksik kalan insan, kendi yaşamının bütünselliğini sorgulama ve otantik varoluş tarzında açığa çıkarma olanağına sahip olur.

Heidegger, ölüm yönelimli varlığın otantik varoluş tarzı ile ölüm arasındaki ilişkiyi açıklayabilmek için insanın varoluşundan, olgusallığından ve düşmüşlüğünden hareket eder. İnsansal varlığın olgusallığına karşılık gelen dünya içindeki varlığı ölümle sınırlandırılmıştır. Heidegger'e göre insan, dünyaya diğer varolanların ortasına fırlatılmıştır. Hem Heidegger hem de Sartre, insanın Tanrı tarafından dünyaya bir neden için bırakılmış olduğunu kabul etmez. İnsan kendini bir şekilde dünyada bulmuştur. Varoluşun bir nedeni yoktur. Bundan dolayı insan varoluşunun sorumluluğunu kendi başına üstlemek durumundadır. Bu bağlamda her iki düşünür içinde ontolojik anlamda değil fakat ontik anlamda dünya insana önceldir. Varoluş, insanın olgusallığında temellenen doğum ile ölüm arasındaki zamana karşılık gelmektedir. İnsan, dünyadaki geçici varoluşunun farkındalığına sahiptir. Bu noktada ölüm, Heidegger'e göre insana zamansallığını bildiren bir fenomendir. İnsanın sonlu varlığının bilinci geçici varoluşuna yaptığı vurguyla onda kaygı uyandırmaktadır. İşte bu kaygı, gündelik yaşamda korkuya dönüşmediği zaman Heidegger'e göre, otantik varoluşumuzu açığa çıkarıp ölüme dayanmamızı mümkün kılmaktadır

Heidegger'in perspektifinden yaşamın ölüm aracılığıyla anlam kazandığı kuşku götürmez bir gerçektir. Bununla birlikte ölüme bakış açısı basit bir amaç (neden) - sonuç ilişkisi değildir. Ölüm insan yaşamının bir amacı değildir. Nitekim insanı doğrudan ölümlü bir varlık yerine ölüm yönelimli bir varlık olarak almasının nedeni; "var olmamanın" anlamının sorgulanması aracılığıyla "var olmanın" anlamına ilişkin bir kavrayışa ulaşmaktır. Bu bağlamda ölümün insan varoluşunun ayrılmaz bir parçası oluşu ve bir başkasına devredilemezliği ölümün insan için nasıl bir varoluşsal sorun haline geldiğini görmemize olanak sağlamaktadır. Çünkü İnsan, kendi varoluşuyla kendini ilişkilendirdiği her anda ölümü bir olanak olarak kendi şimdisinde taşır. Bu ölümün gelecekte gerçekleşecek beklenen bir olay olduğu düşüncesini kesintiye uğratar. İşte bu kesinti gelecekte gerçekleşecek ölüm beklentisini saf dışı bırakarak varoluşun her anına yayar. Heidegger'in insanı bir kaygı varlığı olarak nitelemesinin başat nedenlerinden belki de en önemlisi budur. Çünkü her an gerçekleşebilecek bir olay olarak ölüm bir tehdit olarak kendisini kaygı'da açığa çıkarır. Böylelikle kaygı içindeki insan yaşamının her anında hiçliğini kendi önünde bulur ki, işte tam da bu noktada insan kendi hiçliğine sırtını dayayarak hem kendi varlığının hem de varolan tüm varlıkların anlamını sorgulama olanağına sahip olur.

Heidegger'e göre kaygı, insansal varlığın kendi önünde duran varoluşuyla ilgilidir. Kaygı, insanın olanaklarına açılmasını sağlayan en temel varlık kipidir. Geçiciliğinin farkında olan insan için kaygı yaratan ölüm, varoluş olanaklarının açılmasını sağlamaktadır. Otantik varoluşun olanağı olan ölüm, insanın gündelik yaşamında bir korku kaynağına dönüşmektedir. Heidegger'e göre gündelik yaşama ölümden kaçış egemendir. Çünkü ölüm insanın dünyadaki varlığının sonuna işaret etmektedir. Bu nedenle bizler ölümden kaygı değil korku duyarız ve ondan kaçmak için elimizden geleni yaparız.

Heidegger'e göre insanın otantik varoluşunun koşulu daha önce de belirtildiği gibi kaygı varlığında temellenmektedir. İnsanın sahici (otantik) bir varlık olmasının koşulu, ölüm olgusunun üstünü örtmek yerine onu yaşamın içine yerleştirmektir. Yaşam içinde ölüm kesin olduğu kadar belirsizdir de. Heidegger'e göre ölümün kesinliği ile belirsizliği arasındaki gerilim insansal varlığı gündelik yaşamda herkesin mutlaka öleceği ama şimdilik sıranın kendisinde olmadığı kavrayışına götürmektedir. Ölüme yönelik bu kavrayış, ölümden duyulan korku ile ölümün gelecekteki bir zamana ertelenişidir. İnsanın kendisini gelecekteki olanaklarına doğru kesintisiz olarak açan varoluşu, ölüm ile birlikte sona ermektedir. Bu durumda Ölüm, İnsan için kesin olan en uç olanak olarak olanaksızlığın olanağı durumundadır. Çünkü ölümlü birlikte insanın kesintisiz varoluşu sona ermektedir. Bu nedenle Heidegger, insanı ölümlü bir varlık olarak değil, ölüme doğru varlık (Sein zum Tode) olarak tanımlamaktadır. Çünkü Heidegger'e göre ölümü bir "son" olay olarak değil, kendimizi o sona doğru giden geçici varlıklar olarak kavradığımızda varoluşumuzu otantik bir şekilde kurabiliriz. Böylece Heidegger için ölüm, hem insan varlığının geçici yaşamını anlamlandıran (ve böylece otantik bir varoluş olanağı veren) hem de kesintisiz varoluşa sahip olan insan varlığının varoluşunu bir bütün olarak kavramasına neden olan bir fenomendir. Öyle ki Heidegger için ölüm, otantik bir varoluşun en temel olanağı olarak Varlığın anlamı sorununda aydınlatılması gereken en önemli sorunsaldır.

Heidegger'in ölümü bir olanak olarak kabul eden düşüncesine tam bir karşıtlıkla kendi ölüm düşüncesini kuran Sartre'a göre, ölüm tam anlamıyla absürddür. Dünyada olmanın nedensizliği gibi ölecek olmanın da bir nedeni yoktur. Bu nedenle ölüm olumsal bir olgudur ve saçmadır. Ölüm, yaşamın ortasında rastlantısal olarak aniden belirir ve insanın tüm olanaklarını olanaksızlığa uğratar. Heidegger'in olanak olarak nitelendirdiği

ölüm, Sartre'a göre olanakların olanaksızlaşmasından başka bir şey değildir. Sartre'a göre, insan hiçbir zaman ölümü bir olanak olarak kavrayamaz. Çünkü insan ontolojik yapısında, hep bir sonraki an'ı talep eden ve kendini gelecek olanaklarına durmaksızın fırlatan özgür bir varlıktır. Bu nedenle Sartre'a göre, insan ölümü düşünmez; düşünmek istemez. Ölüm yalnızca insanda bulantı duygusuna yol açan olgusallıktır. Sartre, varoluşun olanaksızlaşması olarak gördüğü ölüm olgusunu insanın özgürlüğe yazgılı varlığı açısından ele almaktadır. Sartre'a göre insan gerçekliği mutlak bir özgürlüktür. Fakat insan kendisinden önce tasarlanmış bir dünya içinde, belirli durumlarla karşı karşıyadır. Bu durumlar, insanın özgür edimlerini sınırlandırırsa da Sartre'a göre asla özgürlüğün önünde bir engel değildirler. Çünkü Sartre, özgürlüğün tam da durumlar karşısında kendini keşfettiğini düşünür. İnsanın özgürlüğü, kendisini seçmesine dayanmaktadır. Dünyanın koşulları içinde kendisini seçen insan varlığı bu dünya durumlarına rağmen özgürdür.

Sartre'a göre insanın olgusallığından kaynaklanan ve özgürlüğünün sınırlarını çizen durumlar arasında ölüm de yer almaktadır. Ancak Sartre, insanın özgürlüğünün hiçbir zaman ölüm gibi bir sonla ile karşılaşmayacağını söyler. Çünkü Sartre'ın Kendisi İçin Varlık olarak tarif ettiği insan gerçekliği, kendini hep bir sonraki an'a doğru fırlatan; olduğunu aşan, olmadığını ise olan tasarımsal bir varoluştur. İnsanın "sanki ölüm yokmuş gibi" yaşamasının sebebi, ölümü bir olanak olarak görmeyişinden ve tüm diğer olanakları gibi ölüme kendini bırakamayışından kaynaklıdır. Sartre'ın da belirttiği gibi, Kendisi İçin'in kendini aşan ontolojik yapısı ölümü dışlamaktadır.

Sartre, dünyada başkalarıyla birlikte kendi varoluşunu sürdürme zorunluluğunda olan insan için ölümün başkalarına karşı kesin bir yenilgi olduğunu söylemektedir. Her birey, kendini başkalarının yargıları ile tanırken aynı zamanda bu yargılara başkaldırma olanağına da sahiptir. Kendi yaşamı üzerinde tek söz sahibi olan

bireyin kendisidir. Ancak ölüm geldiğinde bu olanak insandan alınmış olur. Yaşamı boyunca nesneleşmeye direnen insan varlığı, ölümle birlikte başkalarının tasarılarına tümüyle teslim olmuştur. Bu nedenle ölüm Sartre'a göre, insanın öznelliğini ortadan kaldıran ve geride kalan yaşamını tümüyle başkalarının anılarına teslim eden dışlaştırıcı bir olgudur.

Sartre, ölümlü olmak ile sonlu olmak arasında da ayırım yapmaktadır. Sartre'a göre, sonlu olmak ölümlü olmak değildir; sonlu olmak, insan varoluşunun ontolojik yapısına ait bir özelliktir. İnsan kendini seçerken sonlu kılmaktadır. Sartre'a göre, insan varoluşu zamansaldır. Geleceğe atılırken bir yanıyla geçmişe kayan ve asıl olarak şimdide duran insan, sürekli kendini sonlandıran bir yapıdadır. Sartre'a göre insan, ölümsüz olsa bile sonlu olmaya mahkumdur. Sonluluk, insan varlığının aşkın yapısıyla ilgilidir. Bu nedenle ölümlü olmak, insana dışardan gelen bir olgu özelliğiyle sonlu olmak insanın tasarımsal ve zamansal varoluşuyla ilgilidir.

Sonuç olarak ölüm kavramı her iki düşünürde de farklı içerime sahiptir. Heidegger'e göre ölüm, varoluşun bütün olarak deneyimlenmesinin ve otantik varoluşun olanağı olarak hem ontolojik hem de egzistansiyel bir içerime sahipken, Sartre'a göre ise ölüm tümüyle saçma olan ve insanda yalnızca bulantıya sebep olan dışsal bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş felsefe: Kant'tan günümüze felsefe akımları*. Ankara: İnkılap Kitabevi.
- Aşkın, Z. (2008). Heidegger'de varlık ve zaman. *Özne Felsefe Dergisi*, 8, 92-101
- Aşkın, Z. (2009). Başkaldırı sorunu açısından efedilik-kölelik ve onun varoluşçu felsefeye yansımaları. *Kocaeli Üniversitesi VII. Uluslararası Felsefe Konferansı Başkaldırı*, 196-205.
- Aşkın, Z. (2009). Niçin varoluşçuluk?. *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 3/4.
- Aşkın, Z. (2010). Heidegger ve Adorno'da postmodernci yapıbozum: teknik tahakküm. *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 3/2.
- Biemel, W. (1984). *Sartre* (Çev. V. Atayman). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Bozkurt, N. (2003). *20. yy. düşünce akımları*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Copleston, F. (2010). *Felsefe tarihi Sartre*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Çüçen, A. K. (2012). *Martin Heidegger: varlık ve zaman*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Esenyel, A. (2012). Varlığa ilişkin otantik bir yorumun olanağı olarak ölüm. *Özne Felsefe Dergisi*, 16, 40-52.
- Flynn, T. (2006). *Existentialism: a very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Gürsoy, K. (2007). *J. P. Sartre ateizminin doğurduğu problemler*. İstanbul: Etkileşim Yayınları
- Heidegger, M. (1995). *Nedir bu felsefe*. (Çev. A. Irgat). İstanbul: Afa Yayıncılık. (Özgün çalışma, 1956).

- Heidegger, M. (2002). *On time and being* (J. Stambaugh, Trans.). United States of America: University of Chicago Press. (Original work published 1972).
- Heidegger, M. (2009). *Metafizik nedir?*. (Çev. Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. (Özgün çalışma, 1949).
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve zaman*. (Çev. K. H. Ökten). İstanbul: Agora Kitaplığı. (Özgün çalışma, 2006).
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm üzerine*. (Çev. Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Hilav, S. (2011). *Felsefe el kitabı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Inwood, M. (2000). *Heidegger: a very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- Johnson, P. A. (2013). *Heidegger üzerine*. (Çev. A. Esenyel). Ankara: Sentez Yayıncılık
- Kırkoğlu, S. R. (2013). Sartre'in ontolojisi ve özgürlük ahlaki fikrinin gelişimi. Z. Direk, R. Güremen (Ed.). *Çağdaş Fransız Düşüncesi* içinde (ss.17-47). İstanbul: Minör Yayınları.
- Levinas, E. (2006). *Ölüm ve zaman*. (Çev. N. Başer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma, 1991)
- Lightbody, B. (2009). Death and liberation: a critical investigation of death in Sartre's Being and Nothingness. *Minerva- An Internet Journal of Philosophy*, 13, 85-98
<http://www.minerva.mic.ul.ie/vol13/Liberation.pdf> adresinden alınmıştır.
- MacIntyre, A. (2001). *Varoluşçuluk*. (Çev. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Malpas, J., ve Solomon, R. C., (2006). Giriş. J. Malpas, Robert. C. Solomon (Eds.) *Ölüm ve Felsefe* içinde (ss. 15-21). (Çev. N. Küçük). İstanbul: İthaki Yayınları. (Özgün çalışma, 1998).

Moeller, C. (1969). *Jean Paul Sartre ve tabiatüstünün bilinmemesi*. (Çev. M. Toprak).

Ankara: Remzi Kirabevi.

Sartre, J. P. (1981). *Bulantı*. (Çev. S. Hilav). İstanbul: Can Yayınları.

Sartre, J. P. (2009). *Varoluşçuluk*. (Çev. A. Bezirci). İstanbul: Say yayınları.

Sartre, J. P. (2010). *Duvar*. (Çev. E. Canberk.). İstanbul: Can Yayınları.

Sartre, J. P. (2013). *Varlık ve hiçlik* (Çev. T. Ilgaz ve G. Ç. Eksen). İstanbul: İthaki

Yayınları.

Steiner, G. (2003). *Heidegger*. (Çev. S. Sahra). Ankara: Hece Yayınları

West, D. (1998). *Kıta avrupası felsefesine giriş*. (Çev. A. Cevizci). İstanbul: Paradigma

Yayınları