

MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ÇAĞDAŞ KITA AVRUPASI FELSEFESİNDE ÖZNE SORUNU

DOKTORA TEZİ

TUNCAY SAYGIN

PROF. DR. ALİ OSMAN GÜNDOĞAN

NİSAN, 2014

MUĞLA

MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ÇAĞDAŞ KITA AVRUPASI FELSEFESİNDE ÖZNE SORUNU

DOKTORA TEZİ

TUNCAY SAYGIN

PROF. DR. ALİ OSMAN GÜNDOĞAN

NİSAN, 2014

MUĞLA

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ÇAĞDAŞ KITA AVRUPASI FELSEFESİNDE ÖZNE SORUNU

TUNCAY SAYGIN

Sosyal Bilimler Enstitüsünde
“Doktora”
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 29.04.2014
Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 11.04.2014

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Hüseyin Gazi Topdemir
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Yavuz Kılıç
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Erol Kuyurtar

Ali Osman Gündoğan
Hüseyin Gazi Topdemir
Sebahattin Çevikbaş
Y. Kılıç
E. Kuyurtar

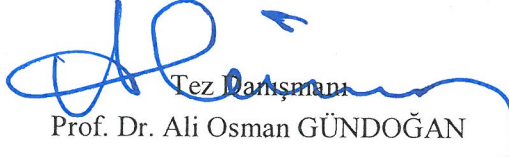
Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Namık Kemal ÖZTÜRK

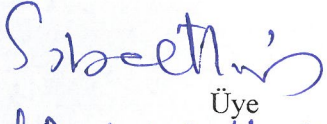
Nisan, 2014
MUĞLA

TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 11.03.2014 tarih ve 624-2 sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 38. maddesine göre, felsefe Anabilim Dalı Doktora öğrencisi Tuncay SAYGIN'ın "Çağdaş Kıta Avrupası Felsefesinde Özne Sorunu" adlı tezini incelemiş ve aday 11.04.2014 tarihinde saat 14.00 da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 150. dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin kabul edildiğine oybirliği ile karar verildi.


Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN


Üye

Prof. Dr. Sabahattin ÇELİKBAŞ


Üye

Doç. Dr. Nuri KILIÇ


Üye

Doç. Dr. Errol KUYULU


Üye

Prof. Dr. Hüseyin ÇERİ
Üyedir

YEMİN

Doktora tezi olarak sunduğum “Çađdař Kıta Avrupası Felsefesinde Özne Sorunu” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dűşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gűsterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

11/04/2014

TUNCAY SAYGIN



**Bu tez, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu'na
2214-Yurt Dışı Araştırma Burs Programı kapsamında desteklenmiştir.**

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

YAZARIN

MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.

Soyadı : Saygın

Adı : Tuncay

Kayıt No:

TEZİN ADI

Türkçe : Çağdaş Kıta Avrupası Felsefesinde Özne Sorunu

Y. Dil : The Human Subject Problem in the Contemporary Continental Philosophy

TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans

Doktora

Sanatta Yeterlilik

O

Ø

O

TEZİN KABUL EDİLDİĞİ

Üniversite : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

Fakülte : Edebiyat Fakültesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Diğer Kuruluşlar :

Tarih :11/04/2014

TEZ YAYINLANMIŞSA

Yayınlayan :

Basım Yeri :

Basım Tarihi :

ISBN :

TEZ YÖNETİCİSİNİN

Soyadı, Adı : Gündoğan, Ali Osman

Ünvanı : Prof. Dr.

TEZİN YAZILDIĞI DİL : Türkçe

TEZİN SAYFA SAYISI: 334

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. Felsefe

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER:

1. Özne

2. Fenomenoloji

3. Varoluşçuluk

4. Yapısalcılık

5. Gadamer, Hans George

6. Postmodernizm

7. Postyapısalcılık

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER:

1. Human Subject

2. Phenomenology

3. Existentialism

4. Structuralism

5. Gadamer, Hans George

6. Postmodernism

7. Poststructuralism

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum

2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir

Yazarın İmzası : 

Tarih : 20.../04./2014

ÖZET

SAYGIN, Tuncay. *Çağdaş Kıta Avrupası Felsefesinde Özne Sorunu*, Doktora Tezi, Muğla, 2014.

Bu çalışma, çağdaş Kıta Avrupası Felsefesinde özne sorununu ele almaktadır. Çalışma, en kısa ifadeyle, çağdaş Kıta Avrupası Felsefesinin modern özne kavramını eleştirdiğini ve buna alternatif olarak ise ontoloji ekseninde bir bakış önerildiğini iddia etmektedir. Husserl'in başlattığı fenomenolojik yaklaşımı daha da derinleştiren Heidegger ve onun ardından gelen Kıta Avrupası filozofları çoğunlukla şu noktada uzlaşım içinde görünmektedirler: Özne, Descartes'in varsaydığı gibi yalın bir töz olarak varlığın merkezinde yer almaz. Varlık, özneyi de kapsayan ve belirleyen bir bütünlük ve ilişkisellik arz eder. Bu nedenle Kıta Avrupası Felsefesi özneyi merkezi pozisyonundan indirme girişimini hep korumuştur Fenomenoloji'den Postmodernizm'e uzanan tarihsel süreçte bu girişim farklı şekillerde sürekliliğini korumuştur.

Giriş bölümünde yeni bir kavram önerisi getirilmektedir: *onto-epistemik gedik*. Bu kavramın temellendirmesi yapılmaya çalışılarak felsefe tarihinde bu gediği aşma yolundaki bazı örnek girişimlere kısaca değinilmiştir.

Birinci bölümde, Fenomenolojinin özne kavramına odaklanılmaktadır. Husserl'in fenomenoloji anlayışı ana hatlarıyla ortaya konulduktan sonra, fenomenolojinin özneye ilişkin temel tezlerinin bir kesinlik arayışı olmakla birlikte ontolojik boyuta yönelimi beraberinde getirdiği gösterilmektedir. İkinci bölümde, Heidegger ve Sartre felsefeleri üzerinden varoluşçuluğun özne anlayışı ele alınmıştır. Heidegger'in varlığın anlamına dair vurgusu ve Sartre'in özgürlük vurgusundan hareketle, varoluşçuların özneyi bir oluş halinde Kabul ettikleri ortaya konmaya çalışılmaktadır. Üçüncü bölümde, yapısalcılığın özne karşıtlığı tezi işlenmektedir. Bu

amaçla Lévi Strauss'un ve Lacan'ın özneyi kaldırarak bunun yerine yapı kavramını yerleştirdikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dördüncü bölümde, Gadamer'in hermeneutiğinde karşımıza çıkan, öznenin salt ve kendinde bir bütün töz olarak ele alınmayacağı tezi işlenmektedir. Beşinci bölümde ise Postmodernlerin ve postyapısalcıların özne karşıtlığı ve bunun sonuçları ele alınmaktadır.

Sonuç bölümü, çağdaş Kıta Avrupası Felsefesinde Descartes'a yöneltilen eleştiriler üzerinden nasıl bir özne kavrayışının ortaya çıkabileceğini değerlendirmektedir. Çalışmanın temel tezi olarak, öznenin tekil, kendinde ve yalın bir kavram olarak ele alınmayacağı iddiası işlenmektedir.

Anahtar Sözcükler:

Özne, Özne-Nesne Düalizmi, Ben, Fenomenoloji, Husserl, Varoluşçuluk, Yapısalcılık, Gadamer, Postmodernizm, Postyapısalcılık, Öznenin Ölümü, Özne ve İktidar, Oluş.

ABSTRACT

SAYGIN, Tuncay. *The Human Subject Problem in the Contemporary Continental Philosophy*, Ph. D. Dissertation, Muğla, 2014.

This study is dealing with the human subject problem in the Contemporary Continental Philosophy. Mainly the study asserts this: the Contemporary Continental Philosophy criticizes the concept of modern subject and gives us a new alternative perspective, which is based on ontology. Phenomenological thought, which started by Husserl, deepened by Heidegger and his followers are looks like in an agreement that subject is not an individual subject in the center of the being. The Being covers the subject and some other interactions within it, which subject depend on them. For this reason Contemporary Continental Philosophy keep to try dethrone of the subject. This thesis manifests itself from Phenomenology to Postmodernism with some different ways.

Introduction asserts that a new concept: *onto-epistemic gap*. We try to substantiate of this conception and give some examples about the overcoming of this gap from the history of philosophy briefly.

First chapter is concentrate on the phenomenological subject conception. After the deliberation of the Husserl's phenomenology, we assert that the phenomenological thought mainly try to find certain knowledge, besides this, it gives us a path to ontology. The second chapter is dealing with the Heidegger and Sartre's ontological subject. Based on the Heidegger's emphasis on the meaning of being and Sartre's emphasis on freedom we discuss that, existentialism dealing with human subject in its existence. The third part discusses the thesis of structuralism to contra subject. For this reason, we try to depict Lévi Strauss's and Lacan's assertion which is put forward structure instead of subject.

Fourth chapter discusses Gadamer's hermeneutics and its conclusion about the subject that is human subject is not a individual substance unity. Fifth chapter is dealing with the Postmodernists and poststructuralists' oppositional position to the subject and some conclusions of this thought.

The conclusion chapters based on the Contemporary Continental critics on Descartes's arguments about the human subject try to figure out how we can understand the human subject. The main assertion of the thesis is there is no option to dealing with the human subject just as an individual conception in itself.

Key Words:

Subject, Subject-object duality, Ego, Phenomenology, Existentialism, Structuralism, Gadamer, Postmodernism, Poststructuralism, Death of Subject, Subject and Power, Becoming.

GİRİŞ

Felsefi soruşturmanın ve akıl yürütmenin merkezinde yer alan varlık ve bilgi iki ana sorun olarak sürekliliğini felsefe tarihi boyunca korumuştur. Bu iki sorun insanın iki varlık boyutundan köken bulmaktadır. Kişinin varolma hali(varlık) ile ölüme doğru olmaklığı(yokluk-hiçlik) onun birinci boyutudur. Varolan bir varlık olmak kişinin kendi neliğinin en temel boyutu olarak göze çarpar ve varlık soruşturmasının kaynağını oluşturur. İkinci boyut olarak kişinin kendisi(özne) ve dış dünya(nesne)da varolan arasındaki(koyduğu) ayırım ise bilginin kaynağını oluşturmaktadır. Kişinin kendisinden hareket ederek tüm varlığı anlama girişimi, onun ontolojik soruşturmalarını üreten bir sorular toplamı olurken; ben'den dış dünyaya yönelen ilişkiler ağı ise epistemolojik sorular toplamını meydana getirmiştir. İnsanın yaşam ve ölüm arasında olmaklığı kendini oluşla ortaya koyar ve pratik üretiminin, eylemde bulunmanın ilk kaynağını oluşturmaktadır. Benzer şekilde ben ve dış dünya arasındaki tanımlayıcı ve anlayıcı ilişki ise bilgi üreten bir süreçtir. Bu doğrultuda epistemolojik bir soruşturmanın başlangıcını zorunlu olarak varlıkla başlatıyoruz veya varolmaya bağlıyoruz. Dolayısıyla 'bilgi', kökensel olarak varlığı gerektirmektedir. Ancak bu soruşturmanın farklı bir devamı olduğu açıkça ortadadır. Varlığa dair bir çıkarsamanın bilme olmaksızın, dolayısıyla varlık olmaklığı ne kadar olanaklıdır? Böylesi bir değerlendirmeye ele alındığında ise, varlığın 'varlık' olması bilmeyi (bilgiyi dolayısıyla da dili) gerektirmektedir. Bu akıl yürütme, varlığın bilgi olmaksızın varlığa gelmesinin (en azından 'ben' düzeyinde) olanaksız olduğu sonucuna varmamızı beraberinde getirmektedir.

Yaşam ve ölüm arasındaki varlığımız(oluş-praxis) ile ben ve dış arasındaki arasında bilincimiz(bilgi) felsefede *onto-epistemik gedik* olarak karşımıza çıkmaktadır. *Onto-epistemik gedik* Aristoteles'ten günümüze filozofun zihninde farklı yansımalarla kendisini ortaya koymuş bir sorundur.¹ Aristoteles'ten Descartes'a kadar olan felsefe tarihi periyodunda bu sorun varlığın diyalektiği olarak ele alınmıştır. Bunun aşılması için de çoğunlukla transandantal bir ilkeye başvurulmuştur. Aristoteles'in ilk hareket ettiricisi bunun ilk örneğidir. Zira

¹ Platon felsefesinde *onto-epistemik gedik* varlığın gerçekliğinin idealar dünyasına devredilmiş olması dolayısıyla ancak yanılısıma olarak bilgimizin ürettiği bir yanlış çıkarsamadır.

Aristoteles felsefesinde bir şeyin bilgisi onun nedenlerinin bilgisidir. Dolayısıyla varlığın temellendirmesi aynı zamanda bilginin nihai temellendirilmesi anlamına gelmektedir ve Aristoteles'in *onto-epistemik* gediği ilk hareket ettirici ile giderdiği görülür. Aristoteles'i bu sonuca ulaştıran şey olarak hareket bu bağlamda özel bir yere sahiptir. Hareket transandantal varlık olarak ilk hareket ettirici ile dış dünya varlığının ilişkisini sağlayan temel ilkedir.

Modern zamanların özne sorunu ve tartışması transandantal olan ilkenin *onto-epistemik* gediğin aşılması noktasında devre dışı bırakılmasıyla ortaya çıkmış bir sorun ve çıkmazdır. Descartes'ın kendinden hareketle evreni inşa eden öznesi tam olarak burada ortaya çıkmıştır. Bunun en önemli nedeni *cogito ergo sum*un temellendirmesindeki boşluktur.² Descartes, Aristoteles'in varlığa getirdiği klasik epistemik temellendirmeyi insana indirgediği andan itibaren tüm felsefi bilinç alt üst olmuştur. Klasik bir ifadeyle Tanrıdan (Kant'ın ifadesiyle Tanrı idesinden) doğan boşluk 'ben' ile doldurulmaya çalışılmıştır. Elbette ben, Tanrı veya '*Mutlak Geist*' karşısında oldukça eksik bir 'kavram'dır. Bir başka ifadeyle, Tanrının ölümünden doğan boşluk, insan öznesi ile doldurulamayacak kadar büyük olmuştur. Aristoteles'in akıl yürütmesinde *onto-epistemik* *gedik* mükemmel bir şekilde aşılmış değildir ancak sorunun aşılmasına dair bütünlüklü bir varlık, bilgi ve eylem felsefesi ortaya konulmaktaydı. Bu nedenle Yeni-Platonculuk taşma teorisine ulaşmış, İslam filozofları da Vahdet-î Vucût öğretisine başvurmuşlardır.³

Özne kavramı bu nedenle klasik felsefe geleneğinde kendine özgü bir varlık değerine sahip değildir. Klasik felsefe geleneğinin bilen varlığı olarak insan, kurucu ve inşa edici olarak karşımıza çıkmaz. Varlığa soru sorandır ve sorusunun cevabını bulma girişiminde felsefe yapmaktadır. Tartışmamızı detaylandırmak üzere kavramın kökenlerine gitmek gerekir.

² Bu boşluğu şöyle tanımlıyorum, düşüncenin var olmaya karşılık gelmesi öncelikle özdeşlik ilkesini gerektirir. Yani, *düşünüyorum* ifadesinin *düşünme* olarak kendisine özdeşliği olmaksızın *varım* sonucuna bizi ulaştırması olanaksızdır. Dolayısıyla *düşünüyorum*un ilk olarak bildirdiği şey *düşünüyorum*'un kendisidir ve bu Aristoteles'in bütün bilgimizin kaynağında bulunduğu temel ilke olarak gösterdiği özdeşliktir.

³ Plotinus'un taşma teorisinde *nous* (*vóoç, νοῦσ*) kavramına; İslam filozoflarının ise bunun karşılığı olarak akıl kavramına başvurması bunun iyi bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. *Nous* (akıl) varlığın başlangıcı olduğu kadar bilginin de kaynağıdır.

Gözle görünenin altında bulunan, bir şeyin öncesinde bulunan, var olan, altında yatan, dayanak, temel, temel olarak konulan, prensip olarak kabul edilen anlamlarına gelen Yunanca *hypokaimēia*(ὕποκειμαι)’dan (Liddell and Scott’s, 1966: 740; Çelgin, 2011: 682) türemiş olan *hypokaimenon* (ὕποκειμᾶνον) özne anlamına da gelen anlamıyla ilk olarak Aristoteles tarafından kullanılmıştır. Latince de eşanlamlısı olarak kabul edilen *subjectum/subjectus* ise, daha altta bulunan, gözün veya diğer duyu organlarının görüş alanının ötesinde bulunan alan, konu edinilen, üzerinde konuşulan, etkiye ve bozulmaya maruz kalan anlamlarına gelmektedir (Souter & Wyllie vd., 1968: 1840).

Aristoteles, *Fizik*’te *hypokaimenon*’u tipik bir çeviriyle Türkçe’ye töz olarak; Latince’ye *substratum* (Arapça’ya da *cevher*) olarak çevirilen haliyle bir şeyin altında bulunan anlamında kullanılmaktadır. *Metafizik*’teki *hypokaimenon* ise tözsel olandan ayırtdilmiş olarak bir şeyin *ousia*(οὐσία)sı şeklinde, yani, bir varlığın dayanağı öz yapısı anlamında da kullanılmıştır⁴ (Preus, 2007: 142). *Metafizik* V.1022b’de *hypokaimenon* insanın neliği bağlamında bir kullanımla da karşımıza çıkmaktadır. Burada bir insanın özü gereği canlı oluşundan hareketle bunun ruh sahibi olmak anlamına geldiğini dile getiren Aristoteles, insanın varlık özünü ve bu bağlamda da özne olmağını daha çok ruha dayandırmaktadır (Aristoteles, 2001: 276). *Metafizik* VII.3’te ise *hypokaimenon*-özne şu şekilde tanımlanmaktadır: “Özne, başka her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği, ancak kendisi başka hiç bir şey

⁴ Aristoteles’in *Metafizik* I.3, V.18. ve VII.3’teki kullanımları farklılıklar göstermektedir. *Metafizik* I. Kitapta “Yunan Filozoflarının Neden Araştırması”nı tartışan Aristoteles, bir şeyin dayanağını karşılamak üzere *hyle*’den farklı bir nedensel dayanağı ifade etmek üzere de *hypokaimenon* kelimesine başvurmuştur. Yani, neliği bilinsin veya bilinmesin bir varlığın yüklemelerinin kendisine yüklendiği şeyi ifade etmektedir. Bu madde veya form olabilir: “*hyle* (madde), *hypokeimenon*la (dayanak, özne, substrat) eşanlamlı değildir. Özne veya dayanak, gerek madde (*hyle*) gerek *form* (*morphe*, *eidos*), gerekse bu ikisinin birleşimi olan şeydir” (Aristoteles, 1996: 89). Peters, Aristoteles’in bu kavramı özellikle Platoncu bir prototipe dayanan varoluşu çözümlenmek üzere yaptığı ayırımla son çözümlemede içerisinde *genesis*’in meydana geldiği taşıyıcı zemini ifade etmek amacıyla kullandığını belirtmektedir. Ona göre bu ilkenin adı, yerine getirdiği işlev tarafından koyulmaktadır ve kendisine başka şeylerin yük(lem)lendiği ancak kendisinin başka şeylere yük(lem)lenmediği şeydir (Peters, 2004: 165). *Metafizik* V. Kitaptaki kullanım sadece bir insan öznesine ilişkindir ve insanın insan kılan şey olarak ruhu merkeze koyan bir anlamlandırmadır. Aristoteles’in bu kullanımı kendisinden sonraki düşünürlerce de ruh ve beden ilişkisi bağlamında tartışılmıştır ve Descartes’ın ruh beden dualizmi de çok sınırlı olmakla birlikte, bu klasik tartışmanın devamı niteliğindedir. Aristoteles’in insanın *hypokeimenon*u olarak ruhu kabul etmesi büyük ölçüde İslam akaidine uygun bir görüş olduğundan İbn Sînâ, bu teoriyi daha da olgunlaştırmış ve ruhun bedenden üstün olduğunu savunarak, uçan adam metaforuyla da bu düşüncüyü desteklemiştir.

hakkında tasdik edilmeyen şeydir. Bundan dolayı önce onun doğasını belirlememiz gerekir. Çünkü genel kanıya göre bir şeyin en gerçek anlamda tözünü oluşturan şey, onun ilk öznesidir” (Aristoteles, 1996: 310).

Aristoteles’in *hypokaimenon*’u farklı yerlerde farklı anlamlarda kullandığı görülmektedir. Bununla birlikte *hypokaimenon*’un çoğunlukla tözsel bir anlamlandırmaya karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles terminolojisinde kelime, maddi dayanak anlamında kullanıldığı (oldukça tartışmalı da olsa özellikle bir varlığın maddi dayanağı noktasında böyle bir anlam yüklenmiştir) gibi formel dayanak anlamında da kullanılmış görünmektedir. Öyle anlaşılıyor ki özne (*hypokaimenon*) Aristoteles açısından özü oluşturan ve böylelikle de farklı özellik, sıfat, ve yüklemelerin kendisine eklenerek varlık düzeyine çıkabildikleri bir şekilde kullanılmıştır. Bu nedenle de kategoriler söz konusu olduğunda *cevher* diğer kategorilerin öznesi durumundadır (Yu, 2003: 84).

İslam filozoflarından İbn Sînâ, *hypokaimenon* ifadesini karşılamak üzere, Cismanî cevher ve cismanî olmayan cevher karşılıklarını kullanmaktadır. İbn Sînâ’nın yaptığı cevher açıklaması varlıklar bağlamında sorunu aydınlatıcı niteliktedir:

Her cevher ya cisimdir veya cisim değildir. Cevher cisim değil ise, ya cismin parçasıdır ya da cismin parçası değil, bilakis bütünüyle cisimlerden ayrıktır. Şayet bir cismin parçası ise, ya onun sûreti ya da maddesidir. Eğer ayrık olup cismin bir parçası değilse ya hareket ettirmek şeklinde cisimlerle bir tasarruf ilişkisi vardır ve nefis adını alır ya da her yönden maddelerden uzaktır ve akıl adını alır (İbn Sînâ, 2013: 56).

O halde özne olarak değerlendirildiğinde cevher, maddî veya maddî olmayan her hangi bir varlığın temel dayanağı durumundadır. Elbette bu sonuç bütün varlığın bir cevheri ve öznesi olması gerekliliğini de beraberinde getirecektir ki Aristoteles

Metafizik XII. kitapta ilk hareket ettiriciyi mutlak töz şeklinde dile getirecektir⁵. İbn Sînâ da benzer şekilde Tanrıyı mutlak akıl şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre varlığın öznesi Tanrıdır ve Tanrı mutlak tözdür. Bu yaklaşım özellikle Descartes felsefesiyle çok daha yoğun bir şekilde tartışmaya açılan tözün (ve elbette aynı zamanda öznenin neliği) bağlamında Batı felsefesinde de sürekliliğini korumuş ve Leibniz, Spinoza felsefelerinde benzer bir sonuca bağlanmıştır. Bu bağlamın bize açıkça gösterdiği en dikkat çekici husus, özne sorgulamasının tekil ben varlığı olarak bireysel insana ilişkin bir sorgulama olmaktan öte töz sorunuyla doğrudan ilgili olduğudur. Dolayısıyla öznenin neliği soruşturması Aristotelesçi sorgulamadan başlayarak Descartes'a kadar genellikle *varlığın öznesi*, varlığın temel dayanağı nedir sorgulamasıdır.

Modern felsefenin ürettiği özne, yeni bir ontoloji ve epistemoloji kategorisidir. Descartes varlığın tözsel bağını insana indirgeyerek, varlık töz ilişkisinde yeni bir başlangıç yapmıştır ve bu başlangıç, *onto-epistemik gediği* aşmaya yönelik klasik felsefelerden de özel bir kopuş olmuştur. Yukarıda insanın varlığına dair ifade ettiğimiz iki boyutu temellendirmek üzere Aristoteles, bilgi boyutunun en temel ilkesi olarak özdeşlik ilkesine ulaşırken; varlık boyutunda ise ilk hareket ettiriciye ulaşmaktaydı. Varlık boyutu ve bilgi boyutu arasındaki ilişkiyi ise Aristoteles hareket ve oluş ile kurmuştur. Bu bağın, başka bir ifadeyle bir ve çok ilişkisinin, doyurucu olmayan tarafları, İslam felsefesinde Vahdet-i Vücût düşüncesiyle, Batı felsefesinde ise panteizm ve Hegelci mutlak idealizm ile aşılmaya çalışılmıştır.

Modern felsefenin öznesi *onto-epistemik gediğin bağrında varlık boyutu itibariyle bakışını dünyayla sınırlandıran bir öznedir*. Dolayısıyla da çoğunlukla episteme alanını sorun edinmiştir. Bu nedenle, özne modern felsefede varlık bağlamında bazı yönleriyle boşlukta salınır. Rönesansla birlikte başlayan Tanrı tahakkümünden kurtulma girişimi yeni ve tanımsız bir insan varlığını karşımıza çıkartmıştır. Hristiyanlık ve İslamiyet'in teolojik evren tasarımının (filozofun

⁵ Aristoteles felsefesinin tam olarak temel sorunlarından bir tanesi olan oluş bu bağlamda bir cevher ve arâz ilişkisi ya da bir başka deyişle birlik ve çokluk sorunu, dolayısıyla da epistemolojik bağlamda özne ve nesne bağı sorunudur.

bakışından çok daha sığ) beraberinde getirdiği çıkmazlar ve akılla çelişen yönler felsefi bir itirazın yükselmesini beraberinde getirmiş ve modern özne bu itirazın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda da, modern özne, transandantal varlık zeminini kaybetmiş bir varlık olarak boşlukta kaldığı için Descartes yeniden, her şeyi en başından başlayarak inşa etmeye girişir. Bu nedenle Descartes, modern paradigmayı özneye yeni bir varlık olarak dünyayı ve fenomenal alanı sunarak inşa etmiştir.

Dolayısıyla, insanın içine düştüğü yeni bir *ontolojik temeller sorunu* söz konusu olmuştur. Bilginin kaynağının ‘ben’lik oluşundan kaynaklanan bu yeni açmaz, çoğunlukla tüm modern felsefeyi baştan sona kat eden dualizmler sorunuyla kendini göstermektedir. Descartes epistemolojisinin başlangıç noktasının ben olması, *subjectumun* da benlik olarak kabul edilmesi gerekliliğini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Descartes, felsefesinin çıkış noktası olarak özneyi(daha çok benliği) kabul ederek, onun ‘düşünen, yalın ve ölümsüz bir töz’ olduğunu savunmaktadır. “Descartes’a göre benlik (ya da kendi deyimiyle ruh), esas niteliği yer kaplamak olan maddeden tamamen farklı ve ondan bağımsız bir şekilde var olabilen, düşünen bir varlık ya da tözdür” (Yalçın, 2010: 4-5, 31). Descartes’ın tözsel ayırım yaparak özneyi ve nesneyi net bir şekilde birbirinden ayıran bu yaklaşımı büyük ölçüde modern felsefenin karakteristik özelliklerinden biri olacaktır. Zira özellikle benlik anlayışlarında rasyonalist geleneğin özne yönüne vurgu yapması (Yalçın, 2004: 280) tam da Descartes’ın bu yaklaşımını temel almaktadır.

Bu bağlamda değerlendirildiğinde Descartes’ın özne tasarımı bir anlamda bütün bir Kıta Avrupası Felsefesinin düğümlenme noktası olarak değerlendirilebilir. Onu düalist anlayış içerisinde tanımladığı akılcı özne bir anlamıyla onu takip eden bütün Avrupa felsefesinin tartışma konusu olacaktır. “*Cogito ergo sum*” çıkarımı, varlığın bilincine ulaşmanın hareket noktası olarak “ben”i işaret ettiğinden öznenin merkeziliğine yapılan ilk vurgudur. Özne kavramının tam olarak doğduğu yer burasıdır ve artık insan öznesi yeni bir somut evren tanımına sahiptir. Zira, Descartes’ın refleksif öznesi, referansını başka bir noktadan almıyor olmasıyla, gerçek bilgiye ulaşmanın kaynağını öznenin kendisinde bulurken bir anlamda

modern birey tasarımı da inşa etmiş bulunmaktaydı. Dolayısıyla onun otonom öznesi modern felsefede özgürleşim arayışının da temellerini atmıştır. Descartes'ın başlangıç önermesine ulaştıktan sonra belirttiği şu sonuç hem onun düşüncesinde benlik vurgusunu hem de nasıl bir özne algısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Bütün bunlardan bir çıkarım yaptım ve gördüm ki, ben bütün özü ve doğasıyla düşünmekten oluşan ve varolmak için hiçbir mekâna ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir Ben'im. Bu Ben, yani kendisi sayesinde ne isem o olduğum bu ruh bedenden tamamıyla farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha da kolaydır ve beden varolmadığı halde bile, ne ise, o olmaktan geri kalmaz⁶ (Descartes, 2004: 36).

Bu çözümleme onun özneyi algılama ve tanımlama şeklinin verili tasarımlarla olmadığını ortaya koymaktadır. *Subjectum*, Descartes'in bu fikriyle 'ben'e indirgenmiştir. Varlığın ve varlığın varlığının anlamının altında yatan şey böylece benliktir. Ben, kendi dışındaki bütün dünyayı kendinden başlayarak tasarlayacaktır ve bu tasarımın nesne alanında sınırlanmış olma eğilimi evrensel ilke olarak neden-sonuç bağının en geçerli ilişki olduğu sonucunu beraberinde getirecektir. Bu nedenle Descartes, özne tasarımıyla Heidegger'in ifade ettiği üzere, mekanik bir evren tasarımı da başlatmış bulunmaktadır. Temel koyutlardan başlayıp yol alan ve sürekli olarak nedensellik zincirini takip eden bu matematiksel evren tasarımı Aydınlanma felsefeleri boyunca açılacak ve giderek olgunlaşacak bir yaklaşım biçimidir (West, 1998: 137). Yeni özne biçimi belirlenimlerden büyük ölçüde sıyrılmış ve yerinde bir ifadeyle dünyanın efendisi konumuna yükselmiştir (Bumin, 1996: 38).

Kartezyen düşüncenin öznesi, Heidegger ve Kant'ın ifadeleriyle, bir yönüyle dünyaya, bir yönüyle de diğer öznelere karşı konumlanmış, kendi varlığını

⁶ Descartes felsefesindeki bazı temel tezlerin İslam filozoflarından -hiç isimlerini anmamakla birlikte- ciddi etkiler taşıdığı izlenimini bırakması oldukça ilginçtir. Descartes'ın metodik şüphesi Gazallî'nin metodik şüphesinden sadece sonuçları itibarıyla ayrılmaktadır. Aynı şekilde ruh görüşü ve Tanrı kanıtlanması ise İbn Sinâ felsefesini anırtmanın ötesinde argümantasyon benzerlikleri taşımaktadır.

gerçekleştirmek ve korumak amacıyla savaşmak zorunda olan, dünyayı, tasarımından hareketle şekillendirmeyi arzulayan bir öznedir (Bumin, 1996: 64; Descombes, 1993: 33). Bu noktada öne çıkan kavramlardan birisi güç kavramı olacaktır, anlamaya ve bilmeye yetili olmak bir yönüyle yapmaya, yönetmeye ve yönlendirmeye yetili olmayı gizil olarak barındırmaktadır. Buna uygun olarak da modern özne doğa karşısında ve varlık karşısında sürekli olarak güçlü olma arayışında olmuştur.

Empirist filozoflar, benliğin nesne yönüne vurguda bulunurken rasyonalistlerden daha pasif bir pozisyonla bireyin pozisyonunu belirlemektedirler. Bu şekliyle emprist filozoflar, benlik bilgisinin diğer nesnelere bilgisinden çok farklı olmadığını ifade ettikleri gibi (Yalçın, 2004: 280) özneyi de daha çok arka planda bırakmaktadırlar. Emprist geleneğin öznenin pozisyonu ekseninde değerlendirilişi açısından oldukça dikkat çekici bir yaklaşım ortaya koyan Hobbes, materyalist ve mekanik bir yaklaşımla her şeyi neden sonuç ilişkileri ekseninde değerlendirerek, insanların doğuştan eşit olduklarını ve bir mücadele ortamının içine doğduklarını, dolayısıyla da herkesin kendi amacına ulaşmak üzere bir mücadele sergilediğini ifade etmektedir (Hobbes, 1996: 86-87). Hobbes bu anlayıştan hareketle insanın her şeyi yapmaya hakkının bulunduğunu ancak bunun bir savaş durumunu ifade etmesi dolayısıyla zorunlu bir toplumsal uzlaşmaya gidildiğini savunmaktadır. Bir yönüyle Hobbes, bütün insanların mutlak bir güç mücadelesi içinde olduklarını ve bu mücadelenin aleyhte olmaması amacıyla da bireyin devlete kendi haklarını mutlak şekilde devretmesi gerektiğini belirtecektir ki bireyin varlığını sürdürmesi ancak böyle olanaklı olacaktır. O halde Hobbes'un oluşturduğu özne tasarımı mutlak belirlenim altındadır. Bunun doğal sonucu olarak kişi, devleti bütün eylemleri için yetkili kılmış olacaktır. Böylesi bir devlet düzeninde özne olmak, toplumsala bağlı kılındığından eylemlerinden sorumlu bir kişi olarak özne olma imkânı tamamıyla rafa kaldırılmıştır (Hobbes, 1996: 129). Bu akıl yürütme, Hobbes'un ve devamında onun materyalist anlayışına belirli ölçüde katılacak pek çok düşünürün özneyi nesnelere arasında sıkışıp kalan bir yere konumlandırıldığını bize göstermektedir⁷.

⁷ Bu anlayış materyalizmin kaderciliğidir. Neden-sonuç bağının her alanda mutlak olduğu düşüncesi beraberinde insanın da mutlak bir belirlenim altında olduğu sonucunu doğurmaktadır. Tuhaf bir çikmazı işaret eden bu anlayış modernitenin çikmazı olarak göze çarpmaktadır.

Locke, özneyi ele alırken bilgide aktif bir bilgi edinişi işaret ederken bir anlamda rasyonalist gelenekten de tam bir kopuşu gerçekleştirmiş değildir (Yalçın, 2010: 49). Hume ise özneyi çok daha empirik bir analizle ele almaktadır. Ona göre özne algılarımızın bir demetidir ve bu şekliyle benliğimiz oluşturulmuş bir tiyatro gibidir, zihnimizde çeşitli algılar ardışık olarak kendilerini gösterirler, dolayısıyla yalın ve özdeş bir benlik veya özne olma biçiminden söz edilemez (Hume, 1997: 237). Emprist geleneğin anlayışına göre özne doğa içinde determinist bir belirlenim altındadır. Hobbes ve Hume felsefelerinde açıkça ortaya konulan şekliyle özne olma, doğa dünyası içinde bulunmak, dolayısıyla sadece akıl sahibi bir canlı olmaktan öte bir şeyi ifade edemez.

Aydınlanmanın dünya tasarımında sürekli olarak aklın yüceliğine yapılan vurgu, Kartezyen geleneğin ana ilkelerini korunduğunu göstermektedir. Kant'ın aydınlanmanın insanın kendi aklının klavuzluğunda hareket etmesi olduğunu belirten ifadesi, iradi olarak dünyayı kullanmasının olanaklılığına işaret ederken, Aydınlanma düşüncesinin dünyayı cenette çevirme vaadiyle birlikte bu anlayışın pek çok farklı yönünü de (felsefi, dini ve politik) ifşa etmektedir (Kant, 1984: 213). Özgürlük ve rasyonel eylem arasında kurulan bu derin bağlantı, Aydınlanmanın insanın özgürlük arayışında oynadığı teşhis edici konumu göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Öznenin rasyonel olarak tanımlanışının, getirdiği en önemli sonuç, evrenin de akla uygunluğudur. Bu doğrultuda Kant'ın epistemolojide yaptığını belirttiği Kopernikçi devrim salt epistemolojik bir devrim olmaktan öte etik ve politik uzantıları da olan bir devrimdir (Kant, 1993: 25). Descartes'in dünyanın aklı olarak kavranabileceği ifadesi, dünyanın ancak aklı (salt aklın sınırları dolayısıyla bile olsa) olduğu sonucuna Kant'la birlikte ulaşılmış bulunmaktadır. O halde elimizde bulunan temel yeti olarak akıl, Aydınlanma felsefeleri boyunca özne tanımlanmasının merkezinde yer almıştır. Kant felsefesi bu anlamda tam olarak Descartes'in modern öznesinin daha sistematize edilmiş bir şeklini sunar. Buna göre, insan varlığının

temel unsuru olan akıl'ın asıl verisi deneysel veridir ve bunun dışındaki bütün varlık soruşturması ancak birer antinomik zihinsel merak ürünü olarak kalacaktır.

Transandantal alanın, dolayısıyla da ontolojik zeminin yitiminin beraberinde getirdiği boşlukta yeniden karşımıza çıkan *onto-epistemik gedik* modern özneyi dünyaya (somut varlık alanına) mahkum etmiş bunun sonucunda da varlığının tek yönlendiricisi olarak akla mahkûm etmiştir. Bu yüzden tüm modern felsefeler bir yönüyle yeni özne tasarımlarıyla başlar ve bu sorunsal bütün çağdaş felsefenin de yönünü belirlemiştir.

Batı felsefesinde Descartes'tan sonraki periyotta onto-epistemik gediği aşmak üzere iki ana güzergah olduğu görülür. Birincisi, panteist-idealist anlayış hattı; İkincisi ise yaşam felsefeleri hattıdır. Panteist-idealist girişimin en önemli temsilcileri olan Spinoza ve Hegel, doğa ve töz ekseninde bir yeni varlık temellendirmesine girişirlerken özneyi de bu tözün bir parçası olarak kabul eden birer felsefi sistem geliştirmişlerdir. Hem Spinoza hem de Hegel, Descartes'ın büyük ölçüde bertaraf ettiği transandantal alanı bütünlüklü bir şekilde yeniden inşa ederler⁸. Spinoza'nın *Etika*'sının ilk cümlesi sözünü ettiğimiz gediğin aşılması açısından ontolojik zeminin bütününe oluşturmaya yeterli bir töz tanımıdır: “Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni (*causam sui*) diyorum” (Spinoza, 2004: 31). Bu nedenle, Hegel Spinoza öğretisinden büyük bir övgüyle söz eder. Her iki filozofun felsefelerinin de modernitenin hayalini süsleyen mutlak özgürlük yerine negatif bir özgürlük anlayışına ulaşmış olması bu nedenle oldukça anlamlıdır.

Hegel felsefesi *onto-epistemik gedik* dediğimiz büyük açmazın aşılması amacındaki en iddialı ve en doyurucu çözümlerden biridir. Hegel, bir taraftan bu gediğin aşılması için diyalektiği kullanırken bir taraftan da tarihe başvurmaktadır. Hegel'in mutlak idealizmi felsefe tarihinin aradığı tüm sorulara kendi içinde cevap

⁸ Spinoza okumalarından sıklıkla ifade edilen Spinoza'nın Tanrısının doğayla sınırlılığı bunun transandantal olmadığı şeklinde bir karşı argümanı üretmeye elverişlidir. Ancak Spinoza sisteminin, sonluyu sonsuza mündemiç kılan kavrayışı veya en yalın kavramsallaştırmayla panteistik varlık öğretisi kendi içinde bir transandantalizmdir.

veren bir anlayış olmakla birlikte, temelini sadece diyalektik olanda bulmaktaydı. Hegel'e göre *mutlak geist* tarih içinde kendisini açıklamaktaydı. İnsanlık tarihi bunun yansıması olarak aklın gelişimidir. Dolayısıyla *geist* kendisini insanın bireysel yaşantısında ve insanlık tarihinde akıl yoluyla görünür kılmaktaydı. Özne, böylelikle akıl varlığı olmakla birlikte sadece aklın bir hilesi sonucu kendisini özgür ve fail hissetmektedir. Bu anlayış *onto-epistemik gedik* bağlamında insan öznesinin kesinlikle bir aktör olmadığını, sadece kendisini böyle hissettiğini söyleyerek insanı tarihin bir unsuru olmakla var gösteren bir anlayış olduğu için sürekli mücadele edilen bir düşünce olmuştur. Hegel'in görüşleri Aristotelesçi girişimin vahdet-i vücûttan beslenen Hristiyanlaştırılmış bir versiyonu izlenimini uyandırır.

Hegel, Kant'ın bütünüyle paranteze almayı talep ettiği transandantal alanı yeniden merkeze koyarak, özneyi aşılması olanaksız bir teslim diyalektiğine kapatmıştır. Bu nedenle Hegel'den sonraki bütün felsefeler Hegel'le bir hesaplaşma içine girmişlerdir. Hegel'le girilen hesaplaşma, felsefe geleneğiyle hesaplaşma olduğu kadar teolojiyle, belirlenmiş tarihsel varlık olarak insan görüşüyle, aklın bir yandan tekilliği bir yandan da yetersiz olmaklığıyla, dış dünyanın büyük ölçüde reddedilmişliğiyle vb. şekillerde bunların bütün uzantılarıyla bir hesaplaşma olmuştur.

Bu nedenle Hegel'den sonraki bütün felsefelerin Hegel'e yönelttikleri bir eleştiri olmuştur. Bunların en başta gelenleri kuşkusuz Marx ve Nietzsche'nin eleştirileri olmuştur. Marx, Hegel diyalektiğinin tarihsel gerçekliğe ve toplumsal yaşama olan mesafisini merkeze koyarak Descartes'ın dünya içinde öznesini bir yönüyle toplumsal yaşam bağlamında ele almaktadır. Ona göre, tarih, sınıf çatışmalarının tarihidir ve diyalektik ise sınıf çatışmalarının kendisidir. Kapitalizmin ürettiği bilinç bir yanlısına olup, klasik kominal toplum içinde insan gerçek özne pozisyonuna sahip olacaktır. İnsan toplumsal bir varlık olarak Hegel sistemindeki kadar belirlenim altındadır ancak bu tinsel bir belirlenim olmaktan ziyade tarihsel olarak karşımıza çıkan maddi bir belirlenimdir. Bu bağlamda Marx'ın öznesi toplumsal özgürlükle kendisini gerçek olarak ortaya koyacak olan bir öznedir.

Nietzsche felsefesi bütün Batı felsefesine ve Batı teolojisine bir itiraz olarak karşımıza çıkarken tamamıyla yeni bir özne tasarımı da sunar. Heidegger'in yerinde ifadesiyle Nietzsche tamamıyla tehditkâr bir yerde durmaktadır. Nietzsche'nin bütünlüklü itirazı felsefenin bütün değerlerine ve akıl yürütmelerine uzanan bir itiraz olamaklığıyla kelimenin en yalın haliyle bir *karşı-felsefe*dir. *Karşı felsefe* Batı felsefesinin inşacı karakterine yıkıcı ilkelerle bir karşı koyuştur ve dolayısıyla da klasik özne tasarımlarının da bir yıkımını hedeflemektedir. Nietzsche, insanın ontoloji epistemoloji arasındaki gerilimini güç istencinden beslenen estetik bir ebedi dönüş fikriyle aşma girişiminde bulunur. Bu nedenle insan öznesine transandantal bir kaynağa başvurmaksızın olanaklar sunar. Çağdaş Kıta Avrupası felsefesi açısından bu nedenle Nietzsche en iyi kaynaklardan birisi olmuştur.

Çağdaş Kıta Avrupası felsefesi bütün bu tarihsel sürecin mirasıyla özne soruşturmasını her zaman merkezi bir kavram olarak tartışmıştır. Çağdaş Kıta Avrupasına devredilen miras modern mirastır. Modern öznenin açmazı pek çok düşünür tarafından özne-nesne düalizmi olarak değerlendirilmiş olmakla birlikte çok daha farklı bir ontolojik boyuta sahiptir. Elbette özne-nesne düalizmi bu ontolojik sorunların ve çıkmazların bir kısmının doğrudan taşıyıcısı olmuştur, ancak bu sorunlar sadece bir bölümüne ilişkindir. Özne soruşturması, salt bir insan varlığının tanımını ve bilen olarak pozisyon sorunu değildir. Özellikle Husserl ve Heidegger'den başlayarak Çağdaş Kıta Avrupası felsefesi bunu çok önemli ölçüde fark etmiştir. Özne sorunu aslında Aristoteles'ten başlayarak izini sürdüğümüz ekseninde bir *onto-epistemik gedik* sorunudur. Çünkü insan, varlığın zaman-mekansal olarak bağrında yapılmış olmağını anlamak derindedir.

1. BÖLÜM: FENOMENOLOJİ VE KESİNLİK ARAYIŞI İÇİNDE ÖZNE

Çağdaş Kıta Avrupası Felsefesinin önde gelen temsilcileri arasında yer alan Edmund Husserl tarafından oluşturulan fenomenolojik metod ve buna dayalı felsefe, neredeyse tüm Çağdaş Kıta Avrupası düşüncesini çeşitli şekillerde etkilemiştir. Fenomenolojinin etkileri felsefeyle sınırlı olmamış Sosyoloji, Psikoloji, Antropoloji ve İlahiyat gibi çeşitli sosyal bilim dallarında da görülmüştür. Fenomenolojinin böylesi büyük etkilere sahip olmasının pek çok gerekçesi olmakla birlikte en göze çarpan nedenlerden biri fenomenolojinin felsefenin tarihsel geçmişini büyük ölçüde sahiplenerek yeni arayışlara uyarlanabilir tezler ortaya koyması gibi görünmektedir. Bu bağlamda fenomenoloji, yukarıda adını koymaya çalıştığımız insanın ontolojik ve epistemik boyutlarını kavrama girişimi olarak okunmaya oldukça elverişli bir felsefedir. Husserl'e göre *onto-epistemik gediği* aşmanın yolu fenomenlere yönelmektir.

Husserl, öncelikle bir metodoloji oluşturmak, kendi ifadesiyle, felsefeyi bir bilim şeklinde inşa etmek çabasıdır. Ancak onun bilimsellik çabası pozitivist bir çaba değildir. Bu yönleriyle Husserl'in girişiminde öznenin merkezi bir rolü bulunur. Çünkü ilk olarak oluşturduğu felsefe, öznenin deneyimini merkeze almaktadır⁹ ve felsefe, onun için önemli ölçüde yaşam deneyimi olarak değerlendirilmelidir. Buna dayalı olarak Husserl'in kesinlik çabası, öznenin felsefe ve bilimi bir araya getiren bilgi edinme pratiğini ifade ettiğinden bu yaklaşım Heidegger'den başlayarak pek çok düşünürün özneye dair tezlerinde derin etkiler bırakmıştır. Bu bölümde, öncelikle Husserl'in özne üzerine temel tezlerini anlamak amacıyla ana hatlarıyla fenomenolojinin gelişimi, anahtar kavramları ve öne çıkan sorunları ele alınacak; takiben de onun nasıl bir özne görüşüne sahip olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Lidell ve Scott *Greek-English Lexicon*'una göre, *phainomenon* (*φαινόμενον*) olarak felsefi terminolojide yerleşen kelime Sanskritçe'de 'açığa

⁹ Bütün felsefe tarihinde öznenin deneyimi dikkate alınmakla birlikte, bunun merkezi kabul edilişi Descartes'la başlar. Bu nedenle Husserl, Descartes'dan oldukça etkilenmiştir ve pek çok noktada Descartesçı düşüncüyü takip etmiştir.

çıkmaq' anlamına gelen *bhâ* kökünden alınmış olup Yunanca'ya yalın haliyle ΦA olarak aynı anlamla aktarılmıştır, kelime Aristophanes, Euripides ve Homeros tarafından farklı şekillerde 'görünür olmak,' 'görünecek şekilde açığa çıkmak' anlamlarında kullanılmış, sonraki kullanımlarında da Platon (*Sofist*, *Timaeus*) Aeschylus, Hesidos 'açık kılmak,' 'görünmek,' 'kendini göstermek' gibi anlamlarla *phanio*($\varphi\alpha\acute{\iota}\nu\omega$) ve *phainomai* ($\varphi\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$) gibi farklı şekillerde kullanılmıştır. Kelime *phainomenon*($\varphi\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) şeklinde ise "(objektif bir şekilde olmak üzere) kanıtlanan şey, açıklanan, basit ve kesin olarak ortaya konan" anlamıyla Thucydides tarafından; fakat aynı zamanda "(subjektif bir şekilde) (bize) görünen şey, görünen, açık olan" anlamıyla da Platon ve Aristoteles tarafından kullanılmıştır (Lidell & Scott, 1846: 1589-1590). Kelimenin etimolojisi aslında felsefi bir terim olarak çağdaş kullanım çeşitliliğine bir anlamda kaynaklık etmiş gibi görünmektedir. İlerleyen sayfalarda görüleceği gibi Husserl için fenomenoloji kesinliği ifade ediyor olmakla birlikte pek çok yönüyle de bireysel perspektifi de hesaba katma çabasındadır.

Husserl'den önce fenomen (*phenomenon*) kelimesinin en bilinen kullanımları Kant ve Hegel felsefelerinde karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Husserl önemli ilk fenomenolojik çabanın David Hume tarafından ortaya konulduğunu ifade eder(Schumann, 2012: 659). Kant, *Salt Aklın Eleştirisi*'nin üçüncü bölümünde *nomena* ve *phenomena* (phänomen[e]) ayırımını yaparak (Kant'a göre, kendi çağdaşlarınca daha çok fenomenler dünyası için *mundus sensible* ve numen olanlar için *mundus intelligible* kullanımı buna paraleldir), fenomen kavramını görünür(duyularla algılanabilen) olan anlamında kullanır (Kant, 1998: 354). Hegel'in fenomen kavramına başvurma şekli ise Husserl felsefesine çok daha yakındır. *Tinin Fenomenolojisi*'i bir anlamda Husserlci bilimsel fenomenoloji girişiminin öncülüğünü yapmıştır. Hegel, felsefi bilinç açısından Husserlci anlayışa uygun bir anlam yükleyerek fenomenolojiyi "bilinç deneyiminin bilimi" olarak kullanmıştır (Schumann, 2012: 663). Heidegger, *Tinin Fenomenolojisi* üzerine derslerinde eserin Hegel'in bilimsel sistem projesinin bir parçası olduğunun altını çizerek Hegel'in bu girişiminin Husserl felsefesiyle önemli bir yakınlık taşıdığını belirtir, ancak ona göre Hegel, felsefeyi bir anlamda bilimlerin kökeni olması dolayısıyla bir bilim olarak adlandırır. Felsefenin daha radikal bir şekilde kesin bir bilim olarak inşa edilmesi

için Husserl'i beklemek gerekmiştir (Heidegger, 1980: 10-11). David Carr da yirminci yüzyılda Alexandre Kojève ve Jean Hyppolite ile başlayan yeni Hegel dalgasının fenomenoloji ışığındaki okumalar olduğunu ve her iki düşünürün de Hegel'i Husserl'in öncüsü olarak gördüklerini savunur (Carr, 2012: 238). Kuşkusuz Hegel'in felsefesinde fenomenoloji bir metot değildi ve özne de bir araç olarak tinin kendini gerçekleştirme yollarından biri olmaktan daha özel bir fonksiyona sahip değildi. Bu nedenle Hegel için temel sorunun Husserlci anlamda kesin bilgiye ulaşan özne olmadığı aşıkardır.

Husserl'in felsefi düşüncesini daha çok 1880'lerin Psikolojizminin devamı olarak görmek mümkündür. 19. Yüzyılın sonlarına doğru Matematiğin ve fizik bilimlerin ilerlemesine paralel şekilde Almanya'da yükselişe geçen psikolojist hareketin amacı, mantık ve bilgi felsefesi sorunlarına kesin cevaplar bulmaktır. Psikolojizm hareketi İngiliz filozof J. S. Mill'den ciddi etkilenimlerle daha çok Almanya'da Wundt, Sigwart and Lipps'in önderlik ettikleri bir hareket olmuştur. Husserl üzerinde daha etkili olan düşünürler oldukları bilinen Natrop, Brentano, Stumpf ve geç dönemlerinde Frege bu hareketin içinde çok öne çıkmamış düşünürlerdir. Aynı tarihsel periyotta psikolojizme karşı çıkan hareketi temsilen Natrop(erken yazılarıyla) Schuppe ve Volkeit'in, Husserl'in bilgi felsefesinde katkıda bulunan düşünürler oldukları görülmektedir (Farber, 1967: 3-4).

'Hocam' diye sıkça andığı Brentano, Husserl'in düşünceleri üzerinde en çok etkili olmuş düşünürdür. Husserl, özellikle Brentano'dan pek çok kavramı doğrudan doğruya almış ve felsefesinde önemli pek çok tezi bu kavramlar üzerinde inşa etmiştir. Farber, Brentano'nun felsefesinin temel özelliklerini şöyle açıklamaktadır: "(1) İnsanın öznelliğinin temel yapısında yönelimsellik vardır. (2) Her yönelimsel eylem bir gerçeğe yöneliktir, "gerçek" sezilerimize ulaşan veya bize kendini sunan her şeyi ifade eder. (3) Her tür biliş, var olan bir şeyle ilgilidir. (4) Her varlık, tekil veya bireysel olarak vardır. (5) Her tür biliş varlığı genel olarak değerlendirmek demektir" (Farber, 1967: 11-12). Husserl, isteme, saf bilişsel deneyim, yönelimsellik ve fenomenoloji gibi kavramları da doğrudan Brentano'dan alır.

Brentano, Husserl'in tezlerine oldukça benzer şekilde yönelimselliği merkezi bir konuma oturtur. Kendi ifadesiyle:

Her tür zihinsel fenomen Ortaçağ Skolastikleri tarafından gerçeklikte bir nesne olarak var olmasa bile, bütünüyle belirsiz olmayan bir biçimde sahip olduğu içerikle, yönelik olduğu şey dolayısıyla (bu, dış dünyadaki bir nesne olarak anlaşılmalıdır) veya içsel bir unsura gönderimde bulunduğundan yönelimsel (veya zihinsel) olarak anılmaktaydı. Her zihinsel fenomen, içinde bir nesne içerir fakat elbette bunların tümü aynı şekilde değildir. Bildirimde bulunulurken bir şey bildirilir; yargıda bulunulurken bir şeye dair yargıda bulunulur; bir şey onaylanır; reddedilir; arzulanır; sevilir veya bir şeyden nefret edilir vb. Bu şekliyle yönelimsel iç-varlık, zihinsel fenomenin kendine has özelliğidir. Hiç bir fiziksel fenomen böylesi bir özellik sergilemez. Bu nedenle zihinsel fenomeni, bu fenomenleri kendinde yönelimsel bir nesne taşıyor diye tanımlayabiliriz (Brentano'dan akt. Husserl, 1976: 554).

Brentano, yönelimsellik kavramının yanı sıra bilimsel bilginin edinilmesi gerekliliği noktasında da Husserl'e ciddi bir şekilde etkide bulunmuştur. O, psikolojiyi bir bilim olarak kesinlikli sonuçlara ulaşacak şekilde inşa etmeye çalışır. Bu doğrultuda psikolojist yaklaşımı aşan, tasvir edici ve daha gerçekçi bir epistemolojiye sahip bir psikoloji oluşturmaya girişir. Bu yeni psikoloji anlayışını adlandırmak üzere Viyana Üniversitesinde verdiği derslerde *Fenomenoloji*¹⁰ (bazen de fenomenognozi, psikognozi) kelimesini kullanmıştır (Simons, 2012: 23-24).

Husserl, fenomenoloji kelimesini doğrudan Brentano'dan aldığını ifade eder ve erken dönem düşünceleri tam da Brentano'nun ortaya koyduğu yaklaşıma paralel olarak tasvir edici bir psikoloji oluşturmaya amaçlar. Husserl, fenomenolojik

¹⁰ Kelime anlamı itibarıyla fenomenler bilimi anlamına gelen Fenomenoloji ilk olarak 18. Yüzyılda Lambert, Herder, Kant, Fichte ve Hegel gibi filozofların metinlerinde kaşımıza çıkmaktadır. Wolff'un takipçisi olan Johann Heinrich Lambert, *Neus Organon* (Bkz. J. H. Lambert, *Neus Organon*, Berlin: Erschienen in Akademie-Verlag, 1990, ss. 643-836) başlıklı eserinin dördüncü bölümünde 'görüngüler bilimi' anlamında fenomenoloji terimini kullanmıştır ve Kant da bu terimi Lambert'in etkisiyle pek çok mektubunda kullanmıştır (Moran & Cohen, 2012: 244).

metodun ilk şeklini 1894-1900 periyodunda aşamalı olarak keşfeder. Bu dönemde fenomenolojiyi daha çok tasvirci psikoloji olarak tanımlayan Husserl, psikolojizm terimini de mantıksal ve bilimsel temelde açıklama yapma çabası olarak kabul eder. 1901’de *Mantık Araştırmaları II*¹¹ ile fenomenolojik düşüncenin daha gelişkin bir biçimini ortaya koyarken de genel anlamda tasvirci psikolojik bir girişimde bulunmaktadır. İlk olarak yeni sistematik bir metot olarak fenomenolojiden Husserl 1907’de verdiği derslerde söz etmiştir. Fenomenolojinin açık, sistematik ve bütünlüklü ilk biçimi ise *İdealar I* ile 1913’de ortaya konulur (Kockelmans, 1994: 10).

Husserl’in düşüncelerinin gelişiminde *Aritmetiğin Felsefesi* ve *Mantık Araştırmaları* fenomenoloji anlayışının belirmeye başladığı çalışmalardır ve bu eserlerinde ilk olarak yönelimsellik ve *noema* gibi merkezi kavramları kullandığı görülmektedir. Her iki kitapta da Husserl, evrensel geçerliliği olan ideal objeleri – sayılar dünyası, geometrik şekilleri ve mantıksal genellikleri- araştırır (Kockelmans, 1994: 39). Bu eserlerin özellikle mantıksal ve matematiksel kesinliğin temellerini sorgulaması oldukça önemlidir ve Husserlci projenin özel bir başlangıcı gibi görünmektedir. Çünkü takip eden yıllarda Husserl tüm bilgide matematiksel bilgide olduğu gibi kesinliklere ulaşmaya çalışacaktır.

Husserl başlangıçta fenomenolojiyi, bilimlerin temeline katkıda bulunacak bir metod olarak kurmaya çalışmıştır ve fenomenolojinin amacını “bütün bilgiler ve bilimler için uygun olacak bir metot oluşturmak” şeklinde ifade eder. 1907’de ise, fenomenolojiyi, felsefenin, metafiziğe uygun temeller oluşturacak eleştirel bir parçası olarak adlandırır (Kockelmans, 1994: 11). Öyle anlaşılıyor ki Husserl’in zihninde temel tezleri itibariyle fenomenoloji, erken dönemlerinden başlayarak kesin bilgiye ulaştıracak yöntem olarak oluşturulmak istenmiştir. Husserl’in tezlerindeki

¹¹ *Mantık Araştırmaları (Logische Untersuchungen)* üst başlığıyla 1900 ve 1901’de iki cilt halinde yayınlanan eser başlığın çağrıştırdığı gibi bir tür sistematik Mantık soruşturması olmaktan ziyade, mantıksal bilginin temellerini ve bu yollarda bütün bilimlerde mantıksal matematiksel kesinliğin imkânını araştıran bir çalışmadır. İlk cildi *Saf Mantık için Prolegomena (Prolegomena zur reinen Logik)* ve ikinci cildi de *Fenomenoloji Araştırmaları ve Bilgi Teorisi (Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis)* alt başlığıyla yayınlanan eser bir anlamda öznel bilginin soruşturmasını yapmaktadır.

farklılaşmalar ise zaman zaman önemli eleştirilere uğramıştır. Kuşkusuz bunlardan en önemlisi onun psikolojizme kaymış olduğu yönündeki eleştirilerdir. Husserl, özellikle *İdealar I*'dan başlayarak psikolojizmden kopmaya çalışmakla birlikte *İdealar II*'de bir anlamda psikolojizme geri dönüş yapmıştır.

Fenomenolojinin hedefi en genel ifadeyle “şeylerin kendilerine dönmek” olarak açıklanır. Şeylerin kendisine dönmek Husserl felsefesinde nesne alanının ele alınmasından, dış dünyaya yönelmekten daha özel bir yöne sahiptir. Şeylere dönmek “birinci tekil şahsın bakış açısından” gerçekleştirilmesi gereken bir hedefdir. Bu nedenle de hem ontolojik hem de epistemolojik boyutun her ikisini kavrama çabasıdır. “Fenomenoloji, en genel tanımla birinci tekil şahsın bakış açısından ve deneyiminden icra edilen bir bilimdir. Sıklıkla ifade edildiği üzere fenomenolojide “kendinde şeyler”e dönmek, şeyleri deneyim olarak birinci tekil şahsın bakış açısından ele almaktır yani, kendi *benliğime göre*” (Luft & Overgaard, 2012: 9). Bu şekliyle Husserl, bir anlamda hem nesnelliği hem de özneliği bir araya getirmeye çalışır. Nesnelerin kendilerine, öznenin özneliğini göz ardı etmeyerek dönen yeni bir bilimsel yaklaşım inşa etmek, Husserl açısından sadece felsefenin değil tüm bilimlerin de ilk amaçlarından biri olmalıdır.

Husserl, bu nedenle sadece yeni bir bilim inşa etmek veya felsefeye yeni bir bakış açısı kazandırmak amacıyla değildir. Husserl’in fenomenoloji projesinin, tüm felsefe tarihinin amaçlarını gerçekleştirmeyi arzuladığı belirtilebilir ki yeni bir özne tasarımı ortaya koymak bu amaç açısından vazgeçilmez önemdedir. O halde Husserl’in öznesi neyi, nasıl ve niçin öğrenmeli? ve nasıl eylemde bulunmalıdır? Husserl felsefesi, kesinlikle somut gerçeklik alanına ve sosyal yaşantı alanına müdahalede bulunmayı amaçlayan bir özelliğe sahiptir. Hatta geç döneminde, doğrudan bu amacını gerçekleştirmek üzere felsefesini yaşam alanına uyarlamaya çalışır.

Husserl felsefesinin erken dönemlerinden itibaren en göze çarpan kavram yönelimseliktir. Yukarıda belirtildiği üzere bu kavram, Brentano'nun ortaçağ felsefesinden aldığı bir kavramdır. Husserl de hocası gibi bilginin anlaşılabilirliğini,

şeylerin temel özelliğini anlamaya bağlar¹² ve bu nedenle yönelimsellik kavramına özel bir önem atfeder.

‘Yönelimsellik’ terimi en geniş anlamıyla, zihnin bir nesneye yönelmişliğini ifade eder. Husserl, yönelimselliğin merkezinin zihin olduğunun üzerinde ısrarla durur ve yönelimselliğin kökeninde hakkındalığı görür. Bu şekliyle yönelimsellik, zihni işaret ettiği sürece, gerçekte zihnin nesnenin *bir kısmını* veya *bir niteliğini* elde etmesinden ziyade, dikkatle yönelinilen, kendisiyle ilgilenilen bir şeye ilişkin bir bilme *eylem*ini gerçekleştirir. Burada zihin özel olarak benliği aşarak bilgi konusuna yönelir (Drummond, 2012: 125).

Bu nedenle Husserl için çokça özetleyici bir ifadeyle fenomenolojik yaklaşım, yönelimsel yaklaşım olarak da tanımlanır. Her türlü bilme edimi bir yönelim olduğuna göre, bilginin en iyi şekilde anlaşılması ise ancak yönelimselliğin analiziyle olanaklıdır. Dolayısıyla her türlü bilme edimi için, “sadece yönelimsellik, akla uygun, doğru ve gerçekçi bir açıklamadır” (Dermont & Cohen, 2012: 167). Brentano’nun kavramı oluşturma şeklini yetersiz ve yanlış bulan Husserl’e göre, Brentano, fiziksel ve zihinsel olmak üzere iki ana fenomen biçimi olduğunu ve yönelimlerin de buna paralel olduğunu savunur. Oysa bu şekliyle yönelimsellik kavramı bizi Kartezyen felsefenin doğurduğu özne nesne dualizminin tuzağına düşürür (Husserl, 1976: 554-557; Dermont & Cohen, 2012: 168). Zira Husserl’e göre “‘zihinsel fenomen’ kavramı ancak Brentanocu bakış açısından psikolojik araştırma sahası içine yerleştirilebilir, bize göre bütün deneyimler bu anlamda birdir” (Husserl, 1976: 554-557).

Kockelman’ın ifadesiyle:

“Yönelimsellik”, her tür bilincin bir şeyin bilinci olduğuna işaret eder.

Husserl için bu, sadece bir nesne veya bir içerik anlamına da gelmez.

¹² Kant’ın mirası olduğu söylenebilecek bu epistemolojik bakış açısı, Husserl felsefesinin iskeletini oluşturan unsurlardan biridir. Bu nedenle, Husserl felsefesinde Kant’tan önemli etkilenimler olduğu çok açık bir şekilde görünür ve bu, *a priori*, *transandental* gibi bazı merkezi kavramlarla onun terminolojisinde de kendini gösterir.

Terim aynı zamanda bir yandan “kendinde gerçeklik” kavramının anlaşılabilir olduğunu, diğer taraftan da Kartezyen bilinç kavramının da bütünüyle kendi içine kapandığını ve bu nedenle dışarda tutulacağını ifade etmektedir. Böylesi (Kartezyen) bir bilinç, dünyayı olduğu gibi deneyimleyemez ve bu nedenle de “orjinal halindeki gerçeklik” ile doğru bir ilişkiye de giremez. Oysa bizim bundan emin olmamız gerekir. Bu nedenle artık felsefenin görevi, “eleştirel” bir yaklaşımla, olduğu şekliyle dünyanın anlamına ulaşmak için kendini özne ve nesne arasında bir yere yerleştirmek olamaz. Bu türden bütün sorunlar, ancak fenomenolojik bir anlayışla oluşturulan yönelimsellik kavramıyla aşmak mümkündür (Kockelman, 1994: 18).¹³

Husserl açısından yönelimselliğin eylem olarak yönelmeyle doğrudan ilişkili olmadığı görülür. “Yönelinen şey bir somut nesne olarak anlaşılmalıdır” (Husserl, 1969: 121). Onun açısından yönelmek, epistemolojik bir bilişsel yönelimini ifade etmektedir. Bu nedenle *İdealar I*’de yönelimsellik kavramı doğrudan bilincinde olma anlamında *cogito* ile eşanlamlı olarak da kullanılmaktadır. “her türlü gerçek *cogitonun* en genel özelliği onun bir şeyin bilinci olmasıdır” (Husserl, 1969: 119).

Yönelimselliğin temel özelliği, “bir şeyin bilincinde olmanın” var olmasıdır. Bu durumda, örneğin, bütün *duyusal veriler* şeylerin sezilmesinde ¹⁴ büyük bir rol oynarlar. Beyaz bir sayfa kağıdın algılanması sürecinde, kağıdın beyazlığı ve kalitesi çok yakın nitelikler olarak düşünüldüğünden duyu verisi olarak “beyaz”’a dikkatle yöneldiğini fark ediyoruz. Bu “beyazlık” *gerçektir* ve somut bir unsur olarak, somut algının ayrılmaz özü gibi onun parçasıdır. Kağıdın bu beyazlığı onun içeriği olarak, onu bize görünüşü olarak sunar ki bu da bir

¹³ Bu sorunların aşılması özellikle metodik açıdan Husserl’in getireceği bilme metotlarıyla olanaklı olacaktır ki bunların en başında *epokhe* gelmektedir.

¹⁴ Sezgi, Husserl terminolojisinde özel bir yere sahiptir, ancak bilindik anlamda kalbi bir seziyi ifade etmez. O, daha çok Kantçı manada *sensation*(kavrama) anlamıyla sezgi kavramını kullanılmaktadır. Ancak Kant’ın zaman ve mekan verilerini bu çerçevede değerlendirmesine karşılık, Husserl’in bir şeyin doğrudan veya dolaylı olarak kavranılmasını ifade etmek üzere duyusal verilerin de sezilmesinden söz ettiği görülmektedir (Dermont & Cohen, 2012: 172).

yönelimselliğin *aktarımı*dır fakat bu bir şeyin bilinci değildir (Husserl, 1969: 120).

Buradan da anlaşılacağı üzere, Husserl yönelmişlikte çift boyutluluğu varsayar. İlki, objektif realiteye yöneliktir; ikincisi ise, yaşantımızda zaman içinde oluşmuş olan benliğe ait yöndür. Yani beyaz, dış dünyada algılanan bir gerçeklik parçası olarak bizim yönelimimizin birinci boyutu iken, kağıdın beyazla kalitesinin özdeş içeriği ve bunun bize görünüş biçimi yaşam deneyimimizin bir yansımasıdır. Yönelinen şeylerin, yaşam deneyimsel içerikleri ve bunların zihne aşkın özellikleri birbirinden ayrı tutulmalıdır. Bir şeyi gördüğümde onu bir yerden ve belirli şartlar altında görürüm. Bir kutuya baktığımda onu bir cepheden görürüm fakat başka taraflarına baktığımda diğer gölgede kalan yönleri olduğunu fark ederim ve bunu farklı algılarımla. Bu durumda aynı maddenin farklı modları olduğunu anlıyorum (Dermont & Cohen, 2012: 169).

Husserl, Brentano'nun tezlerini dikkate alarak her türlü zihinsel yönelimin bir nesnesi olduğunun ancak bunun bir dış varlık anlamına gelmesi gerekmediğini belirtir. Brentano, bu tür zihinsel şeyleri, Ortaçağ düşünürlerinden aldığı varlığı olmayan yönelim diye adlandırır. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi Husserl, Brentano'nun yönelim nesnelere ilişkin ikili ayırımını kabul etmez. O, bütün bilgi konusu olan düşünce ürünü unsurların –buna tarihi, fantastik ve hayal ürünü olanlar dahil- zihni aştıklarını kabul eder. Bunu şöyle açıklamak mümkündür, örneğin Jüpiter gibi var olmayan bir şeyi düşündüğümde bu gerçekte, düşüncemde ne gerçek bir nesne tasarımı olarak ne de bir deneyim kalıntısı olarak yoktur. Dolayısıyla kurgusal zihin içeriği bizim zihinsel deneyimlememizi aşar. Bu durumda, zihinsel yönelimlerimiz her zaman nesnenin kendisine aşkındır ve onlar kendinde olma halini aşan bir karaktere sahiptirler. Bu nedenle Husserl, madde ve yönelimsel aktın nesnesi arasında ayırımı gider. Yargıda bulunma, isteme ve sorgulama hallerinin çoğunda yönelimsel aktın nesnesi bir maddi unsur taşımaz (Dermont & Cohen, 2012: 169).

Bir diğ er önemli ayırımı da ise Husserl, yönelimleri boş ve içeriğ i olan yönelimler şeklinde ayırır. Boş yönelimler, nesnesinden yoksun olan yönelimlerdir. Bunlar algı içeriğ i taşımayan yönelimlerdir, imgesel ve kurgusal yönelimler buna örnek olarak gösterilebilir (Drummond, 2012: 126). Bunu, bir anlamda Husserl madde ve form gibi düşünür. Ancak Husserl için, her türlü duyumda ona dikkat verme biçiminde bir yönelim anlamına gelmez. Husserl'e göre duyumlar kendinde bir yönelim değildirler. Yönelimimiz, dış dünya nesnesine dair olmaktan ziyade zihinsel olanlara doğrudur ve dış dünya nesnesi bunların içeriğ ini doldurur. Duyumlar maddeye dair olup sadece refleksiyonla kavranırken zihinsel akta dönüşürler (Dermont & Cohen, 2012: 169). Objektif realiteye yönelik olan haliyle ise Husserl, bir deneyimin fenomenolojik içeriğ ini reel ve irreal veya yönelimsel içerik olarak ikiye ayırır (Drummond, 2012: 126).

Husserl yönelimselliğ i *noema* ve *noesis* kavramlarıyla çok yakın bir ilişki içinde kullanır. Bunlar kendi aralarında da oldukça önemli bir etkileşim içinde olmakla birlikte aslında birbirlerinden bağımsızdırlar. *İdealar I* de bu iki kavram ve yönelimsellik ilişkisini şu şekilde açıklar.

Yönelimsel deneyimin kendine özgü olduğunu, kolayca görülen en genel biçimini, “bir şeyin bilinci” ifadesinde anlarız, bu, özellikle kendi kendimize kurduğumuzda açıkça görülebilir. Özellikle bir şeyin özünü doğru ve saf bir şekilde ona uygun olarak anlamak söz konusu olduğunda çok daha zordur (Husserl, 1969: 255).

Eidetik bir keşif yapmak söz konusu olduğunda ve bunun sınırlarını çizmek gerektiğ inde bu çok daha zor olacaktır. Zira bizim doğrudan nesnel alanı olmayan diyebileceğ imiz bir bilinç alanımız var ve bu alanda bazı kavramları kurgusal olarak da bazen üretip, bunlar üzerinden akıl yürütmelerde bulunuyoruz. “Yani “bir şeyin bilinci” ifadesi, aynı zamanda hem çok açık hem de çok müphem bir ifadedir” (Husserl, 1969: 256). Bizde var olan bir şeyin bilincinin doğal olarak ele alınması yeterli değildir ve bunların felsefi incelenişi gereklidir. *Noesis* bilincimizde bulunan akt ve kavramların felsefi olarak incelenmesi anlamına gelir. *Noema* ise bilincimizde

bulunan kavramların objektif bir şekilde el alınmasını ifade eder (Drummond, 2012: 126).

Husserl, *noesis* kavramını hakikat alanının özelliği olarak değerlendirirken noemayı ise bunun fenomenolojik indirgeme yapılmış biçimini ifade etmek üzere kullanır: “Bizdeki çok çeşitli verilerle (bilgilerle) tamamen uyuşan hakiki(*reellen*) noetik içerik farklı biçimlerde görülebilecek veri türlerinde saf hakikatin edinilmesini(*wirklich reiner*) ve buna uygun bir şekilde *noematik* içeriği, kısaca “*noema*” terimini sağlar” (Husserl, 1969: 258). Buna göre *noesis* ve *noema* birbirinden ayrılmayacak kadar yakındır ve yönelimselliğin sonucunda oluşurlar. *Noesis*, “somut yönelimsel bütün zihin sürecidir” ve bu nedenle de *Mantık Araştırmaları*’nda aktın niteliği olarak da geçer. Oysa *noema* bunun felsefi bir analize tabi tutulmuş ve hatta nesnelleştirilmiş (bilginin unsuru olarak) biçimini işaret eder (Dermont & Cohen, 2012: 172). O halde *noesis* ile *noema* birbiriyle ilişkilidirler ancak bu her *noesis*in *noematik* içerik oluşturduğu anlamına gelmez. *Noema*, *noesis* olmaksızın ortaya çıkacak bir anlam değildir, yani *noesis*in içeriğinde veya sonucunda bulunan ama kolaylıkla erişilen bir içerik değildir. Buna göre anlamsal içeriklerin ortaya çıkması zorunlu olarak *noema* ve *noesis* yani *noetik* bilinç sürecine bağlıdır. Noetik zihinsel süreçte eidetik bakışla oluşturulacak olan kavramsal içerikler, yani kendinde içerikler olarak noemalar bizim fenomenolojik indirgemeyle edineceğimiz bilgiye imkân tanıyacaktır. İşte tam da bu nedenle “bir şeyin bilinci” ifadesi hem çok açık hem de çok belirsizdir.

Bu karmaşıklığı göz önünde bulundurduğumuzda şeylerin kendisine dönmek elbette çok daha zor görünmektedir. Şeylerin kendisine ifadesinin Husserlci anlamıyla bilimsel olarak yönelip, onların bilgisini kesinlik içinde edinmek, sadece onları Kantçı bir anlamda kategorilere ayırmakla veya pozitivizmin yaptığı şekilde çeşitli teknikler kullanmakla olanaklı olacak kadar basit değildir. Şeylerin bilgisi sadece bir teknik analizle objektivleştirilemeyecek kadar karmaşık zihinsel, sosyal süreçlerin etkisini taşımaktadır. Bu etkilerin tümünü aşacak analizleri yapmak ancak fenomenolojik yöntemle ve fenomenolojinin ortaya koyacağı bir felsefe-bilimle

olanaklı olacaktır. Husserl'e göre fenomenolojiz bir çıkmaz olan bu durum Avrupa bilimlerinin krizidir.

Avrupa Bilimlerinin Krizi Husserl'in geç dönemde kaleme aldığı bir makale olmakla birlikte¹⁵ düşüncesinin hareket noktası olduğu kabul edilebilecek kadar önemli bir yerde bulunur. Husserl'in eleştirel bir konumlanmayla Avrupa bilimlerinin çıkmazını ele alırken kullandığı kavramın kriz olması oldukça dikkat çekicidir. Kriz, bir yarılma ve yol ayırımını işaret eden anlamıyla yeni bir başlangın imkânına da işaret eder. Husserl, Nietzsche gibi bir *decadence* hali veya daha sonradan çeşitli gönderimlerle yoğun olarak kullandığı şekliyle Heidegger'in varlığın unutulması ifadelerinde olduğu gibi, olumsuzlayıcı bir eleştiri biçimini benimsemez. Bu nedenle kriz kavramsallaştırmasına gitmesi onun felsefeye yüklediği yoğun pozitif fonksiyonu bizzat gösterir. İşte bu nedenle, felsefeyi bir bilim olarak yeniden inşa etmeye girişir.

Viyana Konferansı olarak bilinen 1935'de verdiği konferansla başlayan kriz analizinde Husserl, çok açık bir şekilde mevcut toplumsal koşullar üzerinde düşünür ve bunların bilimsel gelişim süreciyle, dolayısıyla da felsefeyle ilişkili olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre doğanın Galileocu bir şekilde matematiksel olarak ele alınışıyla birlikte başlayan süreçte, bilimlerin pozitif egemenlik biçimi *yaşam dünyasını* göz ardı eden bir yıkıcılık biçimine dönüşerek *benlerin* toplumsal bağlamını göz ardı eden bir şekillendirmeye inşa edilmesini beraberinde getirmiştir (Husserl, 1970: 21 vd.). Toplumsal krizin kökenleri bilimseldir. Bu nedenle Husserl, ilginç bir şekilde erken dönemde kullandığı bilimlerin *temeller krizi* kavramsallaştırmasında felsefi kökenlerin matematik ve mantık tarafından unutulduğuna işaret eder (Dermont & Cohen, 2012: 76).

Pozitivizm, bilim fikrini sadece somut bilimle sınırlandırarak onun yaşam için önemini kaybetmesine yol açmış ve böylelikle bilimlerin krizini ortaya çıkarmıştır. "Modern insanın ufku, dünya görüşünün bütünselliği, 19. Yüzyılın ikinci yarısından sonra pozitif bilimlerin ürettiği "refah"la belirlenerek körleşmiş,

¹⁵ *Avrupa Bilimlerinin Krizi* ilk kez 1937 yılında Belgrat'da *Philosophia* dergisinde yayınlanır (Dermont & Cohen, 2012: 17).

böylelikle üretilen bilim kavramı, doğru bir insanlık için karar verici olmaktan ve sorunlardan uzaklaşmasına neden olmuştur” (Husserl, 1970: 6). Rönesanstan başlayan bilimselci süreç sürekli olarak bilimden sadece pozitif bilimleri anlamış, antiklerin felsefeye verdiği önceliği göz ardı etmiştir. Günümüze gelindiğinde ise, metafiziğin sorunları ve yüce değerler bilimin ilgili konuları olmaktan çıkarılmış, ruhtan arındırılmış buna paralel olarak da akıl sadece belirli işlemleri ifade eder olmuştur (Husserl, 1970: 8-10).

Husserl’in kriz analizi bir duyarlılık çağrısıdır. O, bilimsellik çabasıyla, çevremize karşı duyarlılığımızı ve doğa içinde, yani dünya içinde varlık olduğumuzu unutmamız gerektiğinin altını çizer. Bu nedenle Husserl transandantal *epokhe* ile sosyal bilinci gözardı etmeyen, insanı doğal şekilde anlayacak, onun tarihselliğini göz önünde bulunduracak bir bilimsel tutuma ulaşmaya çalışır. Bu bir tür dünya ve toplum bilinci anlamına da gelir ki, böylesi bir bilinç biçimi yaşam dünyasına dikkatle bakmak zorundadır (Husserl, 1970: 142-170).

Bu yeni yaklaşım şekli çok özel bir içeriğe sahiptir. Zira Husserl, bilimsel açıdan Galileo’yla başlayan süreçte, doğanın matematiksel analizinin ve salt teknik anlayışın tehlikeli yönlerine dikkat çekerken bilimi eleyici bir tutum sergilemez ve öznelci anlayışların girdiği çıkmazlara saplanmayan bir yeni nesnellik girişiminin gerekliliğine işaret eder. Bu bağlamda Descartes’la başlayan modern felsefe geleneğinin özne tasarımına getirdiği eleştiri bir anlamda yeni bir özne algısının/tasarımının gerekliliğini gösterirken bunun bir eleştiri olmakla kalmayıp yeni metodlar sunması da oldukça önemlidir. Bir başka ifadeyle Husserl, teknik aklın da tarihselci algının da çıkmazlarına eleştiriler getirir ve eleştirinin sınırlarına sıkışıp kalmaz, yeni yollar bulma girişiminde bulunur. Bu nedenle fenomenolojinin bir süreklilik göstermesi gerektiğini de belirtir. Felsefeyi bu nedenle yeni bir biçimde bilimsel olarak inşa edip merkeze oturtmaya girişir ve bu girişimde felsefenin somut alana müdahale edecek bir konumda olması gerekliliğine odaklanır.

Husserl’in bu girişiminde kesinlikle metodoloji ve teknik vazgeçilmez önemdedir. Fenomenolojinin tanımını ve açıklamasını Husserl, dönem dönem

değişik şekillerde yapmış olmakla birlikte, en yaygın olarak geçerli görülen açıklamasını kuşkusuz *Encyclopaedia Britannica* için kaleme aldığı yazıda bulmak mümkündür. Yazının en dikkat çekici yönlerinden birisi, felsefenin eski görkemine ve eski bütünsellik kaygısına dair bir çağrı olmasıdır. Husserl'e göre, felsefenin eski bütünsel ontolojik iddiasına veya Aristotelesçi anlamıyla ilk felsefe olmaya bir geri dönüş yapması gerekir. Bu yeni felsefe biçimi, felsefenin soyut olmaması gerekliliğine dair çağrıyı da içerir ki felsefe, modern bilim deneyimlerini bu anlamda göz ardı etmemelidir. Felsefe fenomenolojiyle bütünlük içinde hem bütünsel bakışı hem de tekil bakışı bir arada bulundurmalıdır. Bu anlayış Husserl'e göre oluşan bütün düalizmlerin aşılmasını beraberinde getirmeye aday bir felsefe biçimidir. Fenomenoloji somut etki ve belirlenimleri aşabilecek bir metodolojiyi beraberinde getirdiğinden felsefenin eski bütünsel kavrayıcılığını bilimsellikle bütünleştirip çok önemli bir yeni aşamaya geçmemize olanak sağlar.

Husserl, fenomenolojinin iki gönderiminin olduğunu ifade eder:

İlkin, yüzyıl dönümünde felsefede atılım yaratan yeni türden betimleyici bir yöntem; ikinci olarak, bu yöntemden türemiş *a priori* bir bilime – öyle ki, bu bilim, kesin bilimsel bir felsefe için temel bir araç (Organon) sağlama ve müteakip uygulamasında tüm bilimlerin yönetsel bir reformunu mümkün kılma amacındadır (Husserl, 2010a: 29).

Husserl'in kullandığı kelimelerin her birinin referansları ve yoğun gönderimleri göz önünde bulundurulursa fenomenolojinin neliği de daha iyi anlaşılacaktır. Burada fenomenolojinin bir yönetsel araç olarak anlaşılacak bir bilimsel felsefe olmaklığı ön plana çıkarılmış olmakla birlikte bunun bir *a priori* bilim olduğu ifadesi de dikkat çekicidir.

Husserl bu makalede, ilk olarak böylesi bir girişimin bireyden hareket etmesi gerekliliğinin farkındalığıyla yeni bir saf psikolojinin nasıl olması gerektiğini açıklamaya girişir. Ona göre, saf psişik olanın elde edilmesi için kullanılması gereken teknik, fenomenolojik indirgemedir. Fenomenolojik indirgeme, saf

psikolojinin temel yöntemidir ve bir anlamda da tüm teorik yöntemlerinin önkoşuludur. Fenomenologun bunu uygulaması ise *epokheyi* gerektirir. “Başka bir deyişle, başarılı bir fenomenolojik refleksiyon için, refleksif olmayan bilinçte üretilen nesnel koymaların/ileri sürmelerin (*positing*) tüm eşlik edişini engellemeli; dolayısıyla, onun için açık bir biçimde “varolan” dünyaya ilişkin hiçbir yargıda bulunmamalıdır” (Husserl, 2010a: 32). Fenomenolojik indirgemenin oluşturulması için öncelikle *epokhenin* tutarlı bir süreklilik içinde yapılması ve sonrasında da bu *epokhelerin* görünüşlerinin birleştirici anlam birliklerinde biraraya getirilmeleri gerekir. Bu da *noesis* ve *noematik* şeklinde fenomenolojik betimlemenin iki biçimini gösterir. Bu süreç bir anlamda öznel olanın nesnel olana taşınması olanağını hazırlar. Dolayısıyla bu haliyle saf fenomenolojik psikoloji, bir anlamıyla bize empirik bir psikoloji sunacağı gibi bir yandan da transandantal fenomenoloji için de basamak işlevi görür (Husserl, 2010a: 32-36).

Saf fenomenolojik psikoloji ve fenomenoloji arasındaki ilişki psikolojizmin çıkmazlarına girmemelidir, zira bilimsel felsefenin gelişimi onun psikolojizmin etkilerini tamamen silmesine bağlıdır ve anlam belirsizliklerini aşmak ise “saf fenomenolojik psikoloji ile hakiki transandantal felsefe olarak transandantal fenomenolojinin paralel ele alınmasını gerektirir” (Husserl, 2010a: 37).

Husserl burada bilince dair araştırmanın *eidetik* olması gerektiğinin altını ısrarla çizer ki, *eidetik* anlayış onun fenomenolojik anlayışının en önemli kavramları arasında gösterilir. Görünüş ve hakikat karşıtlığından hareketle oluşturulan bu kavram Platon’dan alınmıştır (*eidōs-öz*)¹⁶ ve görüşe karşı fenomenlerin özlerini ifade eder. Bu nedenle *Idealar I*’de fenomenolojinin doğalcı tutuma karşı bir anlayış biçimiyle bir tür öz bilimi olduğunu belirtir (Husserl, 1969: 46). Bunu olanaklı kılacak olan şey ise yöntemsel araçlardır. Bunların en başında yönelimlerimizde başvuracağımız *epokhe* gelecektir.

Husserl, bilimsel yaklaşım biçimi olarak güncel naturalistik bakış açısının karşısına yerleştirdiği fenomenolojik bakış açısının çokça öne çıkan araçlarından

¹⁶ Husserl, *eidōs* kavramını İngilizceye *essence* olarak çevrilen *Wesen* kavramıyla eşanlamlı olarak kullanır (Husserl, 1969: 46).

birinin *epokhe* olduğunu belirtir. Güncel naturalist yaklaşım dış dünyaya bakışında nesnel gerçeklik alanın bütün elementlerini diğeri konumda görüp anlamaya çalışırken bir anlamda ilizyon ve hatta halisünasyon oluşturabiliyor. Orada olarak tanımlanan bir şeyin bilgisinin edinilmesi onun hakiki bilgisine ulaşmamıza olanak vermeyecek bir yaklaşım şeklidir (Husserl, 1969: 106). Bunun yerine herşeyin öncelikle paranteze alınması gerekir. Bu haliyle *epokhe* doğalcı tutumun gerçekleştirmediği şeyin gerçekleştirilmesi için ilk olarak yargıda bulunmamız gerektiğini gösterir. Bu dış gerçekliğin sofistler veya septikler gibi şüpheli olduğu anlamına gelmemeli “fenomenolojik *epokhe* uzam-zaman varlığı (Dasein) olarak beni yargıda bulunmaktan bütünüyle alıkoyar ve bunu tamamıyla engeller” (Husserl, 1969: 110-1). Bu biçimiyle “değişik nesne alanları da dahil olmak üzere bütün bilimler transendantal olarak *epokheye* tabi tutulacaktır”. Kuşatıcı *epokhe* ile transandantal fenomenolog, transandantal saf öğeleri saf öznelliğe indirgeyebilir. Bu yolla,

kendi insani var oluşunu dahil olmak üzere, dünyayı sırf fenomen olarak koyarsam/öne sürersem ve ardından, içinde dünya“nın” eksiksiz tamalgısının ve bilhassa zihnimin, psikolojik olarak algı-süreçlerimin ve saire tamalgısının biçimlendiği yönelimsel yaşam sürecimin izini sürersem, işte o zaman benim transandantal zihinsel süreçlerime dönüşürler (Husserl, 2010a: 41).

Husserl, filozofun bilinçli ve sürekli bir süreçte devam eden ayrıca alma işlemi sayesinde, bilinç üzerine tutarlı refleksiyonla saf veriye ulaşmasının mümkün olacağını belirtir. “Yöntemli transandantal *epokhed*ten doğan bu yeni “iç” deneyim türü, varlığın sınırsız transandantal alanının kapılarını açar” (Husserl, 2010a: 41).

Husserl, transandantal saf psikolojiyi bir hazırlık süreci olarak yeterli olgunluğa erdirdikten sonra mutlak temellere sahip bir evrensel bilim olarak felsefeyi transandantal fenomenoloji aracılığıyla nasıl oluşturacağımızı göstermeye çalışır. Bu bilimi öncelikle tüm kavranabilir varlıkların *eo ipso* bilimi olarak görmek gerekiyor. O halde kendinden önceki ontolojilerin gerçekleştirmediği şekliyle bu

bilim, hakiki evrensel ontolojidir. Bu biçimiyle evrensel bir bilim olarak felsefe eksiksik bir fenomenoloji demektir (Husserl, 2010a: 44-45). Yeni bilimsel felsefe tarzı olarak fenomenoloji, bizim için rasyonalizm-ampirizm, görelilikcilik-mutlakçılık, pozitivism-metafizik, öznelcilik-nesnelcilik türünden bütün felsefi antitezlerin çözümünü sunmaya muktedir bir araçtır. O halde fenomenoloji büyük nihai çözümler sunma girişiminde bulunur (Husserl, 2010a: 46).

Fenomenolojik felsefe, bütün yöntemi içinde kendisini, başlangıçlarından itibaren Grek felsefesini halihazırda canlandıran yöntemsel eğilimlerin saf bir sonucu olarak görür; bununla birlikte, her şeyden önce, hâlâ hayati olan söz konusu yönelimler, rasyonalizm ile empirizmin ikili hattı içinde, Descartes'tan Kant ve Alman İdealizmi üzerinden [yönünü] şaşırması bugünümüze ulaşmıştır. Yöntemsel yönelimlerin saf bir sonucu demek, problemlerin ele alınmasına ve çözümlenmesine imkân veren hakiki yöntem demektir ve hakiki bilimde bu yolun sonu yoktur. Bu yüzden ki fenomenoloji, fenomenologdan, felsefi bir sistem idealinin peşini bırakmasını ve yine de başkalarıyla beraber topluluk içinde alçakgönüllü bir işçi olarak, süregelen bir felsefe (*philosophia perennis*) için yaşamasını talep eder (Husserl, 2010a: 47).

Husserl felsefesinin tüm karşıt kavramları biraraya getirmeye yönelik yapısı burada iyice belirginleşmektedir. Nasıl transandantal bir felsefenin bilimsel oluşundan söz edilebilir? sorusu elbette Husserl felsefesinde en çok merak edilen yönlerden biridir. Bu noktada dikkatle göz önünde bulundurulması gereken ilk nokta, Husserl'in fenomenolojik felsefesinin bütüncül bir ontoloji olduğudur¹⁷. Eğer kuşatıcı ve mutlak bir ontolojik analiz yapılması söz konusuysa bunun tüm karşıtlıkları kapsaması zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Yöntemsel ve

¹⁷ Heidegger, büyük ölçüde Husserlci bu çabayı daha ileri bir düzeye ulaştırarak gerçekleştirmeye çabalar. Heidegger, Husserl'in bu çabasının metodolojik bir kapsayıcılıktan veya kuşatıcı bir perspektifle varlığa bakmaktan ziyade, varlığın anlaşılmasıyla ilgili yanlış anlamaların aşılmasıyla ancak olanaklı olduğunun altını çizecektir. Husserl yanlış oluşagelen varlık algısının sınırları içinde kalarak bütüncül bir ontoloji oluşturmaya girişir ki bu Heidegger'e göre bu olanaklı değildir. Husserl ontolojik bütünselliğe, bir zihin nesnesi olarak bilgisini edinmek üzere, yani daha sağlam bir bilginin elde edilmesi amacıyla ulaşmaya çabalar. Böylesi bir girişim, Heidegger'e göre Varlığın gerçek anlamda anlaşılmayışının bir göstergesidir. Varlık, bir epistemolojik nesne olarak konumlandırılarak asla kendi hakikatiyle bilinemez.

epistemolojik açıdan bakıldığında da ontolojik evrenin bilgisinin nihai olarak nesnesi olacağı şey, elbette bir zihin olmak zorundadır. Bu nedenle Husserl şu hususu pek çok defa değişik suretlerde tekrar eder: “Bütün dışavurumlarında bilgi, bir zihin deneyimidir ve bir bilen olarak özneye bağlıdır. Bilinen nesne onun karşısında bulunur” (Husserl, 1999: 17). Yani her türlü entellektüel edim, nesnenin görüşünü ifade eder ve onun bir algısını içerir. “Ve bu görme aktı bir mutlak verilmişliktir” (Husserl, 1999: 24). Bu şekliyle Husserl bütün ontolojik gerçeklik alanının zihin alanına bilgiye aktarım sürecinin tekbaşına bir empirik süreç olmadığını ve olamayacağını ifade eder. Bu nedenle Husserl, doğalcı bakış ile fenomenolojik bakış arasındaki farkın önemine dikkat çeker.

Fenomenolojinin bu genel problemiği dikkate alındığında, tanımını oldukça basit bir alanı işaret ediyor olmakla birlikte, arkaplanının ne denli karmaşık olduğu ortadadır. Evet bir fenomenler bilimi olarak fenomenoloji pek çok bilimin daha önce yaptığı gibi fenomenleri ele almaktadır ancak fenomenolojiyi, fenomenleri inceleme etkinliklerinden ayıran önemli noktalardan biri onun tutumudur. Husserl’in ifadesiyle,

fenomenolojik bakış açısına ulaşmak ve onun kendine özgü karakterine uygun bir refleksiyonu gerçekleştirmek için ve bilimsel bir şekilde aynı zamanda doğalcı bir bakışı da kullanabilmek, tamamlanması çok da kolay olmayan, haliyle onun kendisine özgü doğal bilimsel ayırtedilciliğiyle fenomenoloji zemininde gerçekleştirmemiz gereken ilk görevimizdir (Husserl, 1969: 41).

Husserl bu bakışı edinen fenomenologun, hareket noktasının ben olacağını, ben bilinci olacağını, bunu takiben de dış dünyaya dönmesi gerektiğini ve dış dünyanın bizde mevcut olan veya olabilecek nesnel bilgisine, dış dünyayı göz önünde bulunduran bir analizle ulaşabileceğini belirtir. Bu analizler toplamı içinde fenomenolog, metafizik yapmaz, ontolojik inceleme yapar. Bu ontolojik incelemelerin epistemik inşasını gerçekleştirmeye çalışır ve bu girişimi dolayısıyla ben ve dış dünya arasındaki ilişki projesinin vazgeçilmez unsurlarından birini

oluşturur. Bunun için Husserl psikolojiyi psikolojistler gibi bir ruh bilimi olarak değerlendirmez. Psikoloji ona göre çok açık bir biçimde Hume'un verdiği anlamıyla bir tür olgular bilimi ve gerçeklikler bilimidir (Husserl, 1969: 44).

Husserl'in ben ve dış dünya arasındaki ilişki ve etkileşimi bu kadar merkezi bir konumda görmesi onun yaklaşımın ayırt edici özelliklerinden bir tanesidir. Bir anlamda onun bu girişimle modern felsefenin problemlerini antik bakışla ama çağdaş yöntemlerle çözüme kavuşturma girişiminde olduğu savunulabilir.

Bu durumda, aslında merkezi önemdeki öznelerarasılık sorunuyla karşı karşıya kaldığımız açıktır. Zira bendeki dış dünya bilinci Husserl'e göre Descartes tarafından zaten sağlam bir temele oturtulmuştu. O halde ben bilgisinin dış dünyaya dair kısmının solipsist çıkmazdan nasıl çıkarılacağı önemli bir problem olarak karşımıza çıkacaktır. Bunun için Husserl Descartes felsefesinden önemli çıkarımlarda bulunur ve Descartesçı meditasyonu kullanır. Descartes'ın başlattığı tümüyle yeni felsefe tarzından aynı ölçüde bütünüyle yeni bir başka aşamaya geçmek gerekmektedir. Tıpkı Descartes'ın ortaya koyduğu gibi evrensel bir bilim olarak kurulacak bir bilim idesi amacındaki bu yeni aşamada Husserl, Descartes gibi matematiği model almamız¹⁸ gerektiğinin altını çizer. Husserl bunun yerine bilimin bir ide olarak nihai anlamına ulaşmanın yolunu *noematik* fenomen olarak bilimin içine dalarak bulmaya girişir (Husserl, 2010b: 71-77).

Husserl'in bu girişimde rehberi Descartes'tır. Tıpkı Descartes gibi o da, bilinirliği anlamak ve çözümlenmek amacıyla gündelik bilgiden hareket eder ve buna ilişkin şüphe duymakla işe koyulur. Ona göre bilim sürekli olarak hakikat idesini izler ve bu süreçte “felsefe ve bilim idesi *kendinde daha öncekinden kendinde daha sonrakine devam eden bir bilgi düzenini* ve en sonunda keyfi olarak seçilen değil de şeylerin kendilerinin doğasında temellenmiş olarak bulunan bir başlangıç ve ilerlemeyi içerir” (Husserl, 2010b: 80). Bu haliyle şeylerin kendilerinin doğasında

¹⁸ Husserl'in Matematiği model alması onun eleştirdiği Matematik üzerinde inşa etme teşebbüsünden tamamıyla farklıdır. Husserl için matematiksel model sadece şüphe edilemez bilginin bir göstergesidir. Bu anlayış felsefe tarihi içinde yaygın bir düşünce olup analitik anlayışların da Kant'tan başlayarak en önemli tezlerinden ve kaynak fikirlerinden biridir.

bulunan bir başlangıç elbette Descartesçı kuşkuyu gerektirir. Ancak Descartesçı kuşkudan daha ileri gitmeye de ihtiyaç vardır. Bu amaçla önceden verili eldeki tüm bilgileri şüphe konusu yaparken geleneksel mantık öğretisini ve ilkelerini de şüphe konusu yapmamız gerekir. O halde bu şüphe aşaması bizim yargıda bulunmaktan kaçınmamız gereken bir aşamadır. Yani, “apaçıklıktan elde edilmemiş –kendilerini bana “kendileri olarak” veren olgulardan ve olgu bağlamlarının “deneylerinden” elde edilmemiş- hiç bir yargıyı bilimsel olarak dile getirmemeye ya da kabul etmemeye devam etmekte tutarlı olmalıyım” (Husserl, 2010b: 80). Bu yol, Descartesçı şüphe metodundan çok farklı görünmemekle birlikte, Husserl apaçıklık için özel bir ayırım yapmak gerektiğini savunarak daha net bir apaçık bilgi edinme yolu önerir. Ona göre apaçıklık iki şekilde ele alınmalıdır. Mutlak kesinlik veya bir başka ifadeyle mutlak şüphe edilemezlik, çürütülemezlik ve kendinde apaçıklık olarak ele alınabilir. Mükemmel bir çürütülemezlik, “belirli ve özel anlamda bir şüphe edilemezliktir. [Bu öyle bir şeydir ki] bilim insanı bütün ilkelerin içinden onu talep eder” (Husserl, 2010b: 82). Bu haliyle çürütülemez olan, “sırf kendinde apaçık olan olgu bağlamlarının veya olguların varlıksal kesinliği değildir, aksine bu çürütülemez apaçıklık eleştirel bir düşünüm yoluyla olgu ve olgu bağlamlarının var olmamasının aynı zamanda mutlak düşünülemezliğinin dikkate değer kendine özgülüğüne sahip olarak (...) kendini açar” (Husserl, 2010b: 82). Bu haliyle çoğunlukla apaçık olduğu düşünülen dünyanın bilgisi kendinden aşikâr bir bilgi değildir. Kendinden apaçık bilgiye ulaşmanın yolu ancak transandantal öznenin inşasıyla olanaklıdır. Bunun hareket noktası da elbette Descartes’in *ego cogitosudur*.

Husserl’in varlığı şüpheyile değerlendirme şekli Descartesçı metodik şüpheyi daha ileri bir aşamaya taşıyan bir yapıya sahiptir. O sorgulamasının başlangıcından itibaren ontolojik alanın ve yaşam dünyasının da sorun olması gerekliliğinin altını çizer:

Bizim için dünya, kesin olarak varolan bir şey –yani bizim deneyimsel inancımızda varlığı doğal bir şey olarak kabul edilen bir şey– değil, yalnızca varlık talep eden bir şeydir. Bu, diğer bütün benlerin dünyasal

(umweltliche-int-ramundane) varoluşuyla da ilgilidir;¹⁹ öyle ki biz artık haklı olarak [başka benlerle] iletişimsel çoğulluk içerisinde konuşamayız. [Benim dışındaki] diğer insanlar ve hayvanlar, benim için, yalnızca onların bedensel varlıklarının duyuşal deneyimi bakımından deneyimsel verilmişliklerdir; ve bu deneyimin geçerliliği de sorunsal olduğu için onu kullanamam. Ben, doğal olarak, öteki [ben] leri yitirmemle birlikte bütün toplumsal ve kültürel alanı da yitiririm. Kısaca, yalnızca [öteki benlerin] bedensel doğa[sı] değil, ama somut olarak çevreleyen bütün yaşam-dünyası (Lebensumwelt–life-world) da benim için bundan sonra varolan bir şey değil, sadece bir varlık fenomenidir (Husserl, 2010b: 84-85).²⁰

Husserl, bu girişiminde özellikle şüphe sürecinin tam bir *epokhe* ile askıya alınmasından sonra elde sadece saf benin kalacağına altını çizer. Bu haliyle ben, anlam ve geçerliliğini bende bulan bir dünyada yaşıyor olurum. “Fakat kendimi bütün bu yaşamın ötesinde bir yere yerleştirirsem ve dünyayı doğrudan doğruya varolan olarak kabul eden herhangi bir varlıksal inançtan (*Seinsglauben*) kaçınırsam (...) kenimi saf *cogitatio*larımın akışıyla birlikte saf Ego olarak elde ederim” (Husserl, 2010b: 86-87). Bu haliyle saf egolar ve onun *cogito* varlığı tamamıyla varlığı önceler. “Doğal varlık alanı kendi varlıksal geçerliliği içerisinde ikincildir, o sürekli olarak transandantal [varlık alanını] varsayar. *Transandantal époxhın* temel fenomenolojik yöntemi bizi bu alana yönelttiği için transandantal-fenomenolojik-indirgeme adımı alır” (Husserl, 2010b: 87).

Husserl, fenomenolojik indirgeme aracılığıyla tüm bilginin yeniden bilimsel inşa edilmesinin başlangıç noktasında *ego cogito* olduğunu belirtir. Ancak içinde yaşadığı şimdiki aşan bir şekilde *ego cogito*'nun deneyimlenmemiş ve zorunlu olarak kastedilen şeylerden oluşan, önceden varsayılmış ufuk kazanacağını da belirtir. Bu ufuk, açık; sonsuz ve belirsiz bir ufuktur. Bu haliyle de “varsayımsal olarak orada duran bu ufuk, olanaklı deneyimler yoluyla açılabilir” (Husserl, 2010b: 88). O halde

¹⁹ Benzer biçimde insan olarak benim kendi benim de dünyasal varoluşu –İng. çev. n.

²⁰ Bu stratejisiyle Husserl bir anlamda, dünyayı aşan bir saf bilince erişmeye çalışmaktadır. Bu tutumu onu düalizmden kurtarıyor olmakla birlikte, bir yönüyle onun idealizme geçmesine neden olmaktadır (Baldwin & Bell, 1988: 29).

ben varımın transandantal deneyimini öteye taşıyacak önemli yönlerden bir tanesi de saf benin ufkudur.

Böylesi bir ufuk, önceden ortaya koyduğumuz öznelarasılık sorununu aşmanın en önemli aşamalarından biridir, fakat bu ufkun kazanılması fenomenolojik metodların uygulanmasıyla ancak olanaklıdır. Fenomenolojik metodların başlıcalarından biri ise fenomenolojik indirgemedir. İndirgeme fenomenolojik araştırma sahasına ulaşmak için özel bir metottur. Başka bir ifadeyle tasvir edici ve eidetik bir bilim olarak fenomenolojinin transandantal subjektif aşamaya geçmesi ve dolayısıyla öznelarasılığın olanağı indirgeme ile olanaklıdır (Luft, 2012a: 243).

İndirgeme Luft'un işaret ettiği üzere transandantal bir felsefe tarzı olarak fenomenolojinin Kantçı gelenekte bir konumlanışını ifade eder. Daha net içeriği olgunluk döneminde geliştirilen bir tez olan transandantal fenomenoloji için transandantal bilinç (bir başka ifadeyle nesnellik) bütün dünya varlığıyla ilişkilidir. *İdealar I*'de özellikle saf bir bilince ulaşma amacıyla yapılacak *epokhe* işleminin transandantal indirgemeyi gözeteceği ifade edilir.

Metod zemininde bu işlem [*epokhe*] süreci, “bağını koparma” veya “paranteze alma”nın farklı şekillerinden oluşur ve metod olarak varsaydığımız indirgemeye aşamalı bir şekilde ulaştırır. Bu nedenle büyük ölçüde buradaki amacımız *fenomenolojik indirgemelerdir* (hatta *bu fenomenolojik indirgemenin kendi içinde bütünlüklü biçiminden bakıldığında bir bütün olduğu da söylenebilir*). Epistemolojik bir bakış açısıyla bakıldığında transandantal indirgemelerden söz edebiliriz. Ayrıca, bunlarla birlikte *bütün* terimlerimiz özellikle onlara dair belirttiğimiz tanımlamalar doğrultusunda anlaşılmalıdır, okuyucunun alışageldiği terminolojik alışkanlıklar veya tarihsel olarak yerleşen diğer anlamlarla değil (Husserl, 1969: 114).

Husserl felsefesinin özneye ilişkin tezleri, öznenin metodik bir yolu takip etmesi gerekliliğiyle şekilleniyor gibi görülmekle birlikte muhakkak ki bununla

sınırlı değildir. Husserl'in özne tasarımını daha iyi anlamak için öncelikle başlangıç olarak onun felsefeden ne anladığına bakmak gerekiyor. O, felsefeyi Antik Yunan'daki anlamıyla her türlü bilgiye ulaşmamızı olanaklı kılacak, bütün bilgilerimizde rehberlik edecek ve bize en derin bilgileri kazandıracak olan disiplin olarak kabul eder.

Bu doğrultuda Husserl için felsefe, sınırlı bir bilgi alanı değil varlığı en genel şekilde bilmemizi olanaklı kılacak bilimdir. Bu nedenle fenomenolojik felsefenin herşeyin açıklamasında aracılık edecek bir kesin bilim olmasını amaçlar. Elbette bu amaç, onun özneye biçtiği rolü belirli ölçüde ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım biçimi onun özneyi merkezi bir konuma yerleştirmesini beraberinde getirir. Husserl, Antik Yunan felsefesinin felsefe algısını paylaşmakla birlikte problematik açıdan bütünüyle moderndir. Bu nedenle öznenin konumu söz konusu olduğunda Husserl'in ciddi ölçüde Descartesçi olduğu rahatlıkla savunulabilir. Zira tıpkı Descartes gibi o da her türlü epistemolojik ve ontolojik başlangıç noktası olarak özneyi kabul eder. Yalnız öznenin merkeziliği Husserl felsefesinde elde bulunan Kartezyen özneye dayandırılmaz. Çünkü eldeki öznenin bilinci bizi amaçlanan türde bir sonuca götürmek için yetersizdir. Bu nedenle Husserl'in epistemolojik ve ontolojik soruşturması çok ciddi ölçüde "Nasıl bir özne?" sorusunun eşlik ettiği bir süreçtir ve buna paralel olarak kavramlarının çok önemli bir kesimi öznenin bilgi edinme süreçlerinin yeniden şekillendirilmesini gözetken kavramlar olarak karşımıza çıkar. Ancak Husserl'in özne tasarımı tekil ve salt bilen özne olmadığı oldukça dikkat çekicidir. Felsefe tarihinin geneline yayılan özneyi sadece bilen olarak değerlendirme şekli belki de en net şekliyle Husserl tarafından eleştirilir. Husserl, öznenin sosyal bir varlık olduğuna dikkat çeker ve bu doğrultuda felsefeye yaşam alanına müdahale etme gerekliliğini yükleyen filozoflardan birisidir.²¹ Bu doğrultuda o, öznelarası bir alan inşa edilmesini gerekliliğini veya bunun felsefi bir şekilde

²¹ Felsefenin pratik bir alet olarak iş görmesi gerektiği tezi ana akım felsefede çok kabul gören bir anlayış biçimi değildir. Felsefenin somut bir alanda iş görebileceği ve hatta buna yükümlü olduğu Marksist bir felsefe tarzı olarak oldukça bilindik bir tutumdur. Ancak Marksist pratik felsefe, Marx'ın "Felsefeciler bugüne kadar dünyayı yorumladılar ancak onu değiştirmek gerekir" diye özetlenebilecek 11. Teze paralel olarak, temel felsefi sorunları özellikle göz ardı eden bir tutuma sahiptir ve haliyle büyük ölçüde politize edilmiş bir felsefe sunar bize. Bu nedenle Marksist pratik felsefenin temel felsefe alanlarına ne kadar katkıda bulunduğu ve bu alanlar için ne denli kullanışlı olduğu tartışmaya açıktır.

bilimsel olarak temellendirilmesi gerekliliğini ortaya koyar. Bu alan ahlak ve politika gibi kamusal alanı belirleyen disiplinlerin imkânını sağlayacağından dolayı bir yönüyle felsefe, dünyaya müdahale eden bir yere yerleşmiş olacaktır.

Husserl'in felsefi terminolojisinde oldukça öne çıkan kavramların başında gelen transandantal indirgeme hem öznelarasılığın oluşturulması hem de buna paralel olarak diğer alanların oluşturulmasında dolayısıyla da dünyaya müdahale etmede oldukça önemlidir. Bu aşamada doğal tutum önemli bir yere sahiptir. Husserl'in bir bakıma bütün felsefesindeki amaç Grek felsefesindeki *doxa* ve *episteme* arasındaki gerilimi gidermektir ve bunun için felsefenin kesin bir bilim şeklinde inşa edilmesi amaçlanır. Bu doğrultuda doğal tutum özel bir öneme sahiptir fakat çok sistematize edilmemiş bir kavramdır. Daha çok Fink'in kavramsallaştırmasıyla bir tür operativ-kavram olarak Husserl felsefesinde yol açıcı bir işlevi bulunmaktadır. Bu şekliyle iki türlü işgördüğünü belirtir Luft. İlk aşamada tematik bir işleve, ikinci aşamada ise metodolojik bir işleve sahiptir. Doğal tutum bir anlamda gündelik yaşamın içindeki duruşlardan doğanın içinde bir varlık olma haliyle farklılaşır. Bir başka ifadeyle doğal tutum içinde kişi bir tür keşif mantığıyla işgörür ve bu şekliyle bu yaklaşım felsefi tutumun başlangıcını da içinde taşır. Aslında bu durum gündelik hayatı alttan besler ve kişinin diğer insanlarla, çevresindeki canlılarla, hayvanlarla ve bitkilerle birlikte var olduğunu bunlarla birlikte doğal olarak bulunduğu bilincini ifade eder. Bu haliyle “doğal” terimi yaşamımızın tematik bir tasviri gibidir. Bu nedenle doğal tutum, yaşam dünyasını besleyen bir kavramdır ancak gündelik yaşamdan bilimsel bir kopuş için yeterli değildir. Metodolojik aşamaya geçişi ise bir anlamda doğal tutumun üst bir felsefi bakış olma şekli bir anlamda fenomenolojik yöntemle gerçekleştirmek mümkündür. O halde tematik haliyle doğal tutum sadece metodik olanın bir bağlantısı gibidir (Luft, 2012b: 37-51). Bir tutum olarak kesinlikle dünyaya belirli bir mesafeden bakmayı ifade eder. “Doğal tutum, insanın dünyayla etkileşiminde başvurduğu en ilkel metottur. Doğal tutum, bir tür ‘doğallık’, ‘doğrudan doğruluk’ ve ‘naiflik’ (benzerleri için bkz. *Kriz* § 38) olarak tanımlanır: bedenimiz ve fiziksel şeylerin toplamı olarak dünya bizim için süreklilik taşır (*İdealar I* § 39)” (Dermont & Cohen, 2012: 216). Doğal tutumu Husserl, bir yönüyle insanın dış dünya varlığı oluşuna

uygun olarak olağan bilgi edinme metodu olarak ortaya koyar. Husserl, doğal tutum ile bilimsel bilginin edinme şekli olarak felsefi tutum arasında bir ilişki varsayar ki, bu, bir anlamda bilimsellik ve gündelik hayat arasında bir tür tamamlayıcılık ilişkisi şeklindedir. Bu ilişki, yaygın bilgi ve doğru bilgi arasında bir paralellik olduğu yolundaki Aristotelesçi varsayımı hatırlatmakla birlikte, Aristoteles bir yönüyle doğal (kendiliğinden olan) bilginin doğru kabul edilmesinden yanadır, sadece bunun mantık süzgecinden geçirilerek sağlamlaştırılmasını gerekli görür. Husserl, doğal bilginin felsefi tutumla elden geçirilmesi, değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizer. Husserl, bu nedenle olsa gerek zaman zaman doğal bilimsel tutumdan da söz etmektedir.

Husserl öznelerarası alanı inşa etmek ve sağlam bir bilimsel etkinlik alanı oluşturmak üzere de metoda önemli bir işlev yükler. Zira bilginin doğrudan edinilmesi ancak öznel olan bilgi için geçerliiyken özneler arası bilginin sağlam şekilde paylaşımı, solipsist bilgi çemberini aşma olanağı sağlayacaktır. Bu nedenle öznelerarasılık, başka zihinler, diğer bir ifadeyle başka öznelerin bilgisine erişme sorunudur. Başka birinin beden olarak algılanmasının dışındaki alana, yani zihnine erişimimiz olanaklı değildir. Klasik felsefede solipsizm analogi aracılığıyla aşılmaya çalışılırken, bu yaklaşımla edinilen bilgi, kesinlikli ve şüphe götürmez bir bilgi değildir. Bu nedenle Husserl farklı bir yöntem oluşturmaya çalışır (Zahavi, 2012: 180-181).

Tam da bu ekseninde Husserl, *İdealar I* de öznelerarasılık sorununa geçişi “Öteki” sorunu olarak görür:

İnsan olarak başkasının algılanmasında karşıdakini Ben-[gibi] Özneler olarak ve bana benzeyen varlıklar olarak anlarım ve onları çevreleriyle ilişkilerinde anlarım. Fakat bu bakış açısındaki ince algıya karşın, onların dünyası ve benim dünyam temelde öznel olarak bakıldığında bir ve aynı iken, her bir durumda bilinçte farklı etkilenimler meydana geliyor. [...] Her bir kişi için, tekrar edilirse, algı ve hafızayı oluşturan alan aynıyken farklıdır, bütünüyle gerçeklikte olandan farklı bir şekilde burada

öznel olarak bilinen ortak alan farklı yollardan oluşuyor, farklı şekillerde anlaşılıyor, farklı derecelere sahip oluyor vb. Bütün bunlara karşın, komşumuzu anlıyoruz ve nesnel bir uzay-zaman gerçek ve ortak bir dünya alanında, bizimle ilişkili dünya tamamıyla burada bizim için olup ve kendi kendimizle olan hali bizimle daha az ilişkili değilken, geçiniyoruz (Husserl, 1969: 105).

Buna göre benim bilgim ve bilincim ile öteki arasındaki ilişki nasıl kurulmaktadır ve bunun nesnel bir bilim alanında gerekli bir bilgi için imkânı nedir? Husserl, bu noktada şuraya dikkat çeker: gerçek varlık alanı olarak dış dünya, orada benim için durduğu haliyle öteki için de aynı şekilde geçerli olan bir alan olarak durmaktadır. Bunlara ilişkin kuşku ve gerçekliğe dair şüpheleri doğal bakışla, doğal tutum aracılığıyla aşmaktayım. “Daha kapsamlı ve daha doğru olarak naif şekilde oluşan bilgiden daha mükemmel şekilde bilinmesi ve bilimsel sorunların çözülmesi *doğal bakışın bilimsel* amacına uygun olarak düzenlenmesiyle mümkündür” (Husserl, 1969: 106). Husserl, doğal bakışın yanı sıra şuna dikkat çeker “prensipte *herhangi bir Ben için kavranabilir olanın her Ben için de kavranılabilir olması* lazım gelir” (Husserl, 1969: 150).

Husserl’in geç dönem felsefesinde transandantal alan ve gerçek dünya arasındaki ilişki ciddi bir problem olarak karşımıza çıkar. Buna göre bu sorunun doğrudan karşılığı özne sorundur ya da özne Husserl açısından daha çok bu çerçevede değerlendirilmiştir. Bu sorun, kesinlikle Husserl’in en başarılı öğrencisi olan Heidegger açısından da sürekliliğini korumuş bir problem olmakla birlikte o, bu sorunu *Dasein* kavramsallaştırmasıyla aşmaya çalışır (Luft, 2012: 125).

Husserl, bu sorunu geç döneminde oluşturduğu Transendental Ben kavramıyla aşmaya girişir. Husserl’in insan sorunuyla ilişkili analizleri tam anlamıyla kesin bir bilimsel metot gerekliliğiyle başlar. Zira Husserl çok net olarak metodolojik soruşturmalarda davranışlarımızın ve bilgi edimlerimizin kesin bir perspektiften tasvirini amaçlar. Buradaki sorun, kişinin kendi bakışından soyutlanarak bunların nesnel bir açıklamasına nasıl ulaşacağı meselesidir. Nagel’in

ifadesiyle “üçüncü-kışı-perspektifi”. Öyleyse nesnellik açısından bakıldığında bu durum ancak birinci kışinin perspektifinin uygun bir şekilde sokulmasıyla olanaklıdır. Husserl’in terminolojisiyle “objektivist” veya “doğalcı” davranış değildir bu. Bilimsel yaklaşımın tersine, bu anlayış “içerden bir bakış” birinci şahsın bakışıdır dolayısıyla da öznenin deneyimi üzerinde temellenir ve bu, “birinci şahsın perspektifinin bilimidir”. Peki bu perspektifi psikolojiden ayıran ve onu bilimsel kılan nedir? Zira birinci şahsın bakışının bilimsel olması çok da olanaklı değildir (Luft, 2012: 135-6).

Bilindiği üzere Husserl, pek çok eserinde psikolojiyi eleştirirken birinci şahıs üzerinden bir bilim kurmaya girişmesi çelişik gibi görünmektedir ve hatta bizzat psikoloji gibi görünmektedir. Oysa Husserl, bu noktada tam olarak bilimsel bir metod olarak ifade ettiği fenomenolojinin başlangıç noktasını bulur. Husserl için kesin bilginin hareket noktası kesinlikle üçüncü kışinin bakış açısı değil, birinci kışinin bakış açısıdır. Ancak burada söz konusu olan transandantal şahsın bakış açısıdır. Transandantal kışinin bakış açısını şekillendirecek olan transandantal fenomenolojidir. “Transandantal fenomenoloji, *transandantal nesnellığın eidetik bilimidir.*” Husserl, fenomenolojiyi, “öznelğin kesin bir bilimi” şeklinde inşa etmeye çalışır. Başka bir ifadeyle fenomenoloji, bizim “içeriden bir bakışa” ulaşmamızı olanaklı kılar ve bu nedenle de öznel olarak deneyimlediğimiz dünyayı çeşitli yollarla temalaştırır. Bu “içeriden bakış” aracılığıyla fenomenoloji, bizim farklı deneyimlemeleri ve farklı davranışları anlamamızı olanaklı kılarak “kesin bir nesnellik” alanına ulaşmamıza imkân sağlar (Luft, 2012: 135-6).

Husserl’e göre bu girişimin başlangıcında Descartesçi *Meditasyonlar* vardır ve bu nedenle de fenomenoloji bir tür yeni kartezyanizmdir. Descartes’ın “*Meditasyonlar*’da amacı, mutlak bir bilimsel zeminde felsefeye yeni bir şekil vererek inşa etmektir” (Husserl, 1960: 1). Husserl, Descartes’ın felsefesinin yönünün bu nedenle özne olduğunu ifade eder. Ona göre özneye dönmek iki önemli aşamada gerçekleşir:

İlk olarak, ciddi bir şekilde filozof olmaya niyetlenen kişi, “hiç değilse bir kere” kendi hayatına dair kabuğuna çekilmeli ve kendine dönmeyi denemelidir, o zamana kadar kabul ettiği bütün bilimlere alışıya ederek yeniden inşa etmeye çalışmalıdır. Felsefe –bilgelik (*sagesse*)– felsefecinin tam olarak insanın kendisiyle muhasebesidir. Felsefe, kişinin kendi kendine edindiği *kendi* bilgeliğiyle, en başından beri verdiği cevaplarla adım adım ilerleyen bu yolla mutlak bir kavrayışa ulaşarak evrensel olana yönelen bilgidir. [...]

Meditasyonlar’ın bugün bize ilginç gelen içeriğine döndüğümüzde, burada İkinci ve daha derin anlamıyla felsefe yapan bene: özne olarak salt kendi *düşünümleri* (*cogitationes*) içindeki *bene* ulaşırız ” (Husserl, 1960: 2-3).

Husserl’in pek çok noktada Descartes felsefesine başvurmasının özel gerekçelerinden biri tam da bu noktadır. Husserl, tıpkı Descartes gibi felsefe yapmanın başlangıç noktasının öznenin kendisi olduğunu düşünür. Kişinin kendisinden hareket etmeyen hiç bir bilgi yoktur. Bu hussus, özneyi fail gören tüm felsefelerin bir anlamda kabul ettiği veya farkında olduğu bir durumdur. Bununla birlikte epistemolojik anlamda özneyi fail olarak gören empirist gelenek veya emprist sorunsallaştırma biçimi buna çok fazla yanaşmaz. Bu durum, Husserl’in de dikkatini çeker ve ona göre üç yüzyıllık büyük gelişimine karşın pozitif bilimlerin temellerindeki önemli bir belirsizlik olarak karşımıza çıkmaktadır (Husserl, 1960: 4).

Husserl’e göre “meditasyondaki kişi, *meditasyonlarını* yalnızca saf ben aracılığıyla gerçekleştiriyor olması dolayısıyla, mutlak olarak ve şüphe götürmez şekilde, dünya hiç olmasa bile, onunla ortadan kaldırılamaz bir şey olarak kendi saf benliğini muhafaza eder. Böylesi indirgemedede, ben bir tür solipsist felsefeye ulaşır” (Husserl, 1960: 3). Sonrasında Descartes bu çıkmazı önce Tanrıya başvurarak aşar ve devamında tüm bilimlere ulaşır. Burada önemle üzerinde durulması gereken şey, bütün bilginin başlangıcında benliğin ya da bir başka ifadeyle öznenin bulunuyor olduğudur.

Descartes'ın bu girişimi, naif nesnellikten, transandantal öznelliğe yönelen bir radikal dönüştür. Bu radikal dönüşü Husserl şöyle ele almakta: “felsefede, *Meditasyonlar* çok net olarak çığır açan bir anlama sahiptir ve kesinlikle bunun nedeni saf *düşünen bene* geri dönmesidir” (Husserl, 1960: 4). Düşünen ben veya bilen özne, yani herhangi bir şekilde varlığının bilincinde olan özne, kesinlikle Husserl için bilimselliğin ve elbette doğru bilginin başlangıç noktasıdır. Descartes'ın felsefede açtığı yeni çığır bu gerekliliğin bilincine işaret etmiş olmasıdır ve fenomenolojik projenin de başlangıç noktası burasıdır.

Husserl, Yeniçağda dinin giderek merkezden çekilmesiyle/çıkarılmasıyla başlayan süreçte oluşan büyük boşluğun aşılması adına bilime ve felsefeye duyulan büyük inanca rağmen felsefenin ve bilimin bu beklentiyi karşılamaktan uzak kalmasını felsefedeki bölünmelere ve hakikat arayışından uzaklaşmaya bağlar. Felsefenin giderek parçalanan hakikat algısı gerçek bir bilimselliğe ulaşmayı da güçleştirmiştir. Böylesi bir dağılma sürecine karşı radikal bir girişim olarak Descartesçı meditasyonlara dönmek ve bu radikal tutumun hakiki anlamını yakalamak için de egoya dönmek gerekiyor (Husserl, 1960: 5-6).

Husserl'e göre Descartes, yeni bir bilim ideali olarak matematiksel ve geometrik olarak düzenlenmiş bir bilimin peşindedir. Descartes'a göre evren, *geometrik olarak düzenlenmiş* olduğundan tümdengelimsel bir metotla bunun anlaşılması ve çözümlenmesi gerekir. Husserl'e göre, söz konusu evrensel düzeni anlamamızı olanaklı kılacak olan Descartesçı varsayımda tümdengelimsel bilginin kaynağında *egonun* doğuştan getirdiği aksiyomatik ilkeler vardır (Husserl, 1960: 7-8). O halde, bizi evrensel bir bilim idesine götürecek olan hakikat bilgisinin temelinde ego vardır. Öznenin doğuştan sahip olduğu aksiyomatik bilgi, gerçek bilginin de hareket noktası olduğundan Descartes'ın özneye odaklanmış olması büyük bir başlangıçtır. Bu anlayış Husserl felsefesinin eidetik bilgi düşüncesiyle birlikte düşünüldüğünde, onun nasıl idealizme yaklaştığını bize göstermektedir.

Husserl, Descartes felsefesinde evrensel olana yönelen bilim idesinin yönlendirici kavramların başında geldiğini ve apaçıklığın da söz konusu ide açısından temel unsurların başında geldiğini ifade eder. Böylesi bir apaçıklığa, dolayısıyla da evrensel bir bilim idesine ulaşmamızı mümkün kılacak olan şey, transandantal nesnellik olarak anlaşılabilir olan *ego cogitodur*. Husserl'e göre tıpkı Descartes gibi, *ego cogito* hareket noktası olarak alındığında elimizde ne hazır bir bilgi ne de varlığı kanıtlanmış bir dünya vardır. Ancak varlık talebinde bulunan bir dünyadan bahsedebiliriz (Husserl, 1960: 17-19).

Burada uygulanan metod bir tür karar almaktan kaçınmadır. Husserlci bir ifadeyle *transandantal epokhe*, yani paranteze alma işlemidir. Böylesi bir yargısızlık durumu bizi dış dünya varlığından eden bir tavır alma değildir, aksine bize dış dünyanın ne olduğunu daha doğru bir şekilde anlamayı mümkün kılacak bir yaklaşımdır. “*Epokhe*, aynı zamanda bana radikal ve evrensel bir metod aracılığıyla, tıpkı Ego da olduğu gibi saf bilincimle yaşamı göstererek değerlendirmemi sağlar ve böylelikle bütünsel olarak nesnel dünyanın kesin ve tam olarak benim için var olduğunu gösterir”. Dünya bu haliyle Husserl'e göre varlık olarak herhangi bir geçerliliği olmayan ama benim bilinçliliğimle, yani kabulümle var olur. O halde kendimi saf *cogitatio*larımın akışı olan saf ego olarak bulmaktayım. Benim dışımda herhangi bir kanıtlanmış varlık söz konusu olmadığına göre, demek ki benliğim ve bilinçliliğim dış dünyayı önceler, doğal varlık alanı [*Seinsgeltung*] aslında kendinde ikincildir ve sürekli olarak transandantal varlık alanını varsayar (Husserl, 1960: 21).

Bu nedenle Husserlci yaklaşımla yapılan bilimsel inceleme, “temel fenomenolojik metod olarak transandantal epokhe bizi bu alana yönelttiği için transandantal-fenomenolojik-indirgeme olarak adlandırılır. Böylesi bir deneyimde Husserl'e göre, ego, kendi kendini asli olarak elde etmiş kabul edilir. Bu bir dış etkilenimin sonucunda edinilmiş değildir ve içinde yaşanan şimdiki anı ifade eder.

Fakat herhangi bir özel zaman dilimindeki bu deneyim, “tam bir uygunlukla” deneyimleyen sadece özünü, yani egonun (*ego cogitonun* ifade ettiği grammatik anlamıyla) yaşamakta olduğu

şimdiyi bize verir. Bunun ötesinde ise, hiç deneyimlenmemiş fakat zorunlu olarak kasıt içeren, belirsiz, genel varsayımsal bir ufuk söz konusudur. Buna sadece egonun belirsiz geçmişi değil, aynı zamanda transandantal yeteneklerinden ve onun zaman içinde alışkanlık haline gelmiş olağan özellikleri de dahildir. Dışsal algılar da (gerçi çürütülemez olmamakla birlikte) bir şeyin kendi deneyimidir, bu fiziksel şey “kendi kendinde ve oradadır”. Fakat kendinde ve orada olmakla fiziksel şey, deneyle birlikte, sonsuz, belirlenemez ve sadece algıyla sınırlanamayacak bir ufka sahip olur –böylesi bir ufuk (bu varsayımsal bir imadır) olanaklı deneyimler tarafından başlatılır/açılır (Husserl, 1960: 22-23).

Husserl’e göre Descartesçı meditasyonla önyargısız bir alana ulaşılması mümkün olmakla birlikte, bu düşüncenin gizliden gizliye içerdiği skolastik bir taraf vardır. Bu yön, onun özellikle bedeni bir tarafa bırakarak *ego*yu *substantia cogitans* olarak kabul edip ve insanın saf *intellectus* şeklinde düşünülebileceği sonucuna ulaşmasına neden olmuştur. Descartes, transandantal öznelğin eşliğinde *ego cogitodan* hareketle başlatılması muhtemel *epokhe* yolunu açmayı başaramamış ve bu nedenle de yalın anlamıyla transandantal felsefeye geçmek yerine transandantal realizmle sınırlı kalan bir felsefe oluşturmuştur. Bu nedendir fenomenoloji, Descartes’ın başlattığı düşünme biçimini transandantal fenomeneolojik boyuta ulaştırmayı amaçlar (Husserl, 1960: 23-24).

Husserl’e göre bu soruşturmanın daha ileri bir aşamaya ulaştırılması gerekir. kartezyen felsefe bize transandantal ego aracılığıyla objektif bir bilince ulaşmayı olanaklı kılabilir. Zira “belki de transandantal egonun kartezyen keşfiyle *bilginin temellendirilmesinde yeni bir fikir* ortaya çıkmıştır: bu fikir, transandantal temellendirir” (Husserl, 1960: 23-27). *Ego cogito*, aynı zamanda çürütülemez bir bilgi olması dolayısıyla transandantal subjectivite alanını işaret etmektedir. Böylelikle yeni bir gerçeklik alanının bizim için kapılarını açarak transandantal deneyimin olanaklılığını ortaya koymaktadır.

Ego cogito bu yeni bilgi biçimiyle kanıtlanmış varlık biçimini en nihayetinde kendi deneyimlerine ve alışkanlıklarıyla oluşan özelliklerine de aktarır, daha iyi bir ifadeyle, “Ben-im” ifadesi kişinin kendi öz deneyimi olması dolayısıyla sadece tam ve kuşku duyulamaz bir bilgi biçimi olmakla kalmaz, bütün tekil gerçek ve potansiyel öz deneyime de uzanacak bir yöne sahiptir. Bu, egonun *evrensel deneyimlenebilir çürütülemez yapısını* gösterir (Husserl, 1960: 28). Husserl, kartezyen meditasyonu daha ileriye taşıyarak bir anlamda evrensel bir bilgi biçimine eriştirilmesinin olanağını arar. Bu da elbette transandantal fenomenolojiye ulaşmayı gerektirir.

Husserl’in Descartes’a dönmesinin asıl nedeni de daha önceden belirtildiği gibi burada saklıdır. Zira Husserl için Descartesçı meditasyon bizim ben bilgisinden evrensel bilgiye ulaşmamızın en açık olanağını sunar. Burada Husserl için öne çıkan nokta solipsizmin aşılması gerekliliğidir. Solipsist felsefenin aşılması, transandantal öznelarasılık alanının yolunu açmış olacak ve dolayısıyla evrensel transandantal felsefeye de ulaşma imkânımız hazırlanmış olacaktır (Husserl, 1960: 30). Bu nedenle Husserl, amacını Descartes’tan farklı bir şekilde *sonsuz transandantal deneyim alanına açılmak* olarak tanımlar (Husserl, 1960: 31).

Husserl, transandantal deneyim alanının anlaşılması için daha önceden de belirtildiği gibi yönelimsellik kavramının ve onun aracılığıyla da bilincin teorik açıdan açıklanması gerektiğini belirtir. Bilincin teorik açıdan asal unsurlarından biri ise içsel zaman kavramıdır. “Her öznel süreç, kendi özgül içsel zamansallığına sahiptir” (Husserl, 1960: 41). Evrensel bir sentezin ana formuna ulaşmak son noktada evrensel bir bütünlüğe ulaşan içsel zaman bilincinin kaynaşmasıyla ancak olanaklı olacaktır. Bu bir yönüyle *ufukların kaynaşması* durumudur. Her öznel süreç, öznenin kendi ufkuyla şekillenir. Ufuk, sınırlanmış bir potansiyel olarak kabul edilmeli. Sınırlılığı ve hatta önceden belirlenmişliği, onun belirli bir zaman dilimi içerisinde bulunmasıyla ve bir yaşantıyla şekillenmesinin beraberinde getirdiği yapıyla ilişkilidir (Husserl, 1960: 45).

Bu nedenle Husserl'e göre yönelimsellik, ufuk yapısına bağılı olarak değişen, şekillenen bir edimdir. O halde her türlü fenomenolojik analiz sürekli değişen ve güncelenen bir özellik gösterir. Transandantal fenomenoloji, tıpkı Herakleitusçu akış kavramında olduğu gibi kesin olmayan bir karakter gösterir. Bu sabit olmama hali, fenomenolojik metodun bilimselliğine gölge düşürecek bir özellik olmaktan öte onun temel bilimsel özelliklerinden biridir. Bunun yanı sıra, transandantal fenomenolojik metod, evrensel bir yapının olduğunu da kabul etmektedir (Husserl, 1960: 46-49). “Sonuç olarak dünya, evrensel bir egoloji sorunundan ibarettir” (Husserl, 1960: 53).

Bu haliyle fenomenolojinin, Gaston Berger'in belirttiği üzere iki temel esası vardır: Bunların ilki indirgeme, ikincisi ise, yapılandırmadır. İndirgeme, *cogito*'yu hazırlarken, yapılandırma ise açıklamanın temellerini oluşturur. Bu nedenle *cogito* fenomenolojinin merkezi sorunudur (Berger, 1972: 9). Husserl, öncelikle egonun kendisini egodan başlayarak kendisi için kuran bir varlık olduğunu savunur. Ego, kendisini sadece yaşamın akışı içerisinde bulmakla kalmaz aynı zamanda bir öznellik sürecinde var kılar. Bu nedenle onun aktif bir inşa sürecinde olduğunu söylemek gerekir. Kişi olma şekli veya insanların kişisel karakterleri olarak adlandırdığımız varlık oluş şekilleri böyle bir var olma sürecinin sonucunda oluşur (Husserl, 1960: 66-67). O halde ego, bir kutup olarak kişinin eylemlerinin ve alışkanlıklarının altındaki gerçek kökene göre şekillendiğinden bir anlamda fenomenolojik kökenbilime ihtiyaç duyulur ki, bunun yolu *eidetik metod* olacaktır. Eidetik metod “bütün empirik tasvirleri yeni bir temel boyuta taşıyarak” asıl egonun anlaşılması olanağını bize sunar. Transandantal indirgemeyi takiben her birimiz kartezyen meditasyonu takip ederek gerçek egonun somut ve monadvari²² yapısını, yani mutlak egoyu anlamaya çalışmalıyız (Husserl, 1960: 69).

Husserl kökenlere inme gerekliliği ile fenomene dönmeyi çok yakın anlamlarda kullanmaktadır. Bu nedenle idealizme çok yakın bir pozisyona yerleşir. Ona göre bilimsel olarak bir şeyin kavranması onun evrensel formunun anlaşılmasını gerektirir. Bu evrensel form bir anlamda kökende bulunan eidetik kaynaktır (Husserl, 1960: 76). Husserl'in bu tezi Platonist idea anlayışına oldukça benzemekle birlikte bu

²² Husserl felsefesinin ilginç özelliklerinden biri özneyi çoğunlukla bir monad şeklinde kabul etmesidir.

yaklaşımın ontolojik olmayışı onun Platoncu anlayıştan ayrılması anlamına gelmektedir. Burada öne çıkan noktalardan bir tanesi de elbette Husserl felsefesinde egonun belirleyici pozisyonudur. Ego bir anlamda epistemolojik edimin tek aktif faili konumundadır. Tartışmaya açık olmakla birlikte Platon felsefesinde böyle olmadığı da iddia edilebilir.

Husserl'e göre böylesi bir meditasyon bizi *eo ipso* transandantal idealizme getirir ve böylelikle temelden yeni bir anlam kazanmış olmakla birlikte fenomenoloji budur. Bir yeni yaklaşım şekli olarak fenomenoloji, transandantal psikoloji veya Kantçı transandantal idealizme oldukça uzaktır. Öncelikle sadece realizmle sınırlı değildir ve kültürden, doğaya bütün alanları ele almaya ve anlamaya çalışır (Husserl, 1960: 86).

Somut benden başlayarak bütün bir dış dünya varlığını bilimsel olarak ortaya koyma girişimi, Husserl felsefesinin dikkat çekici yönlerinden bir tanesidir. Onun felsefesindeki bu özellik, bir öznelerarası alanın inşasında da oldukça önemli bir yere sahiptir. Burada oldukça dikkat çekici olan husus, Husserl'in bilgi sorununu ciddi bir biçimde egoya düğümlemiş olmasıdır. Onun için bilginin her türlü inşası egonun kendinden başlayarak dışa doğru yönelme sürecidir. Bu nedenle de Husserl, Descartesçı solipsizmin pek de başarılı bir şekilde aşılammış olduğunu düşünerek, bir anlamda, öznenin *ego cogito*'dan başlayarak dış dünyanın bilimsel olarak inşasını mümkün kılmaya çalışır. Daha önceden ifade edildiği üzere Husserl bu nedenle öznelerarası alanın kurulmasının başlangıç noktası olarak kartezyen anlayışı öne çıkarır.

O halde yeni bir inşa süreci olarak Descartesçı meditasyonun mirasıyla bir öznelerarası alanın inşa edilmesi gerekir. Bu bağımsız bir aşama olmaktan öte kartezyen meditasyonun bir yönüyle desteklenmesi ve sürdürülmesidir. Tam da bu nedenle Husserl, ansiklopedi makalesinde olduğu üzere pek çok yerde öznelerarası alanı, öznel topluluğunun alanı şeklinde ele alır. Öznelerarası alanın imkânı, nesnel olanın imkânıdır ve ancak solipsizmin aşılmasıyla olanaklıdır. Bu noktada öznenin kendini inşa sürecine eşlik eden yönlerden biri başkasının benidir. Her özne, kendini

inşa ederken başkasının varlığının da aynı şekilde kurulacağına bilincinde olmalıdır. Ben ve başkası ilişkisi bir anlamda dış dünya varlığının kuruluşunun başlangıç noktası durumundadır.

Başkasının benini bilme ve bunun gerçekliğinin farkına varma, dış dünyanın içinde varoluşlarıyla birlikte kavranır. Bu nedenle başkasının beni onun sadece bir zihin varlığı olarak benliğini tanımak ve bilmekle sınırlı değildir, aynı zamanda onun içinde bulunduğu tüm dış gerçekliği de bilmek ve anlamak anlamına gelir. Dünyayı deneyimlemek bu haliyle tam olarak başkasının beni üzerinden kurulan *intersubjektif* bir deneyimin ürünüdür (Smith, 2003: 214-220).

O halde bizim için dikkat çekici noktalardan birisi başkasının beninin de bir özne olarak inşa edilmiş olduğu gerçeğidir. Ötekinin varlığına dair varsayımımızın öznelerarası bir alana evrilmesi empatik deneyimle olanaklı olacaktır. Çünkü Husserl için öznelerarası alan:

Öznel, çoğulluğunun sonsuz ilişkisiyle ilgili “karşılıklı anlama” yapısıdır. Öznelerarası alan, öznelerarası deneyimdir buna aracılık eder ve bu ise empatidir. Bu nedenle burada, pek çok özne tarafından hali hazırda oluşturulmuş bulunan anlamlı değişik birimlere atıfta bulunmaktayız ve bu farklı bilinç durumları ve farklı öznelere uygun olarak daimi çok boyutlu bir anlam düzeneğini sağlamaktadır (Husserl, 1969: 420).

Husserl için empatik anlama, öznenin, başkasının beninin kendi öznelliğini kabul etme ilkelerine dayanır ve bütünsel olarak fenomenolojik ilkeler temelinde gerçekleşir. Dolayısıyla başkasını bir özne olarak bilmek onu bir nesne olarak bilgi konusu yapmak anlamına gelmez, zaten bu nedenle empati Husserl açısından bütünsel bir şekilde ötekini bilen özne kabul etme üzerinde inşa edilmiştir. Başka bir öznenin farkına varmak onun bedenini görmekle başlayan bir süreçtir, tıpkı benim için bedenim merkezde olması gibi. Bununla birlikte anlamın inşası ve bilgi deneyimi, ancak başkasının öznel deneyimine açılmakla olanaklıdır, yani

öznelarası alan başka benlerin düşünsel deneyimini ve bilgisini anlamakla mümkündür.

Bu yaklaşım bir bakıma, Descartes'ın epistemolojist inşasının uzlaşım sal bilgiye dönüştürölme biçimidir. Solipsizmin aşılaraq bilimsel bilgiye erişilmesi ancak böyle olanaklı olacaktır. Zira burada fenomenolojik olarak kişilerin elde ettikleri deneyimin de karşılıklı bilinir olması olanaklıdır (Kockelmans, 1994: 279)

Husserl'in empatiye getirdiği bu önemli açılım klasik Diltheyci empati kavramından oldukça farklıdır ve bireylerin kendi öznelliğine ve sürekliliğine bilimsel bir tutumla katkıda bulunuyor olmasıyla özel bir yöne sahiptir. Daha iyi bir ifadeyle Husserl için empati, kendini başkasının yerine koymak, onu duygusal olarak anlamakla sınırlı olmayıp, başkasının bilincini bilmektir. Başkasının bilincini bilmek, onun kendilik deneyimini, kişisel tarihini, bedensel ve zihinsel varoluş şeklini de bilmeyi gerektirir. Dolayısıyla bir temsili bilme değil, *apperceptive* veya *presentification* a dayalı bir bilme biçimidir ve dışsal bir bilgi olmaktan ziyade ötekini şu anda var olan benliğiyle doğrudan doğruya bilmedir (Moran, 2012: 94-99). Elbette empati, düz bir şekilde, kendini başka bir öznenin yerine koyma deneyimiyle bizi mutlak bir öznelarası alana ulaştıracak kadar kolay bir süreç değildir. Empati aracılığıyla biz doğrudan bir bilgiye de ulaşamayız, fakat başkasının deneyimine fenomenolojik metodların katkılarıyla ulaşarak bir anlamda, bilimsel anlam alanını açmış olabileceğiz. Beşinci meditasyonda Husserl, yönelimselliği radikal bir boyuta ulaştırarak bir anlamda başka öznenin içine yönelebileceğimizi savunur. Husserl için böylesi bir öznelarası alanın inşası sürecinden her bireyin bir hareket noktası olarak kabul edilmesi, onun ben deneyiminden gerçek bilimsel bilgiye ulaşabileceğimizi gösteriyor olması bakımından oldukça önemlidir. Zira bu yaklaşım, öznelarası bir alanın nasıl olacağını gösterirken öznenin kendisini merkeze koymaktadır ve dolayısıyla hem nesnel hem de öznel bilgiyi bir arada taşımaktadır. Husserl, öznenin kendini başka birisinin yerine koyma sürecini, kişinin dış dünya varlığını ve çevresini bilip buna göre kendi fiziksel buradalığının farkında olmasına benzetir. Aynı şekilde başkasını da kendimden bağımsız olarak bilerek oradalığını bilir ve orada oluş biçimini empati ile bilebilirim. Bu, deneyimin merkeziliğini bilmektir (Mensch,

1996: 81). Bu nedenle Husserl, fenomenolojik yaklaşımın en geniş anlamıyla, evrensel bir bilgi anlamına gelmesi gerektiğini ve bunun öncelikle monadik ve sonrasında da intermonadik olması gerektiğini savunur. Bunun oluşturulabilmesinin yolu Husserl'e göre Delphi'nin "kendini bil" şiarının yeni bir şekilde anlamlandırılmasıdır. Bu yeni anlam ise, bilimsel yoldur; veyahut Augustinus'un ifadesiyle "Noli foras ire. In te redi in interiore homine habitat veritas" (Dışarıya ulaşmak isteme, kendine dön. Hakikat insanın kendi içindedir) (Husserl, 1960: 157).

Husserl felsefesinin ana hatları takip edildiğinde psikolojiden felsefeye bilimsel bir geçiş çabasının çokça öne çıkan konulardan biri olduğu görülür. Bu dikkate alındığında onun felsefesindeki birey ve toplum ilişkisi de daha anlaşılır olmaktadır. Bireysel ben, bilginin merkezi noktası olduğuna göre onun bilimsel bilgisinin bir başka ben için de aynı geçerlilik düzeyine erişmesi gerekir. Bu nedenle nesnellik, yönelimsellikten ve öznel bilgiden bağımsız değildir. Daha iyi bir ifadeyle, nesnel bilgi öznel bilgiden, yani birinci şahısın bakış açısından bağımsız değildir, tam da bu yüzden meditasyon kişisel bir düşünce şekli olmakla birlikte bize bilimsel bir bilgi sunma potansiyeline sahiptir (hatta zorunluluğunu taşımaktadır). Dolayısıyla, fenomenoloji, nesnelliğe ulaşmak üzere sadece eidetik bir tasvir ve deneyim sınıflamasına başvurmaz aynı zamanda kişinin kendi öznel benliği ile bütünsel bir şekilde varlığın karşısında konumlanmasını ve buna uygun bir bakış açısını gerektirir (Carr, 1999: 84).

Husserl bu eksende, özneyi ikiye ayırır. *Empirik özne* ve *transandantal özne*. Husserl empirik özne kavramsallaştırmasıyla çoğunlukla psikolojinin konusu olan, daha çok gündelik yaşantının içinde bulunan benliği ifade eder. Kişinin kendisini dış dünya da deneyimlemesi olarak kabul edilebilecek olan empirik öznenin özelliği hem sıradan hem de yönelimsel olmasıdır. Özellikle onun *dünya içinde olmaklığı* bir nesne şeklinde varlıklar arasında bulunması anlamına da gelir. Buna karşın transandantal özne, Husserl felsefesinin önemli kavramları arasında yer alır ve genellikle yönelimsel olan olarak tasvir edilir. Transandantal öznenin yönelimselliği, onun şeyler ve olaylar arasındaki ilişkileri, onların varlıklarından kendisini soyutlayarak değerlendirmesini mümkün kılar. Burada özne aynı zamanda dünyayı

bir bütün olarak da değerlendirir. Özet bir ifadeyle, transandantal özne, dünya içinde var olan değil dünya için var olan öznedir. Bu yüzden o, empirik özne gibi bir nesne konumunda değildir (Carr, 1999: 91).

“Transandantal özne” bir başka deyişle, dünyayı deneyimleyen “ben” olarak düşünülen ve kendisi olmaksızın dünyanın bilinemeyeceği insan öznedir. Bu genellikle “empirik özne”, eş deyişle (doğal) dünyada bulunan bir varlık olarak düşünülen insan özne ile karıştırılır. Bu iki farklı öznellik anlayışının nasıl bir araya getirileceği tartışma konusudur. Ancak her ne olursa olsun, transandantal felsefe özellikle transandantal özneliğin, yani deneyimin özsel yapılarının –veya daha Kantçı bir deyişle, deneyimin olanağının koşullarının- araştırılmasıyla ilgilidir (Russell, 2010: 133).

Bu iki tür özne ayırımı elbette iki ayrı refleksiyonu ifade etmektedir dolayısıyla da farklı türdeki benlik bilinci anlamına gelir. Nietzsche’den itibaren belirginleşen sıradan birey ile düşünen veyahut farkında olan birey ayırımı, sürü insanı ve üstinsan, olarak kabul edilen bu ayırımı daha sonra Heidegger felsefesinde de karşımıza çıkacaktır.

Husserl, öznenin inşası için yalnızca belirli bir ilke veya kurala dayanan bir felsefe oluşturmaya girişmez. Bilimsel geçerliliği arayışı onun için pozitivist bilimsel anlayışını ifade etmez, daha çok klasik felsefe geleneğindeki hakikat bilgisini işaret eder (Hakikat vurgusu, Heidegger felsefesinin devraldığı ve devamında Heidegger etkileriyle çağdaş felsefede çeşitli şekillerde devam etmiş olan en önemli soruşturma konularından bir tanesidir. Heidegger, felsefeyi, bu sorgulamanının devamı sayılabilecek şekilde hakikatin açığa çıkması süreci olarak ele alacaktır.) Bilimsel kesinliğe ulaşmak üzere kullanılacak metot olarak transandantal fenomenoloji ve onun temel ilkeleri bir yönüyle Husserl’in özneyi üzerinde inşa etme çabasında

olduğu ilkelerdir. Dolayısıyla fenomenolojinin amaçladığı özne tasarımı, varlığı felsefi bir yaklaşımla anlama ve kavrama çabasında olmalıdır.²³

Husserl felsefesinin bu amaçla ortaya koyduğu en büyük hedef, tüm felefi düalizmlerin aşılmasıdır. Fenomenoloji, yeni bir sistematik anlayışla, rasyonalizm ve deneycilik, rölativizm ve mutlakiyetçilik, öznelcilik ve nesnelcilik, ontolojizm ve transandantalizm, psikolojizm ve anti psikolojizm, pozitivism ve metafizik ya da nesnel belirlenimcilik ve teleojik yaklaşım arasındaki geleneksel çıkmazları ve belirsizlikleri uzlaştırıcı bir sonuca ulaştırmaya çalışır (Kockelmans, 1994: 319). Kuşkusuz bu kapsamlı uzlaştırıcı tavrın getirdiği yüzlerce sorun Husserl felsefesinde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Onun açısından felsefi çıkmazların tümünün çözümü ancak fenomenolojiyle olanaklıdır. Klasik felsefenin getirdiği belirsizliklerin aşılması için Descartes gerekli başlangıcı yapmış olmakla beraber sonuca ulaşmak noktasında başarısız olmuştur. Descartes, Husserl açısından felsefe tarihinin en özel tespitini yapmış olmakla birlikte bunu transandantal bir boyuta ulaştırmak noktasında yetersiz kalmıştır. Bir başka ifadeyle Descartes solipsizmi aşmayı başaramamıştır tam da bu nedenle Husserl, Descartesçı felsefeyi Kantçı transandantal idealizme evirme girişiminde bulunur. Husserl'in en büyük sorunu bilgi sorunudur ve bu nedenle Descartes'ın *ego cogito* çözümlemesini epistemolojisinin temeline yerleştirirken bu noktadan dış dünya varlığına ulaşmak için ise Kant'a başvurur. Husserl pek çok filozoftan etkilenmiş olmakla birlikte geç döneminde giderek Kant felsefesine daha da yaklaşır ve bu nedenle de düşüncesini transandantal bir tür idealizm olarak adlandırır.²⁴ Transandantal fenomenolojiyle Husserl, kesinlikle dış dünyayı inkar eden Platoncu bir anlayıştan söz etmez. Berger'in ifadesiyle "Fenomenolojik

²³ Husserl, öznenin doğru anlaşılmadığını ve bunun bir metot sorunu olduğunu düşünür. Heidegger ise metottan önce sorunun anlama sorunu olduğunu iddia edecektir.

²⁴ Husserl kendisini hiç bir zaman Kantçı veya neo-Kantçı kabul etmemiş olmakla birlikte Kant'tan çokça etkilendiği, hatta Kant'a ilgisinin artmasına paralel olarak Descartesçı eğiliminin azaldığı bilinmektedir. *Kartezyen Meditasyonlar* başta olmak üzere pek çok eserinde Descartes felsefesine ne kadar borçlu olduğunu ifade etmekle birlikte Transandantal Fenomenolojiyi bir tür Transandantal İdealizm olarak anlamak gerektiğini söyler. "Transandantal fenomenoloji, Kant'ın felsefe yapma şeklinin en derin anlamını kavrama girişimidir" (Kockelmans, 1994: 324). Burada dikkat çekici olan noktalardan birisi Husserl'in Kant'ın felsefe yapma şekline yaptığı vurgudur, Kant bütünsel kavrayışıyla diğer filozoflardan oldukça farklı bir öneme sahiptir. Kant'ı Husserl açısından böylesi önemli bir yere oturtan vazgeçilmez özellik kuşkusuz eleştirel tutumdur ki, Husserl fenomenolojiyi zaman zaman eleştirel bir yaklaşım biçimi olarak sunar.

idealizm, dünyadaki gerçek varlığı inkar etmez. Tek hedefi, sadece bu dünya varlığını (Sein=varlık) aydınlatmaya çalışmaktır. Kuşkusuz dış dünyadaki varlık vardır ancak bunun çok kesin bir şekilde anlaşılması için çabalamak gerekir” (Berger, 1972: 74).

Husserl açısından öznenin merkeziliği, tam da kesinlik arayışında anlam kazanır. Özne, dış dünyada bulunan bir beden varlığı olmakla birlikte epistemik boyutu, bedensel varlığı aracılığıyla açıklanabilir değildir. Bu nedenle Husserl, fenomenoloji kavramını salt nesnel varlığı kastetmek üzere hiç kullanmaz. Husserl’e göre insan, somut bir beden varlığı olmasının yanı sıra aynı ölçüde de bedene indirgenemeyecek bir yöne sahiptir. Bu nedenle Husserl, ruh kavramını çoğunlukla transandantal benliği veya soyut bilinci ifade etmek üzere, bazen de benlik merkezi anlamında kullanmaktadır (Moran & Cohen, 2012: 302).

Özne, Husserl için bütünselliği ifade eder. Fenomenolojinin genel yapısına uygun olarak özneyi de Husserl’e göre sabit düşünmemek gerekir. Sadece metafizik yönleriyle veya sadece bedensel yönüyle göz önünde bulundurmamak klasik felsefe geleneğinde sıklıkla karşılaşılan bir anlayıştır ve Husserl bunu aşmaya çalışır. Çünkü Fink’in yerinde ifadesiyle;

Fenomenoloji, metafiziği yeniden ayağa dikmek üzere yola çıkmaz. Ama pozitif araştırmaları bir doğa felsefesi ya da tarih felsefesi olarak önvarsayan, sonradan inşa edilen düşünce formlarıyla da uğraşmaz. Ne bir metafizik olmayı ne de sonradan inşa edilen bir bilim öğretisi olmayı ister; tam tersine, pekin (*streng*) bir bilim olarak felsefe olmayı, başka bir deyişle, kendi özgün alanında pekin bir sınırlandırma ve temellendirme vazifesi görmeyi, öznelerarası sınanabilen, kendisinin kadar pozitif bilimlerin de stilini oluşturan bir gerekçelendirmeye ulaşmayı ister. Bu nedenle, geleneksel metafiziğin örtük bir eleştirisine dönüşür. Bu geleneksel metafizik, dâhiyane fikirlerin, karanlık derinliklerin ve kesin bir tanıtlamadan yoksun gösterişli iddiaların bir karışımı gibi gözükür ona. Ama öte yandan, kendini pozitif bilimlerden

de özü gereği ayırır; çünkü bilimlerin incelediğinden daha kökensel bir boyutu izlekletmektedir. Tüm bilimler “yaşam-dünyası”nı (Lebenswelt) varsayar, ondan çıkar, ama çıkar çıkmaz da yaşam-dünyasını aşıp geride bırakır (Fink, 2010: 94).

Husserl’in sabit ve basit konumlanmalardan uzak bu algısı büyük ölçüde onun özne algısını anlamamıza yardımcı olacak yönlerden bir tanesidir. Özne, onun için bütün yaşantısıyla eyleyen, düşünen, sorgulayan, tarih içinde şekillendiği kadar aynı zamanda onun faili olan bir varlıktır. Zaten bu nedenle Husserl felsefesinin bir benlik çözümlemesi olarak okunması olanaklıdır. Husserl, Sokrates ile başlayan ben, benlik veya özne sorgulamasını bütünlüklü bir fenomenolojik projeye tamamlama çabasıdır. “Bu yüzden onun anladığı şekliyle fenomenoloji “sistemik egolojik bir bilim”dir” (Mensch, 1997: 61). Ricoeur’in ifade ettiği üzere, “benin fenomenolojik incelenmesi, fenomenolojinin kendisidir.” Bunu Husserl de bir çok eserinde açıkça ifade ederek felsefenin aslı probleminin ben analizi olduğunun altını çizer (Mensch, 1997: 62).

Elbette Husserl felsefesinde öznenin veya benliğin ne olduğunu basitce cevaplamak mümkün görünmemekte. Husserl çoğunlukla ben ve özne ayırımı yapmaksızın bunları birbirinin yerine kullanmaktadır. Bu nedenle özne veya benlik kavramlarını birbirine eşit saymasa bile çok yakın anlamlı kabul ettiğini söylemek mümkün. Onun özneye dair yargısının okunmasında çoğunlukla anahtar kelimenin öznellik olduğu görülmektedir. Zira Husserl her türlü benlik deneyimini ve öznel deneyimi ifade etmek üzere öznellik kavramını kullanır ve bu nedenle de öznellik deneyiminden hareketle onun özne kavramsallaştırmasını okumak daha olanaklı görünmektedir. Özneyi ego olarak değerlendirecek olursak onun neliğini Mensch, Ricoeur’dan şu şekilde aktarmaktadır:

1) Ego, eylemlerin kaynağında bulunan bir kutuptur. 2) Ego düşünme ve benlik üzerinde düşünmeyle özdeş yönü ifade eder. Bu egoyu Husserl, *Ideen II*’de “içsel zamana özdeş” diye ifade eder. ... 3) perspektifsel birliği olmayan birlik. Bu ego, “görünmez veya sadece bize bir yönüyle

kendini gösterme”yen bir şeydir. Aslında o, perspektif “çoğulluğuna ulaşamaz ve buna ihtiyaç da duymaz”. Ricoeur’un ifadesiyle “benliğimin işaret etiği gibi” bir tür “mutlak bir özdeşlik”tir. Ricoeur listesini şununla sonuçlandırır 4) ego alışkanlıklarının altındaki esastır (Mensch, 1997: 62-63).

Buna göre ego, Ricoeur’in dikkat çektiği üzere belirli bir eylem ve düşünce birliği şeklinde anlaşılabilir. Bu birlik sınırlı bir perspektif veya sınırlanmış bir varoluş biçimi değildir. Ego aslına Husserl’in *Kartezyen Meditasyonlar*’da ifade ettiği doğrultuda düşünüldüğünde kendisini bir anlamda epistemolojik olarak *cogito* ile inşa etmeye başlayarak sürekli bunu daha ileri bir aşamaya vardırmaya çalışır. Onun birlikli yapısı Husserl’in idealist algısının beraberinde getirdiği eidetik bir algıya işaret ettiği gibi uzlaşımsal bütünlük arayışının da ifadesidir. Bu nedenle ego, Husserl için hazır ve verilmiş bir bütünlük değildir. Fenomenoloji bu bütünlüğün oluşmasına katkıda bulunacak bir yöntemdir aynı zamanda. Bu nedenle Seebom, Ricoeur’un dört maddesine şunları eklemektedir: “5) eidetik olarak ego, fenomenolojik deneyimde keşfedilen eidetik yapıların toplamının bir özetidir ve biz bunu reduksiyonla deneyimleriz. 6) “ego kendinde bir somutluktur.” “Bu monadtır.”” (Mensch, 1997: 64).

Husserl monad kavramını kullanırken her benliğin biricikliğine ya da yukarıda belirtildiği gibi onun öznel deneyiminin vazgeçilmez oluşuna gönderimde bulunur. Bir başka ifadeyle her bir benlik kendiliğinden ayrı bir dünyadır. Bu da, onun kendi bilgisinin ne denli öznel olduğunun göstergesidir. Ancak Husserl için benlerin öznel bilgisi daha önceden de ifade edildiği üzere öznelerarası bir bilgi olamayacağı anlamına gelmez. Hatta her bir benin kendi deneyiminin biricikliği onun başka benlerin biricikliğini anlaması adına bir imkândır. Çünkü Husserl ben veya öznenen söz ederken soyutlanmış bir şekilde nesneye veya bir başka özneye karşı konumlanmış bir varoluş biçiminden söz etmez. Dahası, fenomenolojik açıklama öznenin ve dünyanın özde birbirinden ayrılamaz bir ilişki içerisinde olduğunu ifade eder. Bu, bir anlamda özneliğin, fenomenolojik soruşturma tarafından özsel olarak öznenin gönderimlerini ifade etmek üzere analiz edildiği anlamına gelmektedir

(Mertens, 2012: 168). Fenomenoloji, bir taraftan, dünyanın anlaşılmasının bilimsel bir imkânının bulunduğunu savunur ve bunun için öncelikle kaynaklara dönmenin önemine işaret eder. Kuşkusuz bilgi söz konusu olduğunda da terminolojik anlamıyla kaynak öznedir. “Bu nedenle fenomenolojik anlamda “özne” terimi, dünyanın her türlü anlamlı özelliğinin kurucu kaynağını ifade eder” (Mertens, 2012: 169). Bir diğer taraftan ise öznellik benin öz-deneyimine işaret etmektedir. Bu anlamda da fenomenoloji için özne, aslında terminolojik olarak *ben* kavramını açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Fenomenolojinin benin neliğine dair getirdiği açıklamalar ise kavramın hem sosyal yönünü hem de bireysel yönünü işaret etmektedir (Mertens, 2012: 169).

Buna göre, Husserl için öznellik, deneyimlerimizin dolayısıyla da elbette dünyayı anlamamızın kaynağıdır. “Her nesnenin görünümü kendisini bize bir perspektiften sunar.” Bu ise nesnelere dair yargılarımızın sadece dışsal görüntü, yani dış dünya varlığı olarak varoluşlarıyla doğrudan aktarılmamakta olduklarını göstermektedir (Mertens, 2012: 170). Bu yargı çok açık bir şekilde Husserl’in Kant’ın Kopernikçi devrime olan bağlılığının bir yansımasıdır. Öznenin algısı bilginin nihayi şeklinin belirleyicisi durumundadır. Dış dünya varlığı ancak ve ancak bizim zihin yapımızın kalıplarıyla şekillenerek anlam bulabilir. O halde özne, dünyayı algılama girişiminde bazı yönlerden sınırlılıklar taşımaktadır. Bu nedenle Husserl, fenomenolojinin değişimli olarak süreklilik göstermesi gerekliliğini ifade eder. Yeni imkânlar, ufuklar ve başka benlikler, öznenin yeniden bilgisini şekillendirmesine imkân sağlayacaktır. Buna paralel olarak özne, Husserl için Schutz’un ifadesiyle yaratıcı bir fail durumundadır (Mensch, 1997: 64). Salt izleyici ve pasif alıcı bir pozisyonda kesinlikle değildir. Zira ilk olarak öznel bilgilerimiz, öznellik alanı, bütün yargılarımızın birinci kaynağı durumundadır. Bu temel, kişinin sadece kendi deneyiminden yeni bir bilim kurmasının da başlangıç noktasıdır. Husserl’in geç dönem de transandantal öznellik olarak ifade ettiği şey bir anlamda budur. Bu, Husserl’in öznenin inşasından ne anladığının da bir göstergesidir.

Husserl’e göre öznenin kuruluşu, empirik veya doğal bir özne olarak anlaşılabilir. Öznenin kuruluşu onun için daha çok –fenomenolojik

anlamıyla– transandantal özneliğin kaynağını oluşturan her türlü özellik olarak anlaşılmalıdır. Bu fikir aynı zamanda, cisimleşmiş ben varlığı olarak deneyimlediğimiz dünyevi ben varlığının analizi için de geçerlidir. Husserl’in transandantal fenomenolojik çerçevesi içinde cismani ben, özneliğin transandantal çerçevesi içinde anlaşılmalıdır (Mertens, 2012: 175).

O halde ana hatlarıyla özne kurgusunun temelini Descartes’in *ego cogito* temelinde oluşturan Husserl’in bu temeli Kant felsefesiyle birleştirmeye çalıştığı savunulabilir. Husserl bir anlamda felsefenin tüm sorunlarının (bu bir yönüyle dünyanın da somut sorunlarını da ifade eder) bütünlüklü bir çözüme kavuşturulması için ben bilincinden başlayıp toplumsallığa transfer edilen kesinlikli bir bilim kurma iddiasındadır. Bu nedenle felsefe, sadece bir teori değildir doğrudan pratik yaşamı yönlendirme çabasında olan bir bilgi türüdür. Husserl, gündelik yaşam alanını felsefenin şekillendirmediği durumda oluşan çıkmazın en iyi göstergesinin de çağdaş Avrupa toplumu olduğunu düşünür. Avrupa’da var olan toplumsal kriz, siyasi bir kriz olmaktan öte bir bilimler krizidir ve bunun nedeni de dinden boşalan alanın diğer disiplinler tarafından doldurulamamış olmasıdır. Çağdaş felsefe de kendi içindeki parçalı yapıdan dolayı krize çözüm getirecek bir model sunmaktan oldukça uzak kalmıştır. O halde Husserl için felsefe, çok net olarak müdahale eden bir bilim olmayı amaçlamalıdır. Böylesi bir müdahale için felsefenin kullanacağı metot transandantal fenomenolojidir. Transandantal fenomenoloji Batı felsefesini ve bilimini birlikli bir yapıya kavuşturacak olan anlayıştır.

Husserl’in yeni bir bilim ve bilimsel kavrayış olarak felsefeyi kurma girişiminde modern kavrayışın ne kadar dışında çıktığı oldukça tartışmalı olmakla birlikte antik felsefi bakışın farkında olduğu oldukça açıktır. Bu nedenle onun özne üzerine olan sorgulaması epistemolojik soruşturmalarla sınırlanmış gibi görünmektedir. Bunu Husserl’in matematiksel bakışının bir yansıması olarak değerlendirebiliriz. Ancak Husserl ne kadar epistemolojik sorunlara yoğunlaşmış olsa da öznenin transandantal bir alana bağlılığını oldukça net bir şekilde ortaya koymaktadır. Husserl, transandantal alanı metafizik olmayan bir yön olarak

değerlendirmektedir ve bu da belirsiz de olsa, daha çok Heidegger'in ele aldığı türden varlığın bütünselliğine bir gönderim gibi görünmektedir. Bu eksende bakıldığında öznenin Husserl felsefesinde modern tasarımdan oldukça uzak bir şekilde tanımlandığı, ancak onunla temel özellikleriyle bir karşıtlık taşımadığı şeklinde yorumlanmaya açıktır. Husserl, bir bakıma Kıta Avrupası felsefesinin özne algısının temellerini atmış ve öznenin hem varlık boyutunda hem bilgi boyutunda sınırlarını çizmeye girişmiştir. Bunun beraberinde getirdiği açmazlar, yetersizlikler ve sorunlar kendisinden sonraki süreçte fenomenoloji geleneğine eklenen tüm düşünürlerce farklı şekillerde değerlendirilmeye devam ettirilmiştir.

2. BÖLÜM: VAROLUŞ OLARAK ÖZNE

Modern felsefenin şekillenmesinde kuşkusuz ben olarak öznenin varlığa karşı konumlanması oldukça merkezi bir önemde olmuştur. Ancak bilen öznenin epistemik pozisyonu genellikle öznenin rasyonel, bütünlüklü bir kabul gibi olduğunu bize göstermektedir. Bu düşünce modern bilimin ve felsefenin ana ilkesi haline dönüşmüş, dünyayı dönüştüren algının da vazgeçilmez kabüllerinden biri olmuştur.

Ancak bu kabul, öznenin kendine dönüp baktığı, kendisi üzerine düşündüğü andan itibaren ciddi bir şekilde parçalanmış ve dağılmış bir anlayıştır. Öznenin kendine baktığında gördüğü gerçeklik, onun yaşantı yönü, yani kendi duygu, düşünce ve davranışlarıdır. Öznenin oluş gerçekliği Kartezyen ve modern özne algılarını aşan bir şeye işaret etmektedir. Özne varlığıyla vardır ve varlığı savunulduğu şekilde sabit ve bir özne olarak şekillenmekten tamamıyla uzaktır. Eğer insan öznenin bir özünden söz edilecekse de bu ancak onun varoluşuyla anlaşılabilir. Bu gerçeklik Varoluş felsefelerinin Pascal'dan başlayarak ifade ettikleri bir yön olup özne kavramının yüzyılımızda önemli açılımlarla değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Varoluşçuluğun önemli isimleri olarak öne çıkan düşünürler bu bölümde felsefelerinin ana hatlarıyla birlikte özne eksenine taşınarak ele alınacaklardır.

18. ve 19. yüzyıldan itibaren başlayan hızlı değişim ve endüstriyel üretim, dünya tarihine çokça etkide bulunarak felsefede de büyük dönüşümü beraberinde getirmiştir. 20. yüzyılda bilimsel anlamda gerçekleştirilen devrimler, uluslararası güç ilişkilerinde önemli hesaplaşmaları beraberinde getirdiği gibi, bunun bir sonucu olarak önemli yıkımlara ve savaşlara da sebebiyet vermiştir. Büyük savaşlar ve yıkımlar düşünce hayatında tekniğe ve bilime yeni tartışmalar başlatmış olmasının yanı sıra felsefeye de ciddi etkilerde bulunmuştur. Varoluşçuluğun doğrudan modernitenin bir sonucu olduğunu söylemek mümkün olmamakla birlikte²⁵; modernizmin beraberinde getirdiği sorunların varoluşçu düşünceyi önemli ölçüde beslediği ve bu düşüncenin popülerleşmesine doğrudan katkıda bulunduğu ifade

²⁵ Ben kavramının, modern felsefe ile birlikte otonom bir varlık olarak kabul edilmeye başlandığı dikkate alınır Varoluşçuluğun tamamıyla modern bir felsefe olduğu, modern felsefenin yapısına en uygun akımlardan bir tanesi olduğu rahatlıkla savunulabilir.

edilebilir. Zira varoluşçuluk, kaotik bir hal alan dünyanın felsefedeki en iyi yansımasıdır.

Dünyanın bu yeni görünümü, felsefede bir anlamda merkezi sorunların da değişmesini beraberinde getirmiştir. Varoluşçuluk bu büyük değişimle birlikte ortaya çıkan insana dair sorunları merkeze alan bir düşünce geleneğidir. Tam da bu nedenle varoluşçuluk, özne sorununu merkezi bir tema olarak ele alan bir akım olmuştur. Edebiyattan Antropolojiye; Psikolojiden Sosyoloji'ye pek çok alanda etkili olan, kendine özgü bir dil ile insanı merkeze yerleştiren bir yaklaşım olarak varoluşçuluk, tarihsel kaynakları çok gerilere giden bir düşünce geleneği olmakla birlikte Paul Tilich, Varoluşçu felsefe kavramının *Existenzphilosophie* ile 19. Yüzyıl Weimer Cumhuriyeti döneminde ortaya çıktığını ifade eder (Tilich, 1997: 2).

Varoluşçuluğu klasik ve modern felsefi sistemlerden ayıran yönlerden biri onun epistemoloji ve metafizik²⁶ gibi felsefenin merkezi sorunlarını bir şekilde arka planda bırakarak varoluş sorununu merkeze taşımasıdır. Varoluşçuluk, Descartes'tan itibaren başlayan yöntem sorunu, bilginin kesinliği, bilimsel bilgi vb. tartışmalara doğrudan cevap arayışında olan bir düşünce geleneği olmaktan ziyade "İnsan varlığı"nı en yalın haliyle ve bütün çıplaklığıyla anlamaya çabalar.

Tarihsel kökenleri, Augustinus'a ve hatta Sokrates'e kadar geri götürülen varoluşçuluğun daha belirgin ilk şekillerini, Frederich Nietzsche ve Blaise Pascal felsefelerinde bulmak mümkündür. Nietzsche'nin klasik değerlere karşıtlığı, duyguyu ve bedeni merkeze taşıması varoluşçuluğa oldukça paralel tezler olarak değerlendirilmektedir. Daha önemlisi, kişinin kendi benliğini inşa etmesi gerekliliğini savunarak Nietzsche, varoluşçuluğun ana fikirlerini ilk olarak ortaya koyan düşünürler arasındadır. Zira Nietzsche, öznenin Sokrates'ten başlayarak sürekli köle ahlakıyla sınırlandığını bunu aşmak üzere de eski değerleri yıkmak

²⁶ Elbette Varoluşçulukta temel felsefi sorunlar bir şekilde sürekliliğini sağlamıştır ancak klasik teknik tartışmalardan oldukça uzak bir formda kaşımıza çıkan bu problemler, öncelikle insanın yaşantısı içinde ve çoğunlukla "varoluş"la bağlantılı olarak ele alınmışlardır. Dolayısıyla, "Varoluşçuluk, büyük bir felsefi akım olarak, klasik metafiziğe karşı konumlanmış olarak görülebilir. Fakat böylelikle, belirli geleneksel metafizik kavram ve tanımların yerine yenilerini koymaktadır" (Onof, 2011: 39)

gerektiğini belirtir. Bu yaklaşım, bir anlamda öznenin kendi varoluşunu gerçekleştirme çağrısı olarak, kurgulanmış özne biçimlerine karşı çıkan bir anlayıştır. Nietzsche, insanın aşılması ve üstinsanın hedeflenmesi gerektiğini ifade eder ve bu yeni çağrı, Tanrının merkezde olduğu bütün klasik metafizik biçimlerine karşı yaratıcı bir özneyi merkeze koyma girişimidir. Nietzsche felsefesinde oldukça merkezi bir öneme sahip olan bu anlayış Magnus'a göre tam olarak insanı "dünya içinde varlık" olarak kabul eden bir yaklaşımdır. "Ebedi dönüş öğretisi, en temel anlamıyla Nietzsche'nin *üstinsan* anlayışının açıklaması girişimidir. O, *üstinsanın* dünya-içinde-varlık olmasıdır" (Magnus, 1978: 140).

Varoluşçuluk, insan üzerinde eleştirel refleksif bir felsefe şekli olup, birey olarak insanın bütün yönleriyle nasıl bir varlık olduğunu anlamaya odaklanır. Bu nedenle felsefe tarihi boyunca belirli belirsiz olan bir girişimi daha bütünlüklü ve öncelikli bir konuma yerleştirir. Ancak böylesi bir düşünce hareketinin gelişmesinde Husserlci bir ifadeyle Avrupa krizinin yol açmış olması, bu felsefede çoğunlukla karamsar bir yaklaşımın baskın olmasına neden olmuştur (Reinhardt, 1960: 14). Varoluşçuluk öncesindeki akla duyulan güven, insanın ahlaki ve epistemolojik süreçlerine odaklanan felsefi sistemler, varoluş felsefelerinde yerini daha çok duygu varlığı olarak insana ve bunun bazı uzantıları olarak da yabancılaşma, kaygı, ölümlülük, dünya içinde olmak, absürd, yaşam vb. kavram ve temalara bırakır. Albert Camus'nun yerinde ifadesiyle, varoluşçuluk, etrafımızdaki dünyanın saçmalığıyla ilgilenmektedir. Varoluşçu felsefeler de Descartes felsefesinde olduğu gibi *benlikten* başlamaktadır, ancak Descartesçı rasyonel evren anlayışı ve mekanik yasaları yerine, varoluşçular açısından özne, saçma bir dünyanın içinde ve ölüm gerçekliğiyle geri çevrilemez bir zaman sürecinde yaşayan varlıktır.

Kartezyen özne, gücünün bilincindedir, hesaplanan, fethedilen ve yönetilen bir dünyayla karşı karşıyayken; şimdi özne, amaçsız ve umutsuz saçma bir dünyadadır. Kartezyen dünya, rasyonaliteyle kendisinde tutarlık halindedir, kandırılmayacak bir Tanrının denetimindedir; şimdi ise dünyanın, özü itibarıyla tanrısı yoktur ve

transandental bir göç için gidilecek bir yere de sahip değildir (Marcuse, 1997: 1).

Böylesi bir perspektifte varoluşçular açısından elbette dünya, rasyonel değildir ve bu nedenle dünyanın saçmalığı da rasyonaliteyle açıklanamaz. Bu, bir rasyonalite karşıtlığı olmaktan ziyade rasyonalitenin çıkmazını veya tıkanma noktasını ifade etmektedir.

Varoluş felsefelerinin bu ana karakteri daha çok edebi bir forma kapı aralamış ve bu nedenle pek çok edebiyatçının varoluşçu olarak ele alınmasını da olanaklı kılmıştır. Akımın doğrudan savunuculuğunu yapan ve onu yaygın bir anlayış haline getiren düşünür Jean Paul Sartre olmakla birlikte ilk varoluşçu filozof olarak çoğunlukla Søren Kierkegaard kabul edilir. Martin Heidegger, varoluşçu olduğunu red etmekle birlikte felsefesi ana hatlarıyla varoluşçudur. Daha çok edebi eserlerle varoluş felsefesine önemli katkılarda bulunan Albert Camus Fransız varoluşçuluğunun diğer bir önemli ismi olarak kabul edilmektedir. Varoluşçuluğun teist kanadında bulunan Karl Jaspers ve Gabriel Marcel da bu akımın önemli temsilcileri arasında kabul edilmektedirler.

İlk sistematik şeklini Kierkegaard felsefesinde gördüğümüz varoluşçu felsefeler çoğunlukla, insanın dünya varlığı olarak nerede durduğu anlama çabası damga vurmaktadır. Bu yaklaşım, “bir imkan olarak görülen insan” algısı yerine varoluş felsefelerinde, “insanın çıkmazı”na, “insanın imkansızlığına” odaklanmayı beraberinde getirir. Kierkegaard, tam da bunun iyi bir örneği olarak insanın, bir imkân varlığı oluşu ve çıkmazı arasında bir geçiş filozofudur. Felsefesi önemli bir dinsel yöne sahip olmakla birlikte, insanın imkansızlıkları, sınırları üzerinde inşa edilmiştir fakat bununla birlikte o, insana tanrısal bir imkânın kapısını açık tutmaya çalışır.

Kierkegaard’ın çıkmazı tam olarak insanın çıkmazıdır, bu onun için, dindar bir ruhsal ben ve yaşayan beden varlığı olarak insan arasındaki çıkmazdır da denilebilir bir anlamda. “Varoluş zavallılığının en iyi kanıtı onun görkemindeki derinlikten

çıkartılabilecek olan kanıttır” (Kierkegaard, 1959a: 28). Bu çıkmaz hayatın her yerinde o kadar yaygındır ki Kierkegaard’a göre bunu en iyi şekilde ancak Ya/ Ya da ifadesi aktarabilir:

Yaşamın içindeki bu durumlara ya/ya da diye bakmak çok tuhaf veya çok çılginca olabiliyor; ve hatta yoldan çıkanlar (ifadenin ilk anlamıyla) böylesi bir ikileme karşı karşıya kaldıklarında ya/ ya da diyerek bunu ifade edecek enerjiyi kendilerinde bulamazlar. Benim üzerimde bu kelimelerin her zaman derin bir etkisi olmuştur ve hala da öyledir. [...] Bu ifadeler, beni efsunlu bir söz gibi etkilemektedir ve bunlarla ruhum gerçekten taşmakta hatta bazı zamanlarda derin bir ızdırap çekmektedir (Kierkegaard, 1959b: 161).

Kierkegaard’a göre bu derin ikileme ve yarıma insanın en büyük ızdırabıdır ve yaşamın tümünde her zaman var olan ve varolacak olan bizim varoluş gerçekliğimizdir. Varoluşumuz bu yüzden bir tür çıkmazlar toplamıdır. Kierkegaard’ın ifadesiyle “yaşam benim için sert bir içki olmalı ve onu bir ilaç gibi damla damla içmek zorundayım hala” (Kierkegaard, 1959a: 25). Yaşamın anlaşılır olmayan bu hali sürekli olarak bizi büyük ve derin bir ızdırap içinde bırakır, zira bu şekliyle bakıldığında “Yaşam fazlasıyla boş ve anlamsızdır – bir adamı gömüyoruz, mezarlığa kadar gidip üzerinde üç kürek toprak atıyoruz; sonra arabalarımızla mezarlıktan çıkıp, evimize gidiyoruz; önümüzde uzun bir ömür var diye düşünüyoruz. Yedi sefer on yıl ne kadardır ki? Niçin bir an önce bitirmiyoruz ki? Niçin onunla birlikte mezara girmiyoruz ki?” (Kierkegaard, 1959a: 28). Bu haliyle düşünüldüğünde aklın ne kadar çaresiz olduğunu görüyoruz. Aklın bu büyük acı ve ızdırabı anlaması ve açıklaması kesinlikle olanaklı değildir. İnsan tam da bu yüzden Kierkegaard’a göre akıl aracılığıyla varoluşu anlayamaz. Zira yaşam bizim için “Biçare Kader”den ibarettir ve hep aynı tekrarı yaşamaktayızdır. “Doğmak, uyumak ve ölmek, başka hiçbir vaadi yoktur hayatın, fakat her şeye de devam ederiz” (Kierkegaard, 1959a: 29). Yaşama dair bu arada kalmışlık hali her türlü bizimle birlikte, bu nedenle insan (daha sonradan bütün varoluşçuların üzerinde duracakları gibi) zamana tabîdir ve geçmişiyile geleceği arasında kalakalmıştır. “Kimi

insan umutla yaşar, kimi de geçmiş zaman anılarıyla” (Kierkegaard, 1959a: 220). Bu durum insanın üstesinden gelebileceği bir şey değildir ve bu nedenle insanların arada kalmışlıkları varoluşlarından ayırt edilemeyecek bir özelliktir.

Kierkegaard için aklın başarısızlığı ve yaşama dair sonuca ulaşamayacak olmasının imkansızlığı aşan bir yönü de vardır. İmanın tükendiği aşamada umutsuzluk başlar ve bu ruhun ölümcül hastalığıdır. İnsanın en yüce tarafı olan ruhunda hasıl olan bir hastalık olduğu için umutsuzluk ölümcüldür ve sadece bir anlığına olan biten bir hastalık değildir, süreklilik gösteren, insanı tüketen, hiçliğe sürükleyen bir hastalıktır (Kierkegaard, 1969: 148-157). Böylesi bir ruh hastalığının aşılmasının tek imkanı imandır. İman, umutsuluğa karşı umutla yaşamı olanaklı kılar. Umut, “tanrısal bir müdahale beklemektir” ve iman bu nedenle varoluşun önemli bir tarafını oluşturur. Umut, mucizevi bir kapının aralanmasını beklemekken, umutsuzluk ruhun tükenişini getirir (Kierkegaard, 1969: 144-145). Bu nedenle akıl ve iman arasında bir çeliki söz konusu değildir, bunlar birbirini bütünleyen şeylerdir ama aklın bir sınırı vardır (Evans, 2006: 125-126). Aklın sınırlarının ötesini ancak imanla algılamak olanaklıdır ve varoluşumuzun bu boyutu için ihtiyaç duyduğumuz şey imandır, imansızlık bu nedenle intiharın bir türü olarak karşımıza çıkacaktır, hem bu yönüyle hem de iman zayıflığını gösteriyor olması dolayısıyla umutsuzluk günahdır (Kierkegaard, 1969: 208). Umut ve umutsuzluk arasındaki çıkmaz da bizi bir sonuca götürecektir olan akıl değil imandır.

Bu bağlamda değerlendirildiğinde özne, Kierkegaard için bir anlamda ikilemler arasında kalakalmış bir varoluş içindedir. “Evet, şu açıktır ki her insan varlığı bir tür öznedir. Fakat elbette doğasına uygun olarak var olan şimdiki oluşuyla vardır – Kim hayatını öylesine tüketmek ister ki?” (Kierkegaard’dan akt. Evans, 2006: 263). Kierkegaard için öznenin geleneksel bir inanç tarafı olmakla birlikte daha önce de ifade edildiği gibi o, insanın trajedisinin farkındadır ve bunu anlamaya çalışır. Kierkegaard doğrudan bir epistemolojik sorun çerçevesinden özneyi ele almaz ve bu yönüyle klasik felsefe çizgisinden oldukça uzak bir noktaya yerleşir. O, özneyi şu anda var olan birey olarak değerlendirir. Metafizik bir benlik düşünmez ve varlığın kökenine tamamen oluşu yerleştirir. Bu nedenle Evans, bunun minimal

benlik algısı olduğunu iddia eder (Evans, 2006: 267). Kierkegaard için varlığın bütünselliği içinde özne tekil bendir ve başlı başına bir varoluş süreciyle başbaşıdır her bir yaşantı parçası onu var etmektedir. Bu nedenle Hegelcilik gibi özne ve nesne arasında bütünleşmeye giden arayışlara çok net bir biçimde karşı çıkar (Kierkegaard, 1968: 112).

Sokrates, kesinlikle ironik bir şekilde insan mı başka bir şey mi olduğunu bilmediğini söylerdi, fakat Hegelcilik bütün ciddiyetiyle bir günah çıkarma edasında şunu söyleyebilir: “İnsan olup olmadığımı bilmiyorum fakat sistemi[varlık sistemini] anlayabiliyorum”. Ben kendimce şöyle demeyi tercih ediyorum: “Bir insan olduğumu biliyorum ve sistemi bilmediğimi biliyorum” (Kierkegaard, 1968: 268).

İnsanın yaşayan canlı varlık bir olarak, özellikle de duyguları ve zayıflıklarıyla ilk kez Kierkegaard felsefesinde bir bütünlük içinde anlaşılmaya çalışıldığı görülür. Kierkegaard, metafizik geleneğinden kopmaz ama metafiziği somut benliği merkeze koyarak anlamaya çalışır, akli yaşamın tek düzenleyicisi kılmaz ama akıl varlığı olduğumuzu da kabul eder. Onun için insan, bütün evrende bir canlıdır, şu an yaşamakta olan acı çeken, gülen bir varlıktır. Onun derecesini bilemeyiz ama yaşadığını biliyoruz. “Varlık içinde soyut-bilimsel bir kategori olarak ele alındığında özel olarak insandan belki daha yüksek veya daha aşağı olan şeyler vardır; fakat her durumda sadece somut insan varlığı olarak birey vardır” (Kierkegaard, 1968: 310).

Bu somut birey olma hali, Kierkegaard felsefesinde pozitif bireyci anlayışların çizdiği özne algısının kesinlikle çok uzağındadır. Başka bir ifadeyle, özne onun için toplumsal hayatın içinde gündelik görünümünden ibaret değildir. Öznenin derin bir yönü varoluşudur, bizim için önemli olan bu yönüdür ve böyle bakıldığında insan, varoluşsal sancılar çeken bir varlıktır. Bu, onun ruhsal tarafıdır ve aslında yaşamsal olan benlik parçası budur Kierkegaard için: “İnsan ruhtur. Fakat ne ruhu? Ruh benliktir. Fakat ne benliği? [...] İnsan sonsuzluk ile sonluluğun, zaman ve

ebediyetin, özgürlük ve zorunluluğun bir sentezdir, kısacası o bir sentezidir” (Kierkegaard, 1969: 146).

Kierkegaard felsefesindeki bu uzlaşımsal sonuçlara rağmen insan varlığının aktif bir özne olduğunu söylemek oldukça zordur. Kierkegaard, yaşayan benin, edimlerinin toplamı olduğunu, ancak bu edimlerin salt somut edimler olmadığının altını çizerken çağdaş varoluşçuluğun ana tezlerini ortaya koymuştur. Kierkegaard, bu yaklaşımla varoluş felsefelerinin özneye dair tartışmalı pozisyonuna da önemli ölçüde kaynaklık etmiştir.

1.1. Heidegger ve Zaman içinde Özne

Heidegger tıpkı Nietzsche gibi felsefeyi tersyüz etmeye çalışan bir düşündürdür. Aristoteles ve Hegel’in önemli etkilerinin yanı sıra Heidegger felsefesi büyük ölçüde fenomenoloji üzerine inşa edilmiştir. Fenomenolojinin şeylerin kendisine dönmek gerektiği tezi Heidegger felsefesinin öne çıkan çabalarından biri olmuştur. Bu nedenle de Heidegger felsefesi, özellikle erken dönemde fenomenolojiktir. Husserl felsefesinden edindiği metodik ve temel teorik perspektifin büyük ölçüde belirleyici bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkün olsa da Heidegger, hocası gibi oldukça değişik felsefi kaynaktan beslenir ve bunları çok farklı bir şekilde harmanlayarak kendine özgü bir felsefe inşa eder. Kendisi varoluşçu olduğunu hiç kabul etmemiş olmakla birlikte felsefesinin, varoluş felsefelerinin en iyi örneklerinden biri olduğu oldukça açıktır. Bu ana hat üzerinde Heidegger için en önemli sorun olarak varlık sorunu merkeze oturmakla birlikte, özne tartışması onun felsefesinin merkezi sorunlarından birisi olarak karşımıza çıkar. Husserl’in oluşturmak istediği bütünlüklü ve kapsayıcı felsefi sistemi daha çok varlık ekseninde anlamak gerektiğini düşünen Heidegger, varlığın anlamına oldukça yeni bir yorum getirerek aslında merkeze varlık bilinci ekseninde varoluşsallığı yerleştirir.

Heidegger’in varlık sorununa dair derin ilgisi, Brentano’nun *Aristoteles’te Varlığın Çok Boyutlu Anlamı Üzerine* adlı eserle tanışmasıyla başlar. Eser sadece Heidegger’in felsefi ilgisini uyandırmakla kalmaz aynı zamanda onun Grek felsefesini daha iyi tanımasına da ciddi katkıda bulunur. Bu eserle Heidegger, varlık

kavramının neliğini ciddi ölçüde ilk olarak sorgulamaya başlar. Heidegger açısından ilginç olan, varlık kipi olarak “*dur*”ın tüm varlığı belirsiz bir şekilde kapsıyor olmasıdır. O halde varlığın bütünsel yönü nedir? Bu, Aristoteles’in “Varlık olarak varlık nedir?” sorusudur ve Aristoteles için metafizik bir soruşturma olduğundan o bunu ilk felsefe olarak adlandırır. Daha sonra Latinlerce *transcendere* olarak adlandırılan bu yön Heidegger için oldukça merkezi bir sorun olarak varlığın bütünselliği soruşturmasının temelini oluşturmaktadır. Varlığın *kaynağı* her zaman aslında var olanın soruşturmasıyla başlar. Buna paralel olarak da *physiká*(φυσικά) ifadesi çoğunlukla somut olarak var olan şeklinde anlaşılacak varlığa dair derin problem ilk olarak Sokratik düşünürlerden kaynaklı olarak başlamıştır (Richardson, 1974: 3-5).

Bu başlangıç noktası üzerinden Heidegger’in varlık sorunu üzerine soruşturması onun bütün felsefesi içinde geçerliliğini korumuştur. Bu nedenle onun baş yapıtı olarak kabul edilen *Varlık ve Zaman* bir anlamda varlık sorununun fenomenolojik olarak incelendiği bir metindir. Heidegger, başlangıçta Husserl’i takip eden bir filozof olmakla birlikte girdiği yol çoğunlukla varoluşçuluğun patikasında pre-sokratik Yunan dünyasına dönen bir yoldur. O, öncelikle Fenomenolojiyi Husserl’in tanımladığından çok daha farklı bir biçimde anlamlandırır, ona göre Fenomenoloji’nin *fenomen* sözcüğü kendinden görünen şeyi, *loji* takısı ise karanlıkta olanı çekip çıkarmayı ifade eder, gerçekten de pek çok varlık ortaya konulabilmiş değildir, bu nedenle fenomenoloji bir hermeneutiktir. Daha açık bir ifadeyle fenomenoloji, öncelikle varlığı anlamının metodudur. Fenomenoloji, felsefi araştırmanın konusu olan şeylerin neliğini değil öncelikli olarak derinliğine bir analizle nasıllığını ortaya koymaya çalışır (Heidegger, 1996: 24). Bir anlamda varlığın bütün özellikleri Heidegger için *apriori*dir ve varlığı dış dünyadaki varlıklardan bağımsız olarak anlamak için varlığın anlamının varlıklarla doldurulmadığı biçimine dönmek gerekir. Bu nedenle fenomenolojinin şeylerin kendisine dönülmesi gerektiği tezi Heidegger için varlığı anlamının en iyi yollarından birisidir (Hofstadter, 1982: xvii). Fakat Heidegger’e göre şeylerin kendilerine dönülmesi, şeylerin kendilerinin görüngüsünü ifade etmez. Çünkü ona göre görünme ancak *bir şey üzerinden* veya *bir kendini gösterme* üzerinden

olanaklıdır. Bu ise, şeylerin kendilerinin kendi görünümü olarak *fenomenonu* karşılamadığının göstergesidir. Bu yüzden fenomenoloji, görünür olanların ve görünüm kazananların bilimidir. Bir şeyin görünüm kazanması hastalık belirtilerinin bedende kendini göstermesi gibidir. Beden aslında fenomenolojik olarak değerlendirildiğinde ortaya çıkan belirtilerle birlikte bir hastalığın da görünümüdür (Heidegger, 1996: 24-28). O halde varlığın fenomenolojik incelenişi ancak Dasein üzerinden olanaklıdır. Bu, ontoloji açısından tek olanaklı yoldur. “*Ontoloji [ise]ancak fenomenoloji ile olanaklıdır*” (Heidegger, 1996: 31).

Heidegger için Sokrates’ten sonra felsefenin klasik sorunları felsefenin gerçek sorunundan/sorunlarından önemli bir ölçüde kopmuşluğun göstergesidir. Felsefenin sorunu, temelde bir bütün olarak varlık sorunudur, varlık, dış dünyada bulunan somut nesnelere toplamının ötesinde bir şeydir ve Sokrates-Platon, Aristoteles felsefelerinden başlayarak giderek varlık sorunundan uzaklaşmıştır. Bu nedenle felsefenin özsel sorun olarak varlığa yeniden dönülmesi gerekir. Heidegger’in bu yaklaşımı Nietzsche’de köken bulan bir yaklaşımdır ve onun felsefesinin temel yönleri arasında yer alır.

Yeniden dönüş bir anlamda eve dönüştür. Bir şeyin gerçek varoluş şekline dair kavrayışı ifade eden ‘eve dönüş’ varlık açısından unutulmuş yönün, yani varlığın neliğinin anlaşılmasıdır. Bunun için Heidegger varlık felsefelerinin yapısını değiştirmeye çabalar. Böylesi bir girişim için soruları tersine çevirmek veya kavramların ilişkilene biçimlerini gözden geçirmek ilk başvurulabilecek yollardan bir tanesidir. Bunların en önemlilerinden bir tanesi de varlık ve zaman arasındaki ilişkidir. Varlığın gerçek anlamını anlamak ancak zaman içerisinde olanaklıdır ve varlığın zaman içerisinde anlaşılması ise ancak bilinç varlığıyla mümkündür. O halde zamanın da varlık sorunuyla birlikte anlaşılması gerekir. Buna göre Heidegger, zamanı varlığın ufku olarak düşünür. Tam da bu nedenle vazgeçilmez önemdeki sorun, aslında bilinçli bir varlık olarak insandır veya onun ifadesiyle Daseindir. Bu

nedenle Heidegger felsefesini özne merkezli bir okumaya tabi tutmak tartışmalı olmakla birlikte olanaklıdır.²⁷

Heidegger, Gadamer'in adlandırmasıyla refleksiyonist felsefe geleneğinden kopmak isteyen bir düşündürdür. Refleksiyonizmle, Heidegger bir anlamda kendini tekrar edip durmakta olan felsefe geleneğini kast eder ve bunun yerine çok daha köklü bir yaklaşımın gerektiğini iddia eder. Heidegger'in asli sorunu olan varlığı en iyi şekilde anlamamanın yolu ise kesinlikle varlığın kapısı olan insandan geçecektir. Heidegger 1927'nin son gününde Marburg'ta meslektaşı olan teolog Rudolf Bultmann'a yazdığı mektupta kendi projesini şu şekilde açıklamaktadır:

Çalışmam doğrudan doğruya antik ontolojiyi radikalleştirmeye ve aynı zamanda bunun tarih alanında ilişkisiyle birlikte ontolojik olarak evrensel bir şekilde inşasına yönelmektedir. Bu sorunsalın temeli “özne”den başlayarak gelişir, daha uygun bir ifadeyle insanın *dasein* olarak anlaşılmasından, o halde bu yaklaşımın radikalleşmesi belki de aynı şekilde Alman İdealizmi hesabına da daha doğru bir harekettir. Augustine, Luther, Kierkegaard *felsefi açıdan* aslında daha radikal bir şekilde *dasein-in-anlaşılmasını* mümkün kılarlar, Dilthey, daha radikal bir yorumlamayla “tarihsel dünyanın,” Aristoteles ve Skolastizm için daha sıkı bir formülasyonla belirli ontolojik *problemleri* ele alırlar. Bunların hepsi, Husserl tarafından bilimsel bir felsefe fikrinde temel olarak alınıp, H. Rickert ve E. Lask'ın bilim felsefesinin ve mantıksal soruşturmalarının etkisi olmaksızın, yol gösterici bir metodolojiye dönüştürülmüştür. Benim çalışmam bir teolojiyi veya bir dünya görüşünü amaçlamıyor, fakat belki Hristiyan teolojisinin bir bilim olarak, ontolojik bir biçimde temellendirilmesine dair bazı yaklaşım ve girişimler barındırabilir. Bu, size sonradan benim ne yapacağıma dair yeterli bir fikir verebilir (Kisiel, 1993: 452).

²⁷ Heidegger'in kendi felsefesinde özel bir yorumla kullandığı *dasein* kavramı aslında doğrudan özneyi ifade etmek üzere kullanılmıyor kabul edilmekle birlikte bu bölümün ilerleyen sayfalarında detaylandırılarak bunun özneye karşılık geldiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Heidegger, Husserl'in epistemolojide yaptığını, ontolojiye²⁸ transfer etmek gerektiğini düşünür. Bu nedenle ontolojinin radikalleştirilmesinin yolu onun için öznenen hareket etmektir. Ancak Heidegger ontolojiyi radikalleştirmeyi de onu anlamak için tek başına yeterli görmez ve ontolojinin tarihle ilişkisini de gözetmenin oldukça önemli olduğunu düşünür. Dilthey'in insanın tarihselliğine yaptığı vurgunun da etkilerini taşıyan bu yaklaşımında Heidegger, insanın zaman ile ilişkisine vurguda bulunur ve bu yön *Varlık ve Zaman*'ın da temel sorunlarından birini oluşturacaktır.²⁹

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki tezleri Husserl'in düşüncelerinin çok derin izlerini taşımaktadır. Öznenin merkeziliği bunun iyi göstergelerinden birisidir. Husserl, bilgiyi anlamak üzere öznenin anlaşılmasının önemine dikkat çekerken, Heidegger bunun ontolojiye nasıl uygulanacağını göstermeye çalışır. Dolayısıyla, Heidegger varlık ve özne arasındaki derin bağı ortaya koymayı amaçlar. Heidegger felsefesinde varlık açısından bir başlangıç noktasından söz edilebilirse, varlık kesinlikle özne ile başlar. Burada varlıktan kasıt dış dünyada var olan nesnel varlık değildir. Heidegger için varlık, çok daha geniş bir anlama sahiptir ve bir anlamda varlığın bilinen bir şey olmaklığı ona gerçek anlamını verdiği için varlığın başlangıç noktası zorunlu olarak öznedir.

Heidegger, felsefesinin merkezine varlığı koyarken çoğunlukla özneyi tek başına ele almaz. Birey olarak insanı, epistemolojik bir bilen olarak özneyi doğrudan merkezi bir önemde görmez. Fakat varlığın odağına *dasein* kavramını koyar. *Dasein* çoğunlukla varlıkla bütün olması dolayısıyla özne diye değerlendirilmez. Ancak *Dasein*'in, bilinç sahibi, ölümlülüğünün farkında olan varlık olması onun özne olarak okunmasını ve yorumlanmasını olanaklı kılmaktadır. Heidegger, neredeyse *Varlık ve Zaman*'dan başlayarak hiç bir eserinde özneyi doğrudan bağımsız bir sorun olarak ele almamakla birlikte aslında Heidegger'in varlığı özনে bütünleyen bir düşünür olduğunu ileri sürmek olanaklıdır.

²⁸ Heidegger ontolojisi *Dasein* merkezli bir ontoloji olduğundan bir yönüyle onun felsefesinden insan merkezli ontoloji diye söz etmek olanaklı görülmektedir.

²⁹ Dilthey felsefesinin Heidegger felsefesinde çok geniş bir etkisi olduğu açıkça görülmekle birlikte Heidegger'in seleflerine karşı atıfta bulunmaktaki eli sıkı tavrın bir sonucu olarak Dilthey'a *Varlık ve Zaman*'da sadece bir kaç yerde atıfta bulunmaktadır.

Varlık ve Zaman'dan önceki düşünceleri hakkında bize oldukça önemli bilgiler sunan onun Marburg'da 1927 yazında verdiği derslerden oluşan *Fenomenolojinin Temel Problemleri* düşüncesinin daha iyi anlaşılması açısından da önemli ipuçları vermektedir.

Heidegger için, fenomenoloji sadece diğer bilimler ve felsefeler arasında herhangi bir akım veya düşünce biçimi olmadığı gibi onlara yol açıcı bir araç da değildir. “*Fenomenoloji ifadesi, genel olarak bilimsel felsefe metoduna* verilen isimdir.” Bir başka ifadeyle bilimsel felsefe yapmanın başka adıdır. Buradaki bilimsel ifadesi daha önce Husserl bölümünde kullanıldığı anlama oldukça yakın bir şekilde kullanılmaktadır. Antik dönemde felsefe, genel olarak bilimlerin geneli için kullanılmaktaydı. Burada, bilimsel felsefe, saf ve basit bir bilimi ifade eder. “Felsefe dünyanın ve yaşamın bilgeliğidir, veya güncel bir ifadeyle, felsefenin bize bir *Weltanschauung*, bir dünya görüşü vereceği varsayılır. Bilimsel felsefe, bir dünya görüşü olarak felsefeye karşı farklıdır” (Heidegger, 1988: 3-4).

Heidegger *Weltanschauung* kavramın kısa bir tarihçesini şu şekilde çıkararak felsefe ve bilimsel felsefe arasındaki ayrımı biraz daha açmaya çalışır. “*Weltanschauung*”, yani “*dünya görüşü*” Antik Grekçe'den veya Latince'den yapılmış bir çeviri veya bir aktarım değildir. Kavram özellikle Alman düşüncesinde türetilmiş bir kelimedir. Doğal anlamını ilk olarak Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bulduğumuz bu kelime, daha sonra Goethe ve Alexander von Humboldt gibi düşünürlerce de aynı anlamda kullanılmıştır. Schelling ise bu kavramı bilinçli bir şekilde ideal bir dünyayı inşa etmenin temeline yerleştirir. *Tinin Fenomenolojisi*'nde Hegel “ahlaki dünya görüşü” terimini kullanırken; Ranke, “dinsel ve Hristiyan dünya görüşü”nden bahseder. Schleiermacher ise ancak dünya görüşünün bilgimizi tanrısal bir düzeye ulaştırabileceğini yazar. Bütün bu biçimleriyle ve olanaklarıyla dünya görüşü, çok açık olarak insanın sadece doğa düzeninin içinde sıradan bir yere sahip olmadığını aynı zamanda dünyayı yorumladığını gösterir, dolayısıyla da insanın Dasein olarak amacına ve tarihselliğine işaret etmektedir (Heidegger, 1988: 5).

Heidegger'in burada açtığı yol bir anlamda Dasein kavramına nasıl ulaştığını göstermektedir. Felsefenin başlangıç noktası olarak düşünme edimi ve dünyaya bilimsel bir nesne olarak yönelerek ilişkilene biçimi bir anlamda insanın en göze çarpan varoluş şeklidir. O halde düşünce ve felsefe ile insanın var olma şekli arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Ancak Heidegger, tıpkı felsefeyi bilimsel bir metotla yeniden şekillendirmeye çalışan bütün düşünürler gibi bunun tek başına yeterli olmadığı düşüncesiyle, bilimsel felsefe ile felsefe arasında ayırma giderek daha mükemmel bir noktaya ulaşmanın olanaklarının arar. Bu nedenle Husserl'in bilimsel metodu ona göre gerçek bilimselliği bize sunmaktadır. Bilimsel bir felsefe oluşturma çabasının Husserl'den önceki ilk önemli adımını Hegel atmış olmakla birlikte, Hegel bunu gerçek manada bilimsellik boyutuna ulaştırmayı başaramamıştır. Hegel, Fichte'deki "bilim doktrini" ifadesine paralel olarak felsefeyi sistematik sonuçlarıyla en yüksek bilgi biçimi şeklinde kabul eder. "Ancak sadece Husserl ile birlikte felsefe, özünü "en radikal şekilde bilimsellik ruhu"yla radikal ve bağımsız bir içerik kazanır (Heidegger, 1980: 10-11).

Heidegger, buradaki radikal bilimsel duruş olarak kabul ettiği fenomenolojik felsefe yapma şeklini özellikle varlık sorununa uygulamaya girişir ve bu nedenle başlangıç noktası olarak da düşünceyi³⁰ ele alır.

Bir dünya görüşü her zaman bir hayat görüşünü de barındırır. Bir dünya görüşü, her şeyin dahil olduğu dünya üzerine bir refleksiyonla gelişir ve bu insan olarak Dasein açısından farklı şekillerde gerçekleşir. Bu, açık ve bilinçli bir şekilde bireyler tarafından oluşturulabilir veya hali hazırda mevcut olan yaygın dünya görüşüne uygun da olabilir. Biz böyle bir dünya görüşü içerisinde büyürüz ve aşama aşama buna alışırız. Dünya görüşümüz, çevremiz tarafından –insan, ırk, sınıf, kültürel gelişmişlik düzeyimiz– tarafından belirlenir" (Heidegger, 1988: 5-6).

Böylesi etkiler dolayısıyla dünya görüşü teorik bilginin sonucunda oluşmuş değildir ve bilişsel bir tarafı yoktur, geleneksel olarak edinilmiş olabileceği gibi

³⁰ Burada düşünce kavramı çok genel bir ifadeyle, Husserl'in kullandığı biçimiyle bilgi edinme sürecini imlemektedir.

herhangi bir zaman diliminde çeşitli ilişkisel etkilerden de ortaya çıkmış olabilir. Teori üzerinde inşa edilmemiş dinsel, artistik davranışlar da aynı şekilde dünya görüşünün bir parçasıdır. Felsefi açıdan bakıldığında ise, dünya görüşünün doğal olarak bilimsel olması gerekir. O halde böylesi bir görüş, “ilk olarak farklı bilimlerin sonuçlarının farkında olmalıdır ve bunları Dasein’in yorumlaması ve bununla bir dünya resmi oluşturması için kullanması gerekir. İkinci olarak, bilim tarafından, bilimsel düşüncenin kurallarına sıkı bir şekilde bağlı olacak şekilde şekillendirilmiş olması gerekir” (Heidegger, 1988: 6-7). Heidegger açısından burada göz ardı edilmemesi gereken bir nokta bulunmaktadır: Eğer felsefe bilimsel bir dünya görüşü inşa edecekse “bilimsel felsefe” ve “bir dünya görüşü olarak felsefe” arasındaki farkın ortadan kaldırılması gerekir. Zira bunların ikisi birlikte felsefenin özünü oluştururlar. Bunun bir anlamda değişik biçimini ise Heidegger, Kant’ın akademik bir kavram olarak felsefe ve evrensel bir kavram olarak felsefe ayırımında bulur. Kant, akademik felsefeden aklın olağan bazı beceri ve ilişki kurma biçimlerini kast ederken evrensellik kazanmış felsefeyle de evrensel maksimlerin bilimini anlamaktadır. Bu şekliyle Kant aslında özel olarak felsefenin metodolojik karakterini ortaya koymaktadır (Heidegger, 1988: 8-9).

Bu anahatlar dikkate alındığında Heidegger’e göre felsefenin bilimsel bir karakterle göreceği iş oldukça farklı ve özel bir boyut kazanacaktır. Bunu Heidegger “varlık bilimi olarak felsefe” diye adlandırır. Çünkü “felsefenin uygun tek konusu varlıktır”. Bu Antik Yunan felsefesinin ortaya koyduğu ve Hegel’in de *Mantık*’da görkemli bir biçimde şekillendirdiği bakıştır. Olumsuzlama metoduyla düşünüldüğünde bu, felsefenin varlıklar *bilimi* olmadığını, varlık bilimi olduğunu gösterir, yani, Antiklerin ifadesiyle *ontoloji* (Heidegger, 1988: 11). “Felsefe, teorik ve kavramsal olarak varlığın, varlığın yapısının ve olanaklarının yorumlanmasıdır. Felsefe ontolojiktir” (Heidegger, 1988: 11). Bunun aksine dünya görüşü ise varlıkların bilgisi üzerinde iş görür, dolayısıyla ontolojik değil ontiktir. Bu yönüyle de dünya görüşü aslında felsefenin amaçlar alanının dışında kalır. Zira felsefe varlığın bilimidir ve ilerleyen dönemlerde felsefe, ancak bilimsel felsefeyi ifade etmek üzere kullanılacaktır. Diğer felsefe dışındaki bilimler ise kendilerine ait olan

alanı ancak incelerler, doğa alanı, tarih alanı veya daha daraltılmış bir alanda iş görürler (Heidegger, 1988: 13).

O halde felsefenin varlık üzerinde bilim kimliğiyle iş görmesi onun tarihsel kimliğinden oldukça farklı ve yeni bir girişimdir. Bir anlamda bilimsel bir dünya görüşünün benimsenmesi anlamına gelen bu amaç, fenomenolojinin ortaya koyduğu bilimsel felsefe sisteminin hedeflerinin başında gelmektedir. Öyleyse bilimsel felsefenin varlığın neliğini anlaması gerekir.

Varlığı anlamak, insan olarak Dasein'in varlığının bir modudur. Daha kökensel olarak ve varlığın yapısına uygun olarak bu varlığı şöyle tanımlarız, bir başka ifadeyle, ontolojik olarak varlığı daha güvenilir biçimde onun yapısına uygun bir yere ikame ediyoruz, varlığı böylesi bir biçimde anlama Dasein'a bağlıdır ve daha açık, kesin olarak sorumluluğuna dayanarak sorabiliriz: Varlığı bütünüyle anlamamızı olanaklı kılacak olan nedir? Bu yüzden – yani önyargılarımızın etkisindeki ufuklarımızla– varlığı anlayabilir miyiz? (Heidegger, 1988: 16)

Heidegger'e göre bu kolayca olanaklı olmadığı için varlığa bilimsel felsefeyle bakmak gerekiyor. Varlığı daha sistematik bir şekilde ele aldığı temel eseri *Varlık ve Zaman* bu girişimin en önemli adımlarından birini oluşturur.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki Dasein odaklı felsefesi, ontoloji merkezli felsefesinin ilk biçimidir. Heidegger felsefesinin merkezi ögesi varlık kavramıdır, ona göre varlık kavramının doğru anlaşılması da Yunan düşüncesine dönmekle mümkündür, eğer Yunan felsefesi dikkatle incelenecek olursa orada merkezi problemin varlık olduğu fark edilir. Heidegger varlık soruna ilişkin ilk hareket noktası olarak Aristoteles'i ele almıştır, onun Aristoteles'e yönelmesi Brentano'nun Aristoteles'in varlık öğretisi üzerine tezini okumasıyla başlamıştır (Herman, 1998:

77). Daha sonra 1931’de Aristoteles metafiziğini ele aldığı derslerde aynı doğrultudaki çalışmalarını sürdürmüştür.³¹

Varlık ve Zaman’ın önsözünde Platon’un *Sofist* diyalogundan yabancı olarak adlandırılan konuşmacının ağzından şu fragman bulunur: “*varolan* kavramını kullanırken onunla ne demek istediğimizi belki uzun zamandır bilmektesiniz: biz de daha önceleri bunu bildiğimizi sanıyorduk, ama şimdi bir çıkmazdayız”(Heidegger, 1995: 7). *Sofist* diyalogunda yabancı, aslında, sıcak ve soğuk kavramlarının varlık olduğundan hareketle varlık kavramı üzerinde düşündüğümüzde zihnimizin allak bullak olacağını ifade eder (Plato, 1921: 363). Platon, burada özellikle varlık kavramının içerdiği çelişik kapsama dikkat çeker. Yabancı, Elea okulundan gelme biri olup Parmenides’in varlık görüşünü ifade etmektedir. Kavram olarak varlık, elbette soğuk ve sıcak aynı anlamı kazandığı bir yapıda değildir ya da bunların birinin diğerini sınırladığı bir içerikte de değildir. Bu nedenle varlık kavramı üzerinde durduğumuzda bir sürü ciddi zorlukla karşı karşıya kalırız (Frienländer, 1969: 262). Heidegger alıntısının devamında sorar: “Günümüzde, ‘varlık’ kelimesinin gerçek anlamı nedir? diye sorduğumuzda bir cevabımız var mıdır? Kesinlikle hayır” (Heidegger, 1996: xix). O halde öncelikli olarak sorunun zihin karıştırıcı tarafına bakmak gerekiyor, soru kendiliğinden aslında bizim için oldukça zor olduğuna göre ilk olarak sorunun/sorgulamanın kendisine yönelmemiz gerekiyor.

Heidegger’e göre bugün varlığın neliğine ilişkin soru unutulmuştur. Bu sorunun tekrar ele alınması için öncelikle onun transandantal bir ufukla düşünülmesi gerekir. Bu soruyu yeniden gündeme getirmek Platon’un ifade ettiği üzere devler savaşını yeniden başlatmak demektir. Varlık kavramını antik Yunanlılar en geniş ve en boş kavram olarak kabul etmektedirler. Bu, tanımlamanın önünde ciddi bir engeldir ancak onların böylesi bir zorlukla karşı karşıya kalmalarının sebepleri metodik hatalar ve önyargılardır. Zira varlığa dair bazı önyargılar onu anlamamızı imkansız hale getirmektedir. Heidegger bunları üç ana başlıkta toplar:

³¹ Heidegger’in bu dersleri için bkz. Heidegger, Martin, *Aristotle’s Metaphysics*, trns. by., Brogan, W. and Wernek, P., Indiana University Press, Bloomington&Indianapolis, 1995.

Birincisi, Varlık, en evrensel kavramdır önyargısıdır. Varlık herşeyi kapsayan bir kavram olarak kabul edilir, dolayısıyla evrenseldir ancak evrensellik bir tür değildir. Bu durumda varlık bir tür olmayacaktır. Bu nedenle Hegel, varlığı “dolaysız ve sınırsız” diye tanımlamaktadır. İkincisi, en evrensel kavram olduğundan varlığın tanımlanamaz olduğu önyargısıdır “Gerçekten de varlık bir varlık olarak anlaşılabilir.” Dolayısıyla varlığı herhangi bir varlık olarak düşünerek bir tanıma ulaşamayız. Üçüncüsü, varlığın kendiliğinden-aşıkâr (kendi kendinin kanıtı) bir kavram olduğu önyargısıdır. Bu önyargılar bir yönüyle sorunun belirsizliğinden kaynaklanmaktadır (Heidegger, 1996: 1-3). Bu nedenle Heidegger soruyu yeniden şekillendirmek gerektiğini savunur. Zira onun için sorgulamamızın yönünü bir anlamda soru tayin etmektedir. “Her sorgulama bir arayıştır. Her arayış da farklı bir yönelimdir. Varlıklar üzerine bir bilgi soruşturması onların neliğinin ve olmaklığının sorgulanmasıdır” (Heidegger, 1996: 3). Heidegger sorgulamamızın sorunun kapsamı tarafından şekilleneceğini düşünür. Varlığın varlığı kendinde bir varlık değil“dir”. Bunun yanısıra dikkatle göz önünde bulundurmanız gereken hususlardan biri, varlık dediğimizde bu kelimeyi farklı yönlerden pek çok şeyi ve durumu ifade etmek üzere kullanıyor olmamızdır. Daha iyi bir ifadeyle üzerine konuştuğumuz her şey bir şekilde varlıktır. “Varlık, olmaklık ve neliğe, şeylerin nesnel olarak varolmalarında, gerçeklikte, varoluşta [Dasein] ve “burada bulunma” üzerinde bulunur” (Heidegger, 1996: 5). Bütün bunların anlaşılması ise sorgulamanın başlangıç noktasını ve dolayısıyla varlığın anlamının başlangıç noktasını anlamakla olanaklıdır. Bu nedenle varlığı bir varlık olarak anlamak, bu soruyu bir varlık olarak soran varlığın varoluşunu anlamayı gerektirir. Bu sorgulamayı yapan kişi olarak insan varlığının yani Dasein varlığının anlaşılması hareket noktasını oluşturacaktır. Çünkü “açık ve bilinçli bir biçimde, varlığın anlamının neliği formülasyonu öncelikle varlığa yönelen bir varlığın (Da-sein) uygun bir açıklamasını gerektirir” (Heidegger, 1996: 6). Kısacası Heidegger, varlık nedir? sorusunun cevabını bilinç ve buradalık yani algılama (anlamlandırma) olarak *Dasein* de bulur. *Dasein*, bilince sahip oluşuyla dış dünyayı anlamlı hale getiren varlıktır ve bu yüzden de varlığın asıl anlamını *Dasein* oluşturur (Çüçen, 1997: 12). Heidegger ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere Descartesçi *ego cogito* önermesine önemli eleştiriler getirmekle birlikte, onun Dasein’in pozisyonunu belirleme şekli oldukça

modern ve hatta kartezyen bir yaklaşımdır. Descartesçı epistemolojik sabit nokta arayışı burada ontolojiye transfer edilmeye çalışılmaktadır. Hareket noktasından, yani sorgulamanın kaynağından, dolayısıyla da elbette bilinçten başlayarak varlığın anlaşılması girişimi bir yönüyle modern felsefenin ontolojik inşası anlamına gelir. Bu yorum ekseninde modern felsefenin temel ilkesi olarak özne merkezli algının Heidegger felsefesinde çok ciddi bir şekilde korunduğu görünür. Dasein özne olarak varlığın hareket noktası ve varlığın temeline yerleştiğine göre varlığın anlaşılması Dasein'in anlaşılmasını gerektirir.

Heidegger varlığın bir örneği olarak değil, varlığın anlaşılmasının temeli olarak Dasein'a başvurur. "Dasein diğer varlıklardan açıkça farklı bir varlıktır. Bu açık farkı hazırlayıcı bir yol olarak kabul edip görünür kılmamız gerekir" Kurucu bir yere yerleşen varlık olarak Dasein kendini dünya içre anlar. Bu haliyle varlığın anlaşılması Dasein'ın varlığının bir belirlenimi olarak anlaşılmalıdır (Heidegger, 1996: 10). Dasein'in varlığın belirleyicisi oluşu, onun bilincinin bir sonucudur. Kelime anlamı itibariyle "burada olan" anlamına sahip olmakla birlikte aynı zamanda 'orada olan' anlamını da içeren Dasein kelimesini Heidegger, yukarıda ifade edildiği üzere insan varlığını ifade etmek için kullanır.³² *Dasien* dünya içinde varlık olup özneler, aletler arasındaki varlıktır, fakat onu aralarında bulunduğu varlıklardan ayıran husus onun bilinçliliğidir, *Dasein*'in *dünya içre* bilinçli tek varlık oluşu onun varlığın belirleyicisi ve kurucusu oluşunu ifade eder (Çüçen, 1997: 50-57).

Dasein'ın ontolojik karakteri tasarlanmış ve önceden belirlenmemiştir, onun bu nedenle pre-ontolojik olarak kavranması mümkündür. Zira onun varlığının özsel tanımını, varlığının şu andaki biçimi belirlemez. Çünkü, Dasein'ın özü hazır olmanın aksine durumsallığındadır. O halde Dasein terimi saf bir varlık olarak bu varlığın seçimleri tarafından belirlenmektedir. Bu nedenle onun varoluş açısından anlaşılması gerekir. Dasein bu şekliyle varoluşsallığı içinde değerlendirilmelidir (Heidegger,

³² Da-sein kelime olarak bir yerde bulunuşu ifade eder. Kelimeyi felsefe literatüründe Heidegger'den önce kullanan Hegel, Almanca etimolojisine dayanarak varlığın belirli bir yerde bulunmasını ifade etmek üzere kullanır. Burada söz konusu olan mekan buradalıkla da sınırlı değildir. Bu durumda dasein varlık olarak var-olmayan bir yöne de sahip var olan olarak oluşunu takip eder. Dolayısıyla onun var-olmayan yönü onun varoluşuyla özdeş kabul edilmelidir (Hegel, 2010: 83-84).

1996: 10). Dasein sadece dünyada olan değildir, bundan başka da temelde dünyanın- içinde-olma durumuyla da kurulur, bu ise burada bulunma durumudur (Hühnerfeld, 1994: 72).

Dasein'ı bu bağlamda anlamak, bizim varoluşsal bir analizi yapmamızı gerektirir. Böylesi bir varoluşsal analiz için onun kendi kurucu ontik varoluş biçimini ve olanaklarını göz önünde bulundurmalıyız. Bu durumda varlık her zaman temelinde varoluşun bulunduğu bir süreçselliği göstermektedir. Böyle değerlendirildiğinde *dünya içinde olmaklık* Dasein'ın özel bir niteliği şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla onun *temel ontolojisi* diğer tüm ontolojilerden beslenir ve bu yüzden de onu varoluşsal bir analizle anlamak gerekir (Heidegger, 1996: 11).

Dasein'ın varlığa dair merkezi önemi ve pozisyonu onun varlığının anlaşılmasında ve elbette varlık sorusunun anlaşılmasında da merkezi bir yerde olduğunu göstermektedir. O halde varlığın anlaşılması, Dasein'ın anlaşılmasıdır. Dasein ise varoluşsallığında ve dünya içinde olmaklığında anlaşılmalıdır. Dünya içinde olmak ve varoluşsallık açısından en önce gelen şey zamana tabiiyettir. Çünkü, “dasein olarak adlandırdığımız Varlığın varlığının anlamı onun zamansallığında ortaya çıkar” (Heidegger, 1996: 15). Zamana tabiiyeti bizim zorunlu olarak varlığı zamanın ufkunda anlamamızı gerektirir. Zaman, Dasein'ın varlık olarak içinde ortaya çıktığı şeydir. O halde varlığın her türlü anlaşılma ve yorumlanma olanağı ancak zamanın ufkunda olanaklıdır. “Bu yüzden, bunun açıklığa kavuşturulması için, *varlığın anlam ufku olarak zamanın orjinal bir açıklamasına; Dasein'ın bir varlık olarak varlığının anlaşılması için de zamansallık kavramına ihtiyacımız vardır*” (Heidegger, 1996: 15). Çünkü “Dasein'ın varoluşsal varlığını anlamak ancak zamansallık üzerinden gerçekleşen bir anlama ile olanaklıdır. Varlığın anlaşılmasının ontolojik koşulu onun zamansallığında olanaklıdır” (Heidegger, 1982: 228). Burada ifade edilen zaman, klasik zaman tasarımlarının betimlediği zaman olarak anlaşılmalıdır. Zaman, ontik olmaktan ziyade ontolojik olarak kabul edilmeli ve varlığın farklı yönlerinin anlaşılması için bir tür kriter olarak düşünülmelidir. Zamana tabi varlıklar (doğal ve tarihsel süreçler), zaman üstü olanlardan (uzay ve

sayısal ilişkiler) ayrı değerlendirilmelidir. Ancak bunlar arasında bir bağ da söz konusudur. “Zamansallık” burada muğlak ama yeterli bir tanımlamayla “zaman içinde” varlığı ifade etmektedir. Dolayısıyla zaman içindeki varlık açısından zaman, varlık alanları arasındaki ayırımın da bir şekilde kriteri durumundadır (Heidegger, 1996: 16). Varlığa dair çıkarımlar ve durumlar ancak zaman içerisinde düşünülerek bilincin konusu olabilirler bu da zaman içerisinde olmanın, zamansallığın veya zamana tabiiyetin temel görünebilirlik koşulu olduğunu gösterir. Zamanüstü olanın da ancak zamana tabi olan tarafından bilinirliği zamanüstü olanın da zamana tabii oluşunu ifade eder (Heidegger, 1996: 16). Heidegger’in bu analizi aslında evrenin merkezine özne olarak Dasein’ı yerleştirdiğini gösterir. Zamansal bir varlık olarak Dasein zamana tabi olan ve olmayanların tümünün bilinirliğinin tek formuna sahip olmasıyla varlığın tüm biçimlerinin birleştiği bir konuma yerleşmektedir. O halde Dasein burada tam olarak Descartesçı öznenin oynadığından daha merkezi bir rolü oynar. Bu çerçeveden bakıldığında Dasein evrende kurucu özne fonksiyonuna sahiptir. Zira, varlık sorusunun cevabı izole ve kör bir önermeyle verilemez Heidegger’e göre ve bu da, varlığın her durumda ancak zamanı göz önünde bulundurarak anlayabileceğimizi göstermektedir (Heidegger, 1996: 17).

Dasein, varlık olarak kendini zamana tabiiyetle bildiğine göre bu aynı zamanda tarihsel olanak durumunu da ifade etmektedir. Burada tarihin bir belirleyiciliği söz konusudur ve bu nedenle Tarih (dünyanın tarihsel olayları) onun kurucu ve belirleyicisi durumundadır. Bu durumda varlık olarak Dasein her halükarda tarihin zemininde bulunur ve onun bir parçasıdır. Öyleyse ister açık, ister belirsiz olsun tarih onun geçmişidir. Tarih bu şekliyle sadece bizim bir geçmişimiz olarak bir parçamız olmakla sınırlı değil aynı zamanda halihazırda varoluşumuzda da süreklilik gösterir. Bu tarihsellik, onun gelenek içinde yorumlamasını ve buna paralel olarak yorumlamaya devam etmesini de ifade eder. Böylelikle Dasein’ın varlığı, tarih içinden ve tarih boyunca süreklilik gösterir (Heidegger, 1996: 17). Dasein’ın kendini tarih içinde bulması ve tarihsel gelenek tarafından belirleniyor olması onun kaynaktan kopuşu, kaynakları unutulmasını da beraberinde getirdiğinden Dasein varlığın gerçek anlamını ve varlığa ilişkin soruşturmayı aslında bir anlamda felsefe tarihi geleneği içinde unutmuştur (Heidegger, 1996: 18).

Heidegger'in Dasein'in tarihselliğine dair çıkarımı iki yönlüdür. İlk olarak Dasein'in tarih içinde ve tarihsel olan üzerinde şekillendiği tezi, varlığın bütünsel olarak anlaşılmasını olanaklı kılmaktadır. Bir başka ifadeyle Heidegger, Dasein üzerinden sadece varlığın şimdiliğini değil tüm tarih içindeki varlığını inşa etmektedir. Bu onun özellikle varlığın bütünselliği tezine dair özne merkezli bir insanın en iyi olanağı gibi görünmektedir. Bunun yanı sıra geleneğin belirleyiciliğini felsefe tarihinin varlığı unutuşuna dair de Dasein üzerinden mantıklı bir argümanla ortaya koyma olanağı sunmaktadır.

Heidegger, varlık sorunun anlamlı bir yapı üzerinde yeniden değerlendirilebilmesi için ontoloji tarihinin yıkıma uğratılması gerektiğini savunur. Çünkü Dasein, varlığının anlamını ölümlülüğünde bulurken bu aynı zamanda onun tarihin bir parçası oluşunun da koşuludur. Çünkü tarihsellik varlığın yapısını oluşturan olaylar toplamıdır ki bu da Dasein'in yaşantılarının da yapısını belirler. Dünya tarihi de bu temelde olanaklıdır ve onun yaşantıları da doğal olarak Dünya tarihinin bir parçasıdır. "Dasein kendi varlığının şekliyle kendi geçmiştir ve bu kaba bir ifadeyle her durumda onun geleceğinin de oluşumunu sağlar."³³ Ona göre özellikle Yunan varlık algısından kopulması ve Ortaçağ boyunca varlığa dair dolaylı sorunların tartışılmış olması ontolojinin varlıktan gitgide daha da uzaklaşmasını beraberinde getirmiştir (Heidegger, 1996: 17-18). Ona göre gelenek, süreç içerisinde katılarak varlık sorunun ve bununla ilintili diğer soruların da üstünü örtmeye başlamıştır. Özellikle metafizikle ilgili tüm ilgiye karşın Varlık, uygun bir sorgulamaya tabi tutulmadığı gibi aynı zamanda da unutulmuştur. Yunan ontolojisi ve onun tarihi, Dasein'in kendisini ve genel olarak varlığı da sadece dünya bağlamında anladığını, dolayısıyla da varlığın bu çerçevede gelenek tarafından belirlendiğini ve kapana kıştırıldığını göstermektedir (Heidegger, 1996: 19).

³³ Heidegger'in çıkarsamasının varoluşsallığı oldukça açık olmakla birlikte evrensel bir oluş felsefesi burada dikkat çekmektedir. Zira Heidegger, Dasein'in ben geçmişinde insanlık tarihi olarak bir evrensel tarihi temsil ettiğini düşünür ve bunun da yine onun benliğinde bir tür geleceğin olaylarının temeli olduğunu savunur. Bu anlayış Heidegger'in Alman Tarih Ekölünden ve belirli ölçülerde de Alman İdealizminden etkilenimlerini açıkça göstermekle birlikte Heidegger bu düşünürlerle pek atıfta bulunmaz. Bu noktanın dikkat çekici olan kısmı, bireysel bir felsefe tarzı olarak görülen varoluşçuluk yaklaşımında Heidegger'in çok evrensel bir felsefe algısını yansıttığı oluşudur. Heidegger'in bu anlayışı Hegel felsefesini çokça anımsatmaktadır. Bununla birlikte Hegel felsefesinin diyalektik karakteri Heidegger felsefesine oldukça uzak bir özelliktir.

Heidegger'e göre varlığın böylesi bir belirlenim altında metafiziğe saplanması ya da dünya varlığından ibaret anlaşılması varlık sorununun anlaşılmasının önündeki en ciddi engel olmuştur. Hegel felsefesindeki varlığın somut olarak iş görmesi bunun açıkça görünür biçimlerinden biridir. Zira Yunan felsefesi temelinde boy veren Ortaçağ varlık anlayışı bir derlemeye dönüşerek modern zamanların metafiziği aracılığıyla özselci ve transandentalci bir yola girerek Hegel'in *Mantık*'ını ortaya çıkardı.³⁴ Buna bağlı olarak varlığın alanlara ayrılması ve daha sonrasında da bunun temel sorunlara da aktarılması varlık ve varlığın yapısının sorgulanmamasını ve *ben, ego cogito, özne, akıl, kişi ve ruh* gibi kavramların da özselci bir şekilde değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir (Heidegger, 1996: 19).

Heidegger'e göre bu özselci yaklaşımın aşılması Dasein'in zamana tabi oluşunun analiziyle olanaklıdır. Çünkü bu geleneğin yıkılması, ontolojinin tarihinin zaman ekseninde incelenmesiyle mümkündür. Buna dair ilk girişimi Kant yapmış olmakla birlikte o da, geleneğin temel tezlerinden kurtulmayı başaramamıştır. Kant'ın zaman sorununun merkezine ulaşamamış olmasının iki nedeni vardır. Bunların ilki, onun varlık sorununa dair bütüncül bir bakışa sahip olmayışıdır. İkincisi ise bununla bağlantılı olarak, tematik bir ontoloji analizini yapamamış olması yani, özneyi öznel olarak ontolojik bir şekilde analiz edememiş olmasıdır. Zira Kant, Descartesçı mirası devralmış ve bunun üzerinde yol almıştır. "Geleneğin bu çifte etkisi sonucunda *zaman* ve *düşünüyorum* arasındaki belirleyici *bağ* tamamıyla karanlıklarda gizli kalmış oldu. Hatta öyle ki bir sorun bile olmadı" (Heidegger, 1996: 19-20). Tabi ki Kant'ın Descartes'ın ontolojik pozisyonunu devralmış olması, Dasein'in ontolojisinin özsel yönünü göz ardı etmesini de beraberinde getirmiştir. Descartes *cogito ergo sum* ile felsefeye kesin ve güvenilir bir zemin sağladığını iddia etmekle birlikte radikal bir başlangıç için *res cogitans*ın kurucu yönü olan *sum* un *varlığının anlamına* odaklanmayı başaramamıştır. Çünkü Descartes'in felsefesi temellerini Ortaçağ Skolastisizminde bulur. Bu doğrultuda

³⁴ Heidegger'in özselcilik eleştirisinde öncelikli hedefinin Aristoteles olduğunu söylemek mümkündür. Zira Heidegger'e göre ortaçağ dünyasında Yunan özselciliği sürdürülmüş daha sonradan buna yalnızca modern metafizik ve transandental algılar eklenmiştir. Buradaki temel eleştiri konusu kuşkusuz Aristoteles'in *ousia* kavramıdır. Aristoteles'in *Metafizik*'in 7. Kitabında varlığa dair yaptığı tanım Heidegger'in kökensel hata olarak işaret ettiği özsel algının başlangıcını oluşturmaktadır.

onun için *res cogitans* Ortaçağın temel algısına uygun olarak *ens creatum* ifade etmektedir. İnsanın yaratılmış bir varlık olarak sorgulanmaksızın kabulü ve elbette buna bağlı olarak da onun varlıkla derin bağının analiz edilmemiş, dolayısıyla da varoluşunun kavranamamış olması Descartes'in varlık sorununu anlamasının önündeki en büyük engel olmuştur (Heidegger, 1996: 21-22).

Ortaçağ Skolastisizmine bağlı felsefesi ve terminolojisi Descartes'in radikal bir şekilde ontolojiyi anlamasına engel olmuştur. Bu etkiyle birlikte antik felsefedeki Varlığın varlığı, “dünya” veya “doğa” olarak anlaşılacak bir çerçeveye oturtulmuştur. Oysa aslında varlığın gerçek anlamı ancak “zaman” içerisinde kavranabilir. Kuşkusuz Yunan ontolojisi açısından da Varlığın anlamı için yön verici olan kavram Dasein olmalıdır. Bu amaçla bakıldığında

Dasein'in, insan varlığı şeklinde, *zōon logon ekhon* [ζῷον λόγον ἔχον: konuşma yeteneği olan canlı] olarak temel özelliği konuşabilme ile sınırlanmış canlı diye tanımlandığı görülür. *Legein* (*Λέγειν*)³⁵ konuşma ve diyaloglarda, karşılaştığımız varlıkların, varlık yapılarına ulaşmamız için rehber niteliğindedir. Bu nedenle Platon, antik ontolojiyi diyalektik üzerinden geliştirmiştir. Varlık probleminin daha radikal bir şekilde kavranmasının olanağı, *logosun* “hermeneutiği”yle, yani, varlığın ontolojik olarak kendi yönlendirimiyle gelişir (Heidegger, 1996: 22).

Heidegger'e göre “Λέγειν veya νοεῖν bir şeyin saf “şu andalığı”nda onun zamansal yapısını taşır.” Varlığın şu andalığı, varlığın özünün göstergesidir. Dolayısıyla, şu andalık zamanın içindeki varlık olarak Dasein'in varlığının anlaşılma imkanıdır (Heidegger, 1996: 21-22).

³⁵ *Λέγειν* fiilini Heidegger *Λόγος* teriminin temeli olarak değerlendirir bu nedenle bu fiilin daseini tanımlamakta oldukça önemli bir fiil olmakla birlikte yanlış anlaşıldığını savunur. *Λέγειν* terimini söylemek ve toplamak anlamlarında değerlendiren Heidegger, terimin kökenini *Λέγω* (altta bulunan) kelimesinde bularak Almanca'daki *legen* (altta yatan, önceden var olan) kelimesiyle birlikte konuşma ve toplamayı bir araya getirir. Bu biçimiyle konuşma ve dil edimine Heidegger varlık açısından oldukça yoğun bir anlam yükler (Clark, 2011: 85; Liddell & Scott, 1846: 880). Bu etimolojik okuma, Heidegger'in, “dil varlığın evidir” tezinin temeli olarak da okunabilir.

Heidegger'in şu andalık vurgusu onun varoluşçu anlayışının en temel özelliklerinden bir tanesi olarak kabul edilebilir. Zira özne bir tamamlanmışlık ve belirlenmişlik içinde değildir. Öznenin şu andaki varlığı onun asli özelliği olduğu gibi tarihsel yönünü ve kendisi açısından fail oluşunu da ifade etmektedir. O halde varlığın şimdi kipinde değerlendirilişi Varlık kavramının anlaşılmasının temelini oluşturmaktadır. Burada dikkat çeken noktalardan birisi yine Heidegger felsefesinin modern karakteri olarak kabul edilebilecek "şimdi" karakteridir. Öznenin şimdiki bilincinden hareket eden Descartes'a oldukça benzer şekilde Heidegger de varlığın şimdi var olan halini Varlık açısından merkeze koyar. Varoluş felsefelerinin tümü açısından geçerli olduğu söylenebilecek bu anlayışta Heidegger'in daha ayırt edici olan yönü tüm ontolojiyi şimdi üzerinden analiz etmesidir. Sartre, Camus, Jaspers vb. diğer varoluşçu düşünürlerde de şu andaki durum ekseninde bir analiz karşımıza çıkmakla birlikte, onların varoluş analizi Heidegger gibi genel bir boyuta taşınmaz. Bu yön Heidegger'in özsellik eleştirisinin önemli bir parçası olarak onun düşüncesinin aynı zamanda kendi içinde bir takım paradokslar taşıdığını da göstermektedir.

Heidegger'in varlık incelemesi bu nedenle zamana yani tarihselliğe bağlıdır. Çünkü Varlık kavramı kendinde en evrensel ve aynı zamanda da en boş kavramdır. Onun Dasein üzerinden temel özellikleriyle anlaşılmasının olanağı ise ancak tarihselliğinin yani zaman içinde bulunuşunun analiziyle olanaklıdır. Bu nedenle Heidegger analizinin anahatlarını şu iki alt başlıkta toplar. 1) Varlık sorunun transandantal ufku olarak zamanı kabul ederek Dasein'in ölümlülüğünün yorumlanması, ve 2) Ontoloji tarihinin zamansallık sorunsalı üzerinden fenomenolojinin temel araçlarıyla yıkıma uğratılması (Heidegger, 1996: 35).

O halde böylesi bir analizde Varlığın soruşturulması için yapmamız gereken şey Dasein'in temel karakterinin ne olduğunu keşfetmek olacaktır. Onun tekilliği elbette öncelikle onun ana özelliklerini analiz etmemizi gerektirir. Böylesi bir analizde ilk olarak öne çıkacak şey varlığının analizi için hareket noktası olarak Dasein'in temel yapısı olan, onun Dünya-içinde-varlık olma özelliğidir. Bu nitelik onun bazı unsurlarını bir arada tutan bir yapı olmaktan ziyade onun bütünsel yapısını

oluşturan asal niteliğidir. Buradan hareketle Heidegger böylesi bir analizde ana amaçlar olarak görülebilecek şu unsurları irdeleyecektir: Dünya içinde olmaklık ve Dasein'in dünyasallığı; diğerleri arasında bir varlık ve ben olarak dünya-içinde-varlık; ve böylelikle benlik içinde varlık. “Böylesi bir temel yapı analizi üzerinde Dasein'in varlığının başlangıç düzeyinde ortaya konulmasına çalışılacaktır. Bu varlığın varoluşsal anlamı *kaygıdır*” (Heidegger, 1996: 35).

Heidegger'in Dasein özelinde varlığa ulaşma girişimi bir bakıma, yukarda da söz edildiği üzere, “ben” analizidir. *Varlık ve Zaman*'ın hemen başında bu amaç çok açık bir şekilde şöyle dile getirilir:

Varlığı³⁶ [böylesi bir] analizdeki temel amacımız her zaman kendimizin analizidir. Bu varlık her zaman *benim kendi* Varlığımdır. Bu varlığın Varlıktaki temel yönelimi kendi varlığıdır. Varlık olarak bunun kendi varlığı, Varlığa tevdi olur. Bu [varlığın] kendi *Varlığı* olarak Varlıkla ilgililiğidir (Heidegger, 1996: 39; Heidegger, 2002: 41)

Heidegger'in Dasein üzerinden ben varlığı ile kümülatif Varlık arasındaki ilişkiye dair ortaya koyduğu bu derin analiz özellikle onun Varlık algısının yansıması olarak değerlendirilebilir. Zira Heidegger burada oldukça yoğun bir şekilde benim gerçek varlığım bir anlamda Varlığı ifade ettiğini imlemekle kalmayarak Varlığın kendi içinde de ben varlığıyla ilişkisini serimlemeye girişir. Ben varlığı olarak tekil varlık ona göre şu veya bu şekilde Varlığa dahil olma, ona katılma çabasındadır. Bu anlayış onun geç döneminde *Kehre* kavramıyla da karşımıza çıkacak olan bir analizdir. Bu noktada Heraklitosçu logos döngüsünün Heidegger'i çokça etkilediği görülmektedir. Bunu daha iyi bir temele yerleştirmenin Heidegger açısından olanağı elbette varoluştur. “Bu varlığın “özü” olmakta gizlidir. Bu varlığın neliği (*essentia*), ele alınabildiği ölçüde onun kendi varlığıyla (*existentia*) anlaşılmalıdır” (Heidegger, 1996: 39). Burada Heidegger ontolojik incelemesinde amacını klasik varlık

³⁶ Heidegger, varlık incelemesinde iki ayrı terim kullanır ki bunların ilki *sein* ikincisi ise *Seinden*'dir. *Sein* Heidegger terminolojisinde çoğunlukla tekil ben varlığını varlığı bir bütün olarak da kendi anlamsal içeriğinde taşıyan bir kavram olarak imlerken *Seinden* ise bir şey varlığını imler. Bu çalışmada somut şey varlığı olarak varlık küçük harfle kavram olarak ve Dasein'in varlığı ise ilgili bağlamlarda Varlık olarak büyük harfle karşılanmıştır (Bkz. Heidegger, 2002: 41).

algularından ve analizinde çok net bir şekilde ayrı tutmaya koyulur ve bu analizin klasik anlamdaki *existentia* olmadığını belirtir. Zira klasik ontoloji içinde *existentia* olarak ele alınan varlık *elde bulunan (Vorhandensein)* varlıktır ki bu Dasein'in karakterini anlamak için uygun değildir. Bunun yerine Heidegger yorumlayıcı bir yaklaşımla *existentiayı* ifade etmek üzere, Dasein'in varlığı belirlenmemiş varoluşu olarak *hazır bulunan varlık (Vorhandenheit)* kavramını kullanır (Heidegger, 1996: 39; Heidegger, 2002: 42). Bunu tanımlamak üzere de Heidegger *varoluşsal (Existential, Al. Existenzialien)* kavramına başvurur. Varoluşsal olan varlık, salt *existentia* olarak bilinen varlık olan *varlıksal (Existentiell)* olandan farklıdır (Heidegger, 2002: 44; Richardson, 49-50).³⁷ Heidegger'in bu ayrımı Dasein'in özne olarak belirlenmemişliğine ve bitmemişliğine yapılan bir vurgu olduğu kadar, Varlığın varoluşunun sürekliliğine de önemli bir gönderimdir. Kümülatif Varlık, Dasein'in oluşundaki süreklilik gibi bir devamlılığa da sahiptir. Elbette bu Varlık ile Dasein arasında eşdüzey bir varoluşunun olduğu ve buna uygun eş varoluşun olduğu anlamına gelmez.

Heidegger'e göre, "*Dasein'in "özü" varoluşunda yatar.*" Bu haliyle varlık olarak Dasein'in özellikleri, onun görünümünün toplamı veya elde bulunan nitelikleri olmaktan ziyade, olanak halindeki var olma yollarıdır. Bu şekliyle Dasein terimi bir masa, ağaç ve ev gibi varolmayı değil Varlık olarak varolmayı ifade eder. O halde Dasein'in gerçekleşmiş, tamamlanmış bir özü söz konusu değildir. Eğer ona dair temel bir nitelikten söz edilecekse bu ancak onun varoluşu olabilir. Dolayısıyla bu Varlık kendini objektif olarak sunan, ortaya koyan bir varlık olarak düşünülemez. Öyleyse varlığı bir benlikle anlamak olanaklıdır yalnızca. O halde "bu varlığın Varlığında önemli olan varlık her zaman ben[im varlığım]dir." Bu durumda Varlığın bir cins olarak ele alınması mümkün değildir. Onun varlığı öyle bir şekildedir ki onun Varlıktan farklılaştığı veya farklılaşmadığı söylenemez. "Tam da bu karakterine uygun olarak, Dasein'dan söz ettiğimiz de ondan *her zaman benim kendi*

³⁷ Heidegger varlık analizinde ortaya koymaya çalıştığı şeyi varoluşsallık analizi diye tanımlar. Bu ontik olan varlıksal analizden tamamıyla farklıdır. Varlıksal olan salt objektif bir konu durumunda yani en basit bir ifadeyle Dasein'a nispetle nesne konumundadır. Dasein ise ontik bir varlık olmasından öte otantik bir varlıktır, bu nedenle ancak Dasein'in varoluşsallığından söz etmek mümkündür. Dasein'in varoluşsal analizi aynı zaman da varlıksal olan yönünde anlaşılması için hareket noktasıdır (Richardson, 1974: 49-50).

varlığıma uygun olarak “Benim,” “Senin” gibi kişi zamirlerine uygun olarak söz ederiz” (Heidegger, 1996: 40).

Heidegger’in Dasein analizinin ana noktalarından biri bu nedenle ben eksenindedir. Çünkü bilincin başlangıç noktası Descartes’tan başlayarak ifade edildiği üzere bendir. Tam da buna uygun bir ontoloji için Heidegger de Dasein’ın “ben” olmağına vurguda bulunur. “Dasein bu veya şu şekilde var olan ben kendimim.” Ben tamamlanmamış bir varlıktır, bu nedenle “Dasein her zaman olanaktır.” Bu olanak sadece herhangi bir varlıkta olduğu gibi bazı özelliklerin olanağı değildir (Heidegger, 1996: 40).

Çünkü o her zaman özü itibarıyla olanaktır. Veya kendi varlığını “seç”*ebilen*, kendisini kazanabilen, kendisini yitirebilen, belki de bunların hiçbirini, yahut sadece “görünürde” olanı edinebilendir. O yalnızca kendisini yitirebilir ve yine kendisini henüz kazanamamış da olabilir. Çünkü o, özsel olarak otantik olanaktır ve bu onun varlığında bulunan bir niteliktir. *Otantik* ve *otantik olmayan* bu iki Varlık şekli –bu ifadeler terminolojik olarak kelimenin en mutlak anlamını ifade etmek üzere seçilmişlerdir– gerçekte Dasein üzerinden her zaman benim-varlığım aracılığıyla temellenir. Fakat Dasein’ın otantik olmayışı onun “daha az” veyahut “daha düşük” bir varlık düzeyini işaret etmez. Daha doğrusu, otantik olmama, Daseini en somutlaşmış şekliyle bile, uğraşında, heyecanında, ilgisinde ve zevk alabilmesinde belirleyebilir (Heidegger, 1996: 40).³⁸

Heidegger kabataslak olarak çizdiğini belirttiği Dasein’ın bu iki özelliğiyle en başta *varoluşun*, *özü* öncelediğini ve bunun her zaman ben varlığı olduğunun ve bu haliyle de bir kendine özgü bir fenomenal alanla karşı karşıya olduğunu belirtir. O halde Dasein’ın ben üzerinden potansiyel varoluş varlığı olarak kendine ait bir

³⁸ Heidegger otantik varlığın herhangi bir tanımını yapmaz. Ancak *Varlık ve Zaman*’da otantik varlığa dair yapılan belirlemelerden onun “kendi potansiyeline sahip, kendi seçimlerini yapabilir, kendini bir anlamda tasarlayabilen (kendine dair varsayımları olan), otantikliğini kaybetse de yeniden onu elde edebilir bir varlık” gibi kısaca tanımlamak mümkündür (Richardson, 1974: 50).

varoluş alanı vardır. Bu fenomenal alan benin potansiyel varlığının gerçekleşme şekilleridir.

Bir varlık olarak Dasein'in ontolojik yorumu varlığın sorunsal olarak ele alınışını ifade eder ve bu, onun sadece belirli ve sınırlanmış bir varlık olarak yorumlanamayacağını gösterir. Zira o, çok farklı şekillerde kendini ortaya koyabilir. Burada Dasein'in gündelik yaşamının ayırılanmamış olması bir tür *hiçlik* değildir ve dahası onun olumlu bir fenomenal özelliğidir. Bütün varoluş biçimleri bir anlamda ondan çıkmakta veya ona geri dönmektedir. Heidegger bunu sıradanlık olarak adlandırır. “Çünkü sıradan, gündelik yaşam, bu varlığın doğrudan ontik şeklini oluşturur, Dasein'in açıklanmasında tekrar ve tekrar *atlanan*(ve atlanacak) olan budur. Ontik olarak en aşina olunan ve gözümüzün önünde bulunan, ontolojik olarak en uzak olandır. Bu onun ontolojik olarak tanımlanmamış, sıklıkla da görmezden gelinen bir yanıdır. Augustinus şöyle sorduğunda: “Quid autem propinquius meipso mih?” (“Peki bana benden daha yakın olan ne var?”) cevabı şöyle vermeli: “Ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii” (Elbette, burada emek vermeliyim, burada kendi içimde emek vermeliyim: kendi sıkıntılı toprağında ve alın terimle kendim olmalıyım). Bu ifade sadece Dasein'in belirsiz preontolojik ve ontik şekli için değil, aynı zamanda daha ileri düzeydeki ontolojik amaçlar için de ve sadece böylesi bir varlık şekline en yakın fenomenal halinde belirsizliğin(in anlaşılmasında)de değil onun olumlu özelliklerine ulaşabilirlik için de doğrudur (Heidegger, 1996: 41).

Heidegger sıradan olanın, varlığın anlaşılmasında merkezi olduğunu varsayar. Hakikatin, bir anlamda çok basit olduğu ve göz önünde bulunurken fark edilmediği anlayışı geleneksel bir algı olmakla birlikte burada açıkça Aristotelesçi bir etkinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Heidegger, Aristoteles'in epistemeolojik olarak kabul ettiği bu anlayışın varlık alanında da geçerli olduğunu düşünür. Bu nedenle varlığın anlaşılmasında tıpkı bilgide olduğu gibi öncelikle göz önünde olanın anlaşılması ve değerinin fark edilmesi gerekiyor. Bunun da elbette ilk hareket noktası bireyin kendi sıradan yaşamı olacaktır. Bu Heidegger'in bene

dönme gerektiği tezinin bir yansımasıdır. Heidegger, tıpkı Husserl gibi benliğin her soruşturma alanı için en dikkate değer hareket noktası olduğunu kabul eder.

Dasein analizi hareket noktası olarak alındığında varolanları ikiye ayırmak gerekecektir. Dasein gibi bir varoluş özelliğine sahip olan *varoluşsallar* ve ona benzemeyen, yani bir varoluş halinde bulunmayan *kategoriler*. Bunlara dair sorulacak sorular, *kim*(varoluş) ya da *ne*(en geniş anlamda elde olan) olmak durumundadır³⁹. *Kim* ve *ne* sorularının her ikisi de varlık soruşturması olarak Dasein'in analitiğini gerektiren sorulardır (Heidegger, 1996: 42).

Dasein'in analitiği *a priori* olanın açık kılınmasıdır. Heidegger'in *a priori* olan diye atıfta bulunduğu yaklaşım kuşkusuz Kantçı özne tasarımıdır. Kant *a priori*yi eleştirel bir epistemoloji oluşturmak üzere kullanırken aslında ideal bir özne tasarlayarak hepsinin aynı özelliklere sahip olduğunu varsayar. Heidegger Kant'ın ideal özne kavramını, hayalperest bir anlayış olmakla eleştirir. Ona göre Kant fenomenolojik bir yaklaşımla özneye ulaşmak yerine transandantal dedüksiyonla özneye ulaşmıştır ki bu yüzden de gerçekçi bir özneye ulaşamamıştır (Kaelin, 1988: 48).

O halde varlık sorusunun merkezi sorusunun “İnsan nedir?” olduğunu hatırlatmak gerekir. Ancak bu soruşturmanın psikolojik, antropolojik veya biyolojik soruşturma olmadığını önemle vurgulamak gerekiyor. Buradaki soruşturma bilimsel bir soruşturma olarak varlıkbilimsel bir sorgulamadır. Ve bunun sağlıklı bir temele oturtulması noktasındaki ilk girişimi Descartes ortaya koymuştur. Modern felsefenin başlangıcı olan *cogito ergo sum* keşfinde Descartes *egonun cogitare* özelliğini belirli sınırlar içinde analiz eder. Burada *sum* tamamıyla analiz dışı bırakılmıştır. Oysa “sadece, *sum* tanımlandığında *cogitationesin* varlık şekli anlaşılabilir olacaktır” (Heidegger, 1996: 42-3). O halde öncelikle *ego* ve öznenin Dasein'in fenomenal içeriğinin başlangıç noktası olduğunu ortaya koymak olacaktır.

³⁹ Bu yaklaşımın, klasik özne, nesne ayırımı olduğunu söylemek mümkündür. Bunun dikkat çekici olan tarafı evrenin merkezine öznenin yerleşmiş olmasıdır ki zaten Heidegger soruşturmasının devamında kendi yaklaşımı ile Descartesçi anlayışın farkını da ortaya koymaya çalışacaktır.

Her bir “özne” fikri –onun temel özelliği bir önceki aşamada ontolojik olarak açık kılınmadığı müddetçe– *ontolojik olarak* kendisi ile birlikte bir *subjectum*(ὀποκείμενον)u⁴⁰ ortaya koyar, üstelik “özel ruh” veya “bilincin somutlaşmasına” güçlü bir şekilde karşı konulsa bile böyle olacaktır. Eğer, öznenin, ruhun, bilincin ve kişinin somutlaşmamış varlığı ile olumlu olarak ne anlaşıldığı soruşturulabilirse, şeyliğin (somut var olma) kendisi en başta ontolojik kaynağın kanıtlanmasını gerektirecektir. Bütün bu terimler, “geliştirilmiş” belirli bir fenomen alanına ait adlardır. Fakat bunlar, bunların varlıklarının böylesine belirlenmiş varlıkları hakkında gerekli soruşturma dikkate değer bir şekilde olmadığı sürece asla görülemezler. Bu yüzden bizim kendi varlığımıza dair olanı belirtirken “yaşam” ve “insan varlığı” terimlerini kullanmaktan kaçınmamız, terminolojik olarak varlığa dair keyfi özel bir durum değildir (Heidegger, 1996: 43).

O halde Heidegger için klasik anlamda özne, ben ve kişi kelimesi varolmanın derin anlamını ortaya koymaktan oldukça uzak kavramlardır. Öznenin Varlıkla ilişkisi onun kendi gerçek varoluş biçiminin vazgeçilmez taraflarından birini oluşturur. Dasein ifadesi kendi varoluşunu gerçekleştirmeye hazır özne anlamını içerirken “yaşam” veya “insan varlığı”ndan çok daha kapsayıcı bir içeriği işaret etmektedir. Bu kapsam fenomenaldir ve bilimsel bir incelemeye konu edinebilir ve

⁴⁰ Heidegger teknik terimleri kullanırken genellikle Grekçeleri tercih etmekle birlikte, burada kelimenin Latince şeklini kullanmayı tercih eder ve alışılmışın aksine Grekçesini parantez içerisinde verir. Terimlerin tercihi konusunda oldukça hasas olan Heidegger’in bu tercihinin sıradan bir seçim olmadığı oldukça açıktır. *ὀποκείμενον* terimi bu çalışmanın en başında belirtildiği üzere Yunan felsefesinde genellikle altta yatan, bir nesnenin şeklini belirleyen biçim, bir şeyin öncesinde bulunan veya kurucusu olan (Liddell & Scott, 1846: 1884) anlamlarında kullanılmaktadır. Aristoteles *ὀποκείμενον*’u *substrate* veya önermedeki özne yerine oldukça serbest bir şekilde kullanmaktadır. Bununla birlikte Ackrill gibi uzmanlar Aristoteles’in terimi her zaman ontolojik anlamda kullandığını belirtmektedirler. Bonitz ise *Indexte ὀποκείμενον*’un “mantıksal kullanımında yüklem tanımladığı” olduğunu belirtir. Rijik’e göre ise bu terimi Aristoteles *ὀποκείσθαι* terimi ile oldukça yakın anlamlarda kullanılmaktadır ve özel olmayan buradaki varlığını ifade etmek üzere tercih etmektedir (Rijik, 2002: 91, 377). Yunan felsefesinde kullanıldığı haliyle *ὀποκείμενον*’un karşılığı olarak Latinlerin daha çok bir şeyin altında yatan ve arkaplanında bulunan anlamlarına gelen *sūbstratum*u tercih ettikleri görülmektedir (Souter, 1968: 1851;). Burada Heidegger’in tercih ettiği Latince’deki *subjectum* daha çok Augustinus tarafından bu haliyle kullanılırken, kelimenin orijinali ise *sūb-īcio* veya *sūbjīcio* olarak kabul edilmektedir. Kelimenin klasik kullanımları, artma, açığa çıkma, kaynak, yüzeye yakın alt tabaka anlamlarına gelirken, kullanıma hazır ve arz anlamlarına gelen kullanımları da olduğu görülmektedir (Andrews, 1907: 1776). Bu haliyle *subjectum* köken olarak Dasein’in varoluşsal karakterine çok daha uygun bir kelimedir.

sadece insanın varoluş alanını işaret eder. Bu nedenle “yaşam felsefesi” ifadesi sadece bir bitkinin veya bir canlının yaşamını imleyen yönüyle bu sorunu anlamaya muktedir değildir. Dilthey⁴¹ ve Bergson gibi filozofların bu yöndeki çabaları bir bütün olarak insanı anlamaya çabalamak olmakla birlikte bu çabalar personalizmin ötesine geçememiş girişimlerdir. Bu doğrultuda Fenomenolojiyle Husserl’in başlattığı girişim daha radikal ve açık bir çaba olmakla birlikte Dasein’in varlığına dair derin yönere ulaşmak için yeterli olamamıştır (Heidegger, 1996: 43-44). Bu yetersizliğin iyi örneklerinden bir tanesi olarak Scheler’in görüşü ele alınabilir.

Scheler’e göre kişinin varlığı hiç bir zaman bir şey ya da töz olarak kabul edilmemelidir. Dahası kişinin varlığı “doğrudan birlikte-yaşadığı –sadece doğrudan yaşantılarının arkaplanında olan veya bunlarda ortaya çıkan değil– yaşanmışlığı)minin bir *bütünlüğüdür*.” Kişi şeyleşen bir töz değildir ve dahası, bu varlık, belirli bir düzende ortaya çıkan rasyonel eylemlerden oluşan özne varlığı da değildir (Heidegger, 1996: 44). Bu Husserl’e oldukça yakın bir tez olarak kişinin bütünselliğini vurgulayan bir yaklaşım olarak görülebilir. Scheler, “kişi, bir şey, bir töz veya bir nesne değildir” iddiasını edimlere de aktarır. “Bir edim asla nesne değildir, çünkü edimin varlığının doğasında kendinde bir deneyim olarak yaşanmışlığı ve refleksiyondan hareketle ortaya çıkmışlığı vardır.” Edimler fiziksel olmadığı gibi kişinin özsel niyetleriyle ortaya çıktıklarından dolayı bir nesne de *değildirler*. Kişi her durumda edimleri yerine getiren bir anlam bütünlüğü içinde fail durumundadır. Peki fail olmak, yani bir eylemin gerçekleştiricisi olmak ontolojik olarak ne demektir? Eylemin gerçekleşmesinin kendisinin bir nesne veya ruhsal kabul edilmediği, aynı şekilde kişinin de nesnel veya ruhsal olarak kabul edilemediği bu durumda kişi varlığının Varlık içindeki anlamı nasıl anlaşılmalıdır? Genellikle bu soruya ilişkin alışlagelen yaklaşım onun bir tür beden-ruh-tinin bir bütünlüğü olduğu yönünde olmakla beraber soruşturmamız bunu da kapsamalıdır. Buradaki en ciddi sorun Heidegger’e göre Dasein’in varlığının neliğine ilişkin Hristiyanlığın ve

⁴¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ın tümünde bir tek burada Dilthey’e atıfta bulunmakla birlikte felsefesinin tümünde çok derin Diltheyci etkiler olduğu görülmektedir. Dasein’in tarihle ve zamanla bağı, onun kendini dilde gerçekleştirdiği yönündeki tezler başta olmak üzere pek çok yerde bu etkiler oldukça belirgindir.

Antik felsefenin ontolojik temelleri görmezden gelmesidir (Heidegger, 1996: 44-45; Heidegger, 2002: 48).

Heidegger'e göre, klasik antropolojinin tanımlama biçimleri içinde iki nokta dikkat çekmektedir: 1) insanın *ζῷον λόγον ἔχον* olarak tanımlandığı birinci tanımlamada insan *animale rationale* olarak kabul edilmektedir. Bir canlı türü olarak *ζῷον*dan burada elde hazır varlık anlaşılmaktadır. 2) ikincisi ise İlahiyat kaynaklıdır. “Ve Tanrı, insanı, kendi imgemizde, kendimize benzer yaratalım [dedi]” (Holy Bible, 2011: 1) ifadesinde insan antikçağdaki tanımından daha öte bir özellikle tanımlanmıştır. Nasıl Hristiyanlık tanrıyı ontolojik açıdan daha transandantal olarak tanımlıyorsa, insanı da diğer dünyadaki canlılara nispeten öyle tanımlamaktaydı. İnsanın bu tanımı da modern zamanlarda unutulmuştur. Fakat insanın transandantal olduğu tezi kaynağını Hristiyan dogmatizminde bulur (Heidegger, 1996: 45; Heidegger, 2001: 74).

Heidegger'e göre bu iki ipucu bize insanın varlık olarak özünün belirleniminden ziyade onun varlığına dair sorunun unutulduğunu ve *nesne* gibi kabul edilerek kendinden açık bir varlık olarak ele alındığını göstermektedir. Bu iki yönlendirici anlayış modern antropolojide birleşerek *res cogitans* ve bilinçli varlık olarak insan yaklaşımına ulaşılmasını beraberinde getirmiştir. Ama *cogitationes*lerde ontolojik olarak aynı şekilde belirsiz kaldığı sürece kendinden açık ve verilmiş olarak kabul edilen varlıklar ontolojik açıdan belirlenmemişliğini ve anlaşılmamışlığını korur (Heidegger, 1996: 46).

Heidegger bu anlamsızlık ve belirsizliğin psikoloji için de geçerli olduğunu, onun da biyolojiye eklenerek anlaşılması, dolayısıyla ontolojik olarak aynı şekilde “yaşam bilimi” şeklinde karşımıza çıktığını ve böyle kabul edildiğini belirtir. Oysa bu biyoloji veya yaşam bilimi Dasein temelinde anlaşılacak zorundadır. Çünkü,

Yaşam kendin(d)e özgü bir varlık şeklidir, fakat özsel olarak [bunun anlamına] yalnızca Daseinda ulaşılabilir. Yaşamın ontolojisi ancak özel bir yorumlamayla olanaklıdır. Bu ise yalnızca şimdi-yaşayan-olmakla

belirlenebilir. Yaşam ne sadece elde bulunan varlıktır ne de sadece Dasein'dır. Diğer taraftan, ontolojik Dasein asla yaşam olarak değerlendirilerek de tanımlanmamalıdır –(ontolojik olarak belirlenemez)– veya bir şeylerin altında da kabul edilmemelidir (Heidegger, 1996: 46; Heidegger, 2001: 75).

Bu ontolojik temeller üzerinden bir sorgulama yapmak, özellikle bizim ontik yani temel ontolojiye ulaşmamızın yolu olacaktır. Bu doğrultuda düşünüldüğünde terim olarak Dasein'in seçilmesi çok daha iyi anlaşılacaktır. Heidegger Scheler'le insanın bir şey olmadığı konusunda hem fikirdir ancak onun için insan kavramı olarak Dasein'in içeriğini yansıtmaktan da uzaktır. Zira insan tümel bir terim olarak ağaç, masa, ev gibi bir tümel mantık kavramı olup varoluşsal boyutu yansıtmaktan oldukça uzaktır. Bu tür kavramlar bireyleri bir sınıf altında bir araya getiren kavramlardır. Oysa Dasein varoluş haliyle aslında olduğu şeyin (bir birey olarak görüldüğünden) daha ötesinde bir gerçekliğe sahiptir. Ancak bunun yanı sıra insan, terimden kişinin kendine dair gördüğü yönle de sınırlı değildir. Bunu şöyle açıklamak mümkün: yaşayan bir canlı kesimini ifade etmek üzere kullanılan insan kelimesi, at, koyun veya serçe dediğimde kastettiğim üzere bir tür somut yaşayan canlılar toplamını imler. Bu canlı türlerinden alınan her bir canlı kendi türlerinin asli özelliklerini yansıtır. Fakat insan sadece insan türünün bir bireyi olarak değerlendirilemez. Çünkü birey olarak kişi yalnızca kendi varlığında kendinin temsilini olanaklı görür. Bu nedenle de insan kelimesi bizim varoluşsal halimizi temsil etmeye uygun değildir. İnsan varlığının temel özelliği, sıfatlar veya nitelikler değil var olma olanaklarıdır. Dasein varoluşu ifade etmekle birlikte bir taraftan da hiç bir somut içeriği belirtmez. Dilbilimsel olarak bakıldığında da *sein* olmak veya varlık anlamlarına gelip, insanı veya –im mastarı olarak kabul edilebilir. *Da* ise mekan belirtmektedir, ora ve bura'yı ifade etmektedir. Bu yüzden bazı çevirilerde Dasein için "oradaki varlık" kullanıldığı görülmektedir. Fakat *Da* bir mekan işaret etmekle birlikte ne orayı ne de burayı tam olarak ifade etmektedir (King, 2001: 47-48).

Bu durumda Dasein, belirlenebilir, sınırlı bir kavramsallaştırmayla tanımlanabilir bir varlık olarak değerlendirilemez. Heidegger'in Dasein'ı tercih etmesindeki bir neden de mekan vurgusu gibi görünmektedir. Dasein teriminin ifade ettiği insan, soyut bir kavramsallaştırmadan daha yoğun bir anlam içeriğiyle dünyevi ve yaşayan bir varlıktır. Dasein kelimesi, toprağa ayak basan, toprakla bir teması olan varlığı imlemektedir ki Heidegger, mitolojik *cura* hikayesini aktarırken de insanın bu yönüne çok ciddi bir önem verdiğini göz önüne sermektedir.⁴² İnsan tanımlanmaları çoğunlukla çeşitli sıfatlar ve özelliklere dayanarak yapılmaktadır oysa insan potansiyel varoluşu, farklı bir varlık olma niteliğiyle, sıradan olma niteliğiyle, kaygı duyan varlık olmasıyla geleneksel tanımlama şekillerinin ötesinde bir varlıktır.

Dasein'ın gündelik varolma hali onun ilkelliği anlamlamına gelmez. Gündelik hal onun varolma biçimlerinden yalnızca biridir, daha gelişkin bir varoluş halinde de onun bir parçası olarak varlığını koruduğu gibi, ilkel Dasein de gündelik olamayan varlığın olanaklarına sahiptir. Bu nedenle kesinlikle *gündeliklik ilkellikle aynı şey değildir*. Gündelik varlık bize bir anlamda Heidegger'e göre gerçek bir geçiş imkanı sunan ve varlığa dair kapsamlı bir analizi yapmanın hareket noktası olan durumdur. Bunun için gerekli olan şeylerin başında felsefenin şimdiye kadar gerçekleştirmekte başarısız olduğu "*doğal dünya kavramı*" fikrinin geliştirilmesi gelmektedir (Heidegger, 1996: 47-48).

Heidegger, Dasein'ın analizinde onu ontolojik varlık zeminiyle anlamak gerektiğini düşünür ve buradan hareketle Dasein'ın kurucu temel özelliği olarak dünyasallığını ele alır. Dasein kendisini kendi varlığında anlayarak Varlığa yönelim halindedir. Dasein bu yolla var *olandır*. Dahası Dasein'ın varlığı benim kendi olmaklığımdır. Buna bağlı olarak da onun otantik olması veya otantik olmayışının olanaklılığı benim kendi olmaklığıma bağlıdır. "Dasein'ın varlığının böylesi

⁴² Türkçe'de kullanılan Arapça kökenli insan kelimesi bir varoluş imkânını ifade etmekle beraber insanın yeryüzüyle bağına işaret eden bir anlama sahip değildir. Kelimenin yaygın karşılığı olarak kullanılan "orada-varlık" ise bir potansiyel ifade ediyor gibi görünmesine karşın herhangi bir varlığı (canlı, cansız) işaret eden bir karşılık gibi anlaşılmaktadır.

belirlenimlerini, bu durumda, *a priori* bir şekilde *dünya-için(-)de-varlık*⁴³ olarak adlandırdığımız zemin üzerinde görmeli ve anlamalıdır. Dasein'in analitiğinin en doğru hareket noktası bu yapısal durumunun yorumlamasıdır" (Heidegger, 1996: 49).

Bir bütünleşmiş ifade olarak *dünya-için(-)de-varlık* bütünleşiminde de *birleşik* bir fenomen olduğunu göstermektedir. Buradaki ilk görülmesi gereken nokta bir bütünlük halidir. Dolayısıyla onu oluşturan parçalarına ayırarak anlamak mümkün değildir. Bu bütünselliğe dikkatle bakıldığında üç özellik göze çarpmaktadır: 1) "*Dünya-için(-)de*" olmaklığa dayalı olarak, dünyanın ontolojik yapısının ve buna paralel olarak da *dünyasallığın* sorgulanması ve anlaşılması gerekir. 2) *varlık* olarak o, her zaman *dünya-için(-)de* vardır. Dolayısıyla "Kim?" var diye sorguladığımızda, fenomenolojik bir gösterimde her zaman gündeliklik halinde Dasein'in varlığına ulaşırız. 3) *için(-)de varlık* ontolojik olarak *içinde-lik* le anlaşılmalıdır. Böylesi bir incelemede de *dünya-için(-)de* olmaklık Dasein'in *a priori* kurucu özelliği olarak karşımıza çıkacaktır (Heidegger, 1996: 49).

Dasein'in dünya içinde olması, bir nesnenin veya bir şeyin mekansal olarak bir yerde veya bir şeyin içinde bulunmasıyla aynı anlamı ifade etmektedir. Söz gelimi sınıfta bulunan masa, bardaktaki su vb. Burada Dasein'in varlık durumu ifade edilmektedir ve bu onun varoluşsal karakteridir. Bir başka ifadeyle, Heidegger için dünya içinde olmak varoluş halinde olmak demektir. Bu yüzden de "Ben..im" durumunun master hali olarak Olmak, varoluşsal bir şekilde anlaşıldığında yaşamak... *için(-)de varlık* olarak dünyadaki-Varlığın özsel durumunu oluşturan *Dasein varlığının biçimsel varoluşsal ifadesine aşına olmayı içerir*" (Heidegger, 1996: 50-51).

⁴³ Heidegger'in kullandığı *In-der-Welt-sein* ifadesi birleşik bir kelime değildir. Dolayısıyla bir taraftan Dasein ontolojik olarak dünya içinde bulunduğunu gösterirken diğer taraftan dünyasallığını da ifade etmektedir. Böylesi bir ifadenin Türkçe'de tamamıyla karşılığını bulmak oldukça zor görünmektedir. Türkçe felsefe literatüründe bu ifadenin karşılığı olarak *dünya-içinde-varlık* yaygın bir şekilde kullanılıyor olsa da bu ifade Dasein'in yalnızca ontolojik zemini işaret etmektedir. Bu ifade yerine bağlama göre *dünya-için(-)de-varlık* ifadesinin kullanımı daha uygun görünmektedir.

Heidegger için dünya içinde olmak, yalın bir halde bir yerde bulunmak anlamına gelmez. Yani dünya içinde olmaklık elde bulunan bir varlığın ifade ettiği şekilde pasif ve etkin olmayan bir varlık olarak bulunmak değildir. Dasein'in dünya içinde bulunması durum olarak onun bir nesne gibi bir şeyin için de bulunmasıyla bir değildir. Bu haliyle dünya, Dasein'in varoluş zemini varolarak onun varoluşsallığında kurucu ve belirleyici bir etkidir. Bunun yanı sıra varlığın uzaysallığı da ancak ve ancak Dünyada varlık temelinde anlaşılabilir bir şeydir. Buradan da hareket edildiğinde dünya-içinde olmaklık Dasein'in seçimiyle ilgili bir durum olmadığı gibi bir varlık kipi olmaktan öte Varlığın temeli olan bir durumdur. Bununla birlikte, içinde varlık, ontolojik olarak ontik bir özellik olarak açıklanamaz ve dolayısıyla da dünya içinde bir varlık olmak ruh sahibi olmak olarak ve bunun uzaysal yönü de insan varlığının bedenselliğiyle olarak anlaşılabilir (Heidegger, 1996: 52).

Dünya-içinde-varlık olarak Dasein, kendi gerçekliğiyle, içinde-olmanın çeşitli yollarında kendini parçalamış ve dağıtmıştır. Yani dünya-içinde varlık olarak var olmanın pek çok formunda kendini gösterir: “Birşeyle işi olma, bir şeyi üretme, bir şeyle ilgilenme veya isteme, bir şeyi kullanma, birşeyden vazgeçme ve yitirme, girişme, başarma, yolunu bulma, sorgulama, gözetleme, hakkında konuşma, belirleme... içinde varlığın bu halleri daha detaylandırılması gereken *tasalanmanın* varlık biçimidirler” (Heidegger, 1996: 53). Savsaklama, boşlama, vazgeçme, bırakılma *eksik* kipleri olarak her zaman birşeyin tasanını “yalın eksiklik” halinde potansiyel olarak taşırlar. Bu potansiyel tase durumları genellikle bir durumun olumsuzluğu veya ona dair korkusu şeklinde karşımıza çıkar. Söz gelimi “Bu işi yapamamaktan tasalanıyorum”. Bu bir şeyin olmayışına dair korkudur ve korkuyla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Tasa terimini Heidegger psikolojik bir incelemeyle ele almaz, onun için tase ontolojik bir (varoluşsal bir) terimdir ve olanak halindeki varlığın Varlığını ifade eder. Heidegger'e göre Dasein'in varlığını görülebilir kılan şey *kaygı*dır ve bu nedenle tase terimini kullanır. Dolayısıyla bu ifade bir ontolojik yapı kavramı olarak anlaşılmalıdır (Heidegger, 1996: 53).

Heidegger'in incelemesinde Dünya ve dünya içinde olmaklık önemli bir yere sahiptir. Çünkü yaşamak tam olarak dünya içinde ve dünyadaki varlıkla ilişki içindeki bir süreçtir. Dış dünyanın gerçek varlıkları olarak hayvanlar, bitkiler, yeryüzü vb. her şey yalnızca Dasein'in tarafından anlaşılabilir. Onların şey olarak bir ontolojik konuma yerleştirilmesi ancak bir bilinç varlığı olarak Dasein'la mümkün olduğundan, dünya, Dasein için yaşamın çevresi olarak kabul edilmiş olmaktadır. "Dünya gerçekte Dasein'in bir özelliği midir? Her Dasein "başlangıçta" kendi dünyasına sahip midir?" sorgulaması bize şunu göstermektedir: "Dünyevilik" ontolojik bir kavramdır ve dünya-için(-)de-varlığın kurucu bir özelliği olarak yapısını belirler. Fakat şunu bilmeliyiz ki dünya-için(-)de-varlık Dasein'in varoluşsal belirlenimidir" (Heidegger, 1996: 60).

Heidegger'in Dasein'in dünya içinde olmağına dair bilme üzerinden yaptığı temellendirme onun çok farklı bir yolla Kartezyen özne tasarımına ve bu özne tasarımındaki dünya algısına karşı güçlü bir eleştirisidir. Zira ilk olarak burada Dünya, özne olarak Dasein'in karşısında konumlandığı bir varlık değil onun varlık olarak varoluşsal temelidir. Bu nedenle bilmeyi de Heidegger klasik felsefenin tanımladığı şekliyle bir bilgisine "sahip olmak" olarak tanımlamayacaktır.

Dünya-için(-)de-varlığın bir kipi olarak dünyanın inşa edici bilgisinin edinilmesi temel bir bağlamda şunu gösterir: Bilme ediminde Dasein zaten kendisinde açığa çıkan dünyasal *varlığa* ilişkin *yeni bir bakış* edinir. Bu yeni varlık olanağı kendini bağımsız olarak geliştirebilir. Bu bir görev ve dünya-için(-)de-varlık için önderlik yapma şeklinde bilimsel bir bilgi de olabilir. Fakat bu bilme ne özne ve dünya arasında bir ilk *commercium* yaratır ne de bu *commercium* dünyanın bir özne üzerinden etkisinden *doğar*. Bilme, dünya-için(-)de-varlıkta temellenen Dasein'in bir kipidir. O halde, dünya-için(-)de-varlığın kurucu bir temel olarak *a priori* analizinin yapılması gerekir" (Heidegger, 1996: 58).

Heidegger bu analiziyle klasik epistemolojinin yaptığı özne ve dış dünya arasındaki ayırtılmayı tamamıyla redetmektedir. Burada bilgi varlığa dair bir

edinim olmaktan çıkarılarak dünya-için(-)de-varlıkta temellenen Dasein'ın bir varlık kipidir. Dolayısıyla burada bir soyutlama söz konusu değildir. Zira, Dasein dünyayı bu ediminde bir dışsallık olarak algılamaz. Bu analiz Heidegger'in özne tasarımı açısından kilit önemdeki noktalardan birini oluşturmaktadır. Öncelikle bu analiz Descartes'tan beri bir sorun olarak sürekliliğini koruyan beden ve ruh arasındaki ikilemi aşma iddiasındadır (Gelven, 1989: 60). Bilginin bir varlık kipi olması Heideggeryen varlık merkezli anlayışın bir sonucudur. Bilme varlığın kendini Daseinda açığa çıkarmasıdır ki bunu özellikle Heidegger hakikat kavramıyla çok merkezi bir yere koyar. Buna göre bilgi varlığın bütünselliğinin kendini gösterme şeklidir. Böyle değerlendirildiğinde Kartezyen felsefenin başlatığı ruh-beden ikileminin aşılması kadar önemli olan bir başka nokta da doğa ve insan arasındaki yeni algıdır. Heidegger'in *Tekniğe Yönelik Soruşturma ve Metafiziğe Giriş*'te tartıştığı teknik kavramı bu ekseninde değerlendirilecek ve Batı düşüncesinin doğayı nesneleştirme biçimleri bu zeminde eleştirilecektir.

Bu durumda dünya klasik ontolojinin kabul edegeldiği haliyle kendi başına bir ontolojik gerçeklik üzerinden değerlendirilemez. Dünya, Dasein'ın dünyeviliğinin zemini olarak anlaşılabilir ve buna göre analiz edilmesi gerekir. Dünyadan söz edilirken dört şekilde onu ele almak mümkündür: 1) dünyadaki bütün varlığı ifade eden ontik bir kavram olarak; 2) ontolojik bir işleve sahip olup farklı türdeki varlıkların zemini şeklinde kabul edilen haliyle... Örneğin Matematik için bu, bütün olanaklı matematiksel objelerin zeminidir. 3) Yine ontik olarak Dasein'ın kendi varlığının unsuru olarak; ve 4) ontolojik ve varoluşsal bir kavram olan *dünyevilik* olarak (Heidegger, 1996: 60-61).

Dünya, Heidegger'e göre ancak ontolojik olarak ve Dasein'a bağlı anlaşılabilir. İçinde yaşanılan bir mekan olarak bir dünya, kültürel, tarihsel veya daha farklı şekillerde kişinin içinde doğduğu ve öldüğü zemini ifade eder. Bütün dünya yaşantılarının anlaşılma zemini gündelik deneyimdir (Large, 2008: 42). Çünkü dünyayla en öncelikli ilişkilene şeklimiz onu kullanmaktır. Yani bizim için dünya erişilebilir olan elde-bulunan-varlıktır(*zuhanden*). Bu haliyle varlık olarak bu türdeki varlıklar en basit ifadeyle orada bulunurlar. Ona dair düşünme gereği duymaksızın

onu kullanabilirim. Bir bilim insanının kullanımı için elinin altında bulunan nesne buna örnek olarak gösterilebilir yani bir yarar sağlamaya bir işlev görmeye uygun olan varlık elde-bulunandır. Diğer taraftan dünyada duran ve hali hazırda kullanımda olmayan şeyin varlığı ise farklıdır. Bu bir şey olmaya bir şey yapmaya gerçekleştirmeye aday varlık biçimidir ve bunu da Heidegger *hazır-bulunan-varlık(vurhanden)* olarak adlandırır (Gelven, 1989: 62). Her iki haliyle de dünya varlığının varlık olma şekli Dasein'a bağlı ve ona göredir. Bu nedenle dünya, ancak yukarıda ifade edilen şekillerde Dasein'ın varlığıyla ortaya çıkan varlık boyutuna sahiptir.

Dasein'ın dünyayla bu ilişkisi onun varlığının oluşumu yani varoluşu anlamında da etken veya edilgen olarak kategorize edilemez ancak onunla birlikte anlaşılmasıyla değerlendirilebilir. O halde Descartes'ın ifade ettiği şekliyle bir tür özne ve nesne ikilemine gitmek imkansızdır. Zira en başta Dasein'ı oluşturan özelliklerin başında onun dünyeviliği gelir. Bu nedenle de elde-bulunan-varlık ve hazır-bulunan-varlık ayrımı bir tür dünyeviliğin ve dünya içinde bulunmanın görüleme durumlarıdır. Dolayısıyla da Heidegger'in bu ayrımı Dasein pozisyonu ekseninde dünyadaki varlığın anlaşılma durumlarıdır.

Dünyadaki bu varlık durumlarının belirlenimini gerçekleştiren varlık olarak Dasein ise kendine özgü varoluşa sahip olan üçüncü varlık şeklidir. Diğer varlık kategorileri Dasein'a benzemezler. Dasein öncelikle dünyevi varlık olarak bir tür potansiyel ya da kullanım durumundaki varlık olmaktan ziyade kendine ait bir hal içinde var-olmakta olandır, yani varoluşsaldır. Heidegger dünya kavramının burada Descartesçı kullanımdan farklı olduğunu altını çizer. Zira Descartes dünyayı bir uzam olarak varlığın temel belirlenim zemini şeklinde görmektedir (Heidegger, 1996: 82).

Heidegger felsefesinin Husserlci anlayıştan açıkça ayrıştığı noktaların başında Kartezyen felsefe analizi gelmektedir. Husserl dünya varlığını Descartes'a oldukça yakın bir bakışla değerlendirirken Heidegger bu algıyı eleştirir. Ona göre Descartes felsefesi Dasein'ın varoluşsal varlık biçimini tamamıyla gözardı ederek,

varlığı olduğu gibi olan olarak ya da uzam olarak sınırlı bir şekilde tanımlamaktadır. Bu ayırımla Descartes, dışdünyaki varlık ve matematiksel varlık alanıyla sınırlı bir varlık tanımı yapmaktadır.⁴⁴ Bu nedenle de Descartes, Dasein'in varoluş evrenine ulaşmaktan oldukça uzaktır. Zira o ontolojiyi sezilen (*noein*) ve bir bakıma onun uzantısı olarak görülebilecek olan düşünülen (*dianoein*) şeklinde sınıflamaktadır. Onun da çok iyi bildiği bir nokta varlıkların ilk görünümde kendilerini bize sunmadıklarıdır. Ancak o bunun aşılmasının olanağının ancak akıl ve seziyle olanaklı görmektedir ki bu Dasein'in varlığına uygun bir yaklaşım olmaktan tamamıyla uzaktır (Heidegger, 1996: 88-91). Çünkü Dasein uzaysaldır. Dasein'in uzaysal oluşu onun etrafında bir şeylerin bulunması, yani bir uzay parçasında bulunması değildir. Dolayısıyla uzay burada bir tür nesnel veya bilimsel anlamda anlaşılabilir. Uzaysallık "Dasein'in oluşturuca bir niteliğidir." Bu, bir bilincinde olma hali olmaksızın bulunma hali, yani onda *olma* şeklindedir ki bu da *dünya-için(-)de-varlık* olmanın gerekliliğidir. Ancak elbette uzaysallık *dünya-için(-)de* olmak gibi bir şey değildir. Bunun yanı sıra Kant'ın savunduğu gibi *a priori* bir form da değildir. Uzaysallığın Dasein açısından iki görünümü vardır. Bunların ilki *Uzak(sız)laşma*;(Ent-fernen) ikincisi ise *yönlenmişlik*dir. Uzak(sız)laşma, bir şeyin uzakta tutulması veya yakında olması gibi bir şekilde anlaşılmalıdır. Bir şeyin görünümünden çıkması veya görünümüne gelmesi şeklinde varoluşsal bir durum olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla yönlenmişlik de Dasein'in uzak(sız)laşma üzerinden ortaya çıkan bir karakteridir (Heidegger, 1996: 97-102; Gelven, 1989: 67-68). "Dünya-içinde-varlık olarak Dasein hali hazırda bir "dünya"da açığa çıkmıştır. Ve dolayısıyla bu açığa çıkma bir bütünsel uygunluk için varlıkların dünyanın dünyeviliğinin üzerinden halas olmasıdır" (Heidegger, 1996: 102; Heidegger, 2002: 110). O halde Heideggerci uzay ve uzaysallık bir matematiksel algıyla veya dünya zemini gibi bir şekilde anlaşılmaktan tamamıyla uzaktır. Onun ifadesiyle "*Uzay ne öznedede ne de dünya uzaydadır*" (Heidegger, 1996: 103).

⁴⁴ Heidegger'in oldukça detaylı olan Kartezyen dünya görüşü eleştirisi Descartes'a yöneltilmiş olmakla beraber tüm *mundus sensibilis* ve *mundus intelligibilis* ayırımlarını kapsamaktadır. Ancak bu yaklaşımın temelini ruh ve beden ayırımıyla yapan Descartes gerçekte varlığı oldukça soyut bir şekilde zihin dünyasına hapsedmiş görünmektedir.

Heidegger, uzayı varlığın bir tamamlayıcı unsuru olarak kabul ederek onu ontik bir varoluş durumuna dönüştürmekte. Bu yaklaşım Descartesçi ve Galileocu matematiksel evren algısına yönelik bir eleştiridir. Heidegger geç dönem çalışmalarında Rönesanstan itibaren doğanın nesneleştirilme sürecinin hızlandığına dikkat çeker. Uzayın salt bir uzam olarak algılanışı Dasein'in ontik bütünselliğinin de bir anlamda parçalanmasını ifade edeceğinden Heidegger uzayı Dasein'in bir varlık boyutu olarak ele almaktadır.⁴⁵ Dolayısıyla uzay matematiksel bir boyut olmaktan öte bir varlık yönüdür ve onun varlığının bir parçası niteliğindedir.

O halde buraya kadar oluşturduğu ontolojik temel üzerinden nasıl bir varlık olarak Daseini tanımlamak ve anlamak mümkündür? Dasein'in bir özne olarak ontolojik pozisyonu, bilinci nedir? Daseini kendi kılan şey nasıl anlaşılabilir. Bu sorgulamaların önemli bir kesimi için Heidegger Dasein'in dünya-için(-)de-varlık olarak nasıl bir varlık olduğunu betimlemeye çalışır. Zira bu soruların cevabı

⁴⁵ Heidegger'in klasik uzay anlayışına getirdiği ontolojik eleştiri kendi kuramının bütünselliği açısından oldukça dikkat çekicidir. Ancak burada matematiksel alan olarak uzay kavramına nasıl bir alternatif ürettiği çok belirgin değildir. Burada önemli bir sorunun karşımıza çıktığını söylemek mümkündür: Heidegger, Dasein analitiğini fenomenolojik bir metod üzerinden yapar. Fenomenolojik metod ise Husserl'in erken çalışmalarından itibaren yalın matematiksel doğrunun sorgulamasını kendinde şey kabulüyle yapmaya girişir. Bu haliyle Husserl için matematik evreni veya geometrik uzay kendinde şey durumunda kabul edilerek mantıksal soyutlamalar gibi görülmekteydi. Bu bilgi türü diğer bilgiler için bir tür hareket noktası olarak da kabul edilmektedir. Bu durumda ilk olarak Heidegger'in geometrik uzayı kendinde şey olarak kabul etmediği göze çarparken bilimsel anlamda fenomenolojik analizin referans noktasının ne olduğu da Heidegger felsefesi açısından önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Dasein'in bilimsel, ontolojik analizinin fenomenolojik olarak nereden başladığı önemli bir belirsizliğe dönüşmektedir. Heidegger *Modern Bilim, Metafizik ve Matematik* başlıklı yazısında matematiksel temelleriyle modern bilimin oluşum serüvenini işlerken de Matematiğin metafizik bir temeli hareket noktası olarak aldığı bunun özellikle Descartesçi *mathesis universallis* düşüncesinde çok belirgin olduğunu ve erken kökeninin de Aristotelesçi kategoriler bulunduğunu iddia eder. Burada giriştiği sorgulamada Heidegger, *Varlık ve Zaman*'daki tezlerine oldukça yakın bir şekilde Aristoteles'in *logos* kavramının altında "saf akıl" anlayışının bulunduğunu ve buradaki "saf"ın da matematiksel biçimin özel bir türü olduğunu ifade eder (Heidegger, 1977a: 247-282). Heidegger'in matematiksel "saf" kavramını kendinde bir alan ve gerçeklik olarak kabul ettiğini söylemek oldukça güçtür. Zira burada *logos*a bağlı, tamamıyla onunla birlikte tanımlan bir alan söz konusudur ve bu geometrik uzaya ne kadar ve nasıl aktarılabilir sorusunun cevabını bulmak pek de olanaklı görünmemektedir. Elbette Heidegger'in ifade ettiği üzere uzay, Dasein'in uzaysallığı aracılığıyla bilinebilir, fakat bu durum karşımıza önemli bir sorun çıkarmaktadır. Bu da Dasein'in bilgisinin veya Dasein'in kendisinin bilinir oluşunun bilimsel anlamda hareket noktasının neliği sorunudur. Heidegger'in modern felsefenin başlangıcını yani Descartesçi *cogito* ilkesine getirdiği eleştiri buna bir alternatif sunmadığı gibi bu tür bir metodist algıyı da eleştirir. Heidegger açısından böylesi bir arayış çok özel bir değere sahip değilmiş gibi görünmekle birlikte kullandığı temel metodolojinin fenomenoloji olması bu soruyu oldukça anlamlı kılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle Heidegger, amacı "öz"lerin bilgisi de olsa bilgiye odaklanan bir yaklaşımı kullanarak varlık felsefesi yapar ve bu nedenle bu girişimin bir tür epistemolojik temeller sunmasını gerekir. Böylesi bir epistemolojik temel yerine Heidegger daha çok varlığın tümelliğini yerleştiriyor gibi görünmektedir.

Heidegger felsefesinde çok açık bir şekilde varoluşçu bir yaklaşımda verilmeye çalışılır. Heidegger açısından bu soruların başlangıç noktası öncelikle dünyevilikten başlayan bir sorgulamayla ele alınması gerekir.

Bu durumda Dasein'ın "başka" ile bağlantısı ve "kim" olduğu oldukça önem kazanmaktadır. Zira Heidegger Descarteçi bütün bir varlık algısını büyük ölçüde yıkama uğartıp *cogito ergo sum* başlangıç önermesini rafa kaldırdığında varoluşsal açıdan Dasein'ın neliğine dair yeni bir bilişsel ilişki inşa etmek durumundadır. Heidegger Dasein'ı dünya-için(-)de-varlık olarak tanımladığına göre onun için hareket alanı da dünyadaki Varlık olmak zorundadır. Dünya içinde Varlığın Varlık olarak temsili ise insanla sınırlı olduğundan, Dasein'ın kendi ve başka ile ilişkisi üzerinden düşünmek zorundayız. Dasein'ın kendiyile kendinde sınırlı bir ilişkisi bizi solipsizme sokacağına göre Dasein'ın başkalarıyla ilişkisi hareket noktası olmak zorundadır. Tam da bu nedenle Heidegger "Dasein kimdir?" sorusunun cevabını sosyal dünya içinde bulur. Heidegger'e göre, "İnsan varlığı her zaman kendini varoluşsal bir kültür dünyasında bulur" (Kaelin, 1987: 90). Kültür dünyası veya bir başka ifadeyle kamusal alan Dasein'ın görüldüğü yerdir. Öyleyse Dasein'ın varlığını başkalarından ayıran bir boyut olmak zorundadır.

Heidegger bu boyutu ortaya koymak üzere Daseinin varoluşsal yönünü ele alır:

Dasein'ın varlığı her durumda benim varlığım, benim kendi varlığımdır. Bu belirlenim *ontolojik* bir yapıyı *belirtir* daha fazlasını değil. Aynı zamanda, her ne kadar benim bir ben olarak başkalarından ayırt edilmişliğim olmasa da o, *ontik* bir belirlenime de sahiptir. Kim olduğu sorusu ise benim açımdan "özne" ve "ben" olarak cevaplanmış olacaktır. Onun kim olduğu davranış ve deneyimlerinin tümünde onunla ilişkili olan çoğullukta da korunur. Ontolojik olarak biz, onu her zaman hali hazırda olduğu şekliyle devamlılıkla kapalı bir bölge olarak anlarız ki bu bölge çok özel bir anlamda *subjectumun* temelde bulunduğu bölgedir. Bu özne *benin* özelliği olarak başkalığın çok anlamlılığında aynı-şekilde-

kendi olandır. [...] Dasein, üstü örtük bir şekilde en nihayetinde kendini nesnel olarak ortaya koyar. Her halükarda onun belirlenmemişliği her zaman varlığın anlamını ortaya koyar. Bununla birlikte, varlıkların varlık olarak kendilerini nesnel bir şekilde ortaya koymaları ise Dasein'inkine benzemez" (Heidegger, 1996: 108; Heidegger, 2001: 150).

Dasein'in özne olarak ortaya konulması onun temelinde bulunan değişmez kendiliğindenliğinde saklıdır ve bu, onu diğerlerinden ve diğer varlık biçimlerinden de ayrı kılan bir yöndür. Bu yönü Heidegger ontik olmaklık olarak adlandırır. Burada daha önce ifade edilen Heidegger'in özneye yüklediği belirtilen derin anlam daha anlaşılır olmaktadır. Heidegger için Dasein'in benliğinde bulunan özne olmaklık temelinde bulunur ve onu başkasından ayrı tutar. Bu ben olarak kendi varlığını sürekli kılan bir yön olmakla sınırlı olmayıp Varlığın anlamlandığı da bir temel durumundadır.

Heidegger öznenin temel özelliği olarak burada onu başkasından ayırdeden ve kendisi olarak sürekliliğini sağlayan şey diye belirtmesi büyük ölçüde Aristotelesçi öz tanımını özneye aktardığını göstermektedir. Bu aktarımda Heidegger *subjectum* ile *substrate* arasındaki etimolojik ilişkiden hareketle çok farklı bir sonuca ulaşmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Heidegger özellikle burada şu sonuca ulaşmaktadır: Varlığın *Substratesı subjectumdadır*. Bu nedenle Dasein Varlığın anlamının ortaya çıktığı yerdir. Heidegger'in sonucu bununla sınırlı değildir. Varoluş halinde bulunan *subjectumun substratesındaki* süreklilik tıpkı Varlığın Herakleitosçu anlamda oluşu gibi görünmektedir. Bu nedenle nasıl Herakleitos için Varlığı anlamak üzere *logosa* bakmak gerekiyorsa, Heidegger için de *logos* Varlığın evidir.

Heidegger, Dasein'in *subjectum* niteliğini onun varoluşsallığında inşa eder ve onun bu özelliğini tamamıyla olağan yaşantıda bulmaya çalışır. Bunun en iyi örneklerinden birisini Dasein'in başkalarıyla olan ilişkisinde bulmak mümkündür. Dasein her zaman başkalarıyla (*Mitda-sein*) bir etkileşim ve iletişim halindedir. Zira onun varlığı ancak *Varlık-ile (ile-olmak)* şeklinde ifşa olabilir. Dasein başkalarını kendi gibi olarak tanır ve tanımlar ancak bu onun kendi olmaklığının farkındalığını

ve yalnız olma halini etkilemez. Yani başkalarını bilebilir bunun için hareket noktası kendi varlığıdır, başkasının varlığını kendi gibi olmaklığından onu anlayabilir. Fakat bu Husserl’de gördüğümüz gibi bir empati durumu değildir. Heidegger’e göre empati olanaklı bir durum değildir zira bu kendi olmak dışında bir durumdur ve çifte varolmak halini ifade eder (King, 2001:75-76). Heidegger’e göre başkasını bilmenin hareket noktası *Varlık-ile (ile-olmak)* değildir. Dasein başkasını kendine en yakın olarak bilir ve “birlikte-dünya-içinde-varlık” olduğunu anlar. Bu onun açısından onların kaygısında olmanın ve onları anlamamanın yoludur, empati değildir. Başkası ile kendini ifşa etmektir, empatik olmaktan ziyade *tematiktir*.⁴⁶ Empati orjinal haliyle bir varoluş durumu olmaktan ziyade Dasein’in bir diğeri olarak kendi varoluşunu engelleyen hermeneutik bir anlayıştır. Bu haliyle empatik doğru anlamak ve yorumlamak da değildir (Heidegger, 1996: 114-118).

Heidegger’e göre başkası olmak veya onu anlamak empatik açıdan olanaklı olmadığı kadar mümkün de olmamakla birlikte, varolmak her durumda başkasıyla birlikte bulunmaktır. Bu başkasının neliğini bilmeyi gerektirir. Dasein en nihayetinde yalnız olan ve kendi yalnızlığının farkında olan olarak ile-olmak halinin dışında değildir. O halde başkası ya da onlar kimdir? ve Dasein kendini onlardan nasıl ayırt etmektedir, kendi farkını nasıl ortaya koymaktadır? Yani daha yalın bir soruyla “Onlar kimdir?” ve “Ne yapıyorlar?” Bu soruların cevabını olağan şekilde mesleklerinden, fiziki görünüşlerinden ve birtakım başka özelliklerden hareketle vermek mümkündür. Ancak böylesi bir cevaplama Dasein’in varoluşsallığı ve onlarla ilişkisini açıklamaz. Dasein’in varoluşunda bir-başkası-ile-varolmak durumunda da onun kendi olmaklığını sağlayan şey *mesafeliliktir*. Onun çok farkedilmeyen bu özelliği sürekli olarak onun kendi olmaklığına dair ayırt edici bir işleve sahiptir. Bir-başkası-ile-varolmak halinden çıkması başkalarına *katılımıdır*(bağımlı hale gelmesi). Bu haliyle de başkası, başka olarak *tanımlı* olmaktan ziyade onlara Dasein olarak katıldığı varlıklardır. Kişinin başkasını okuması, başkalarıyla eğlenmesi vb. etkinlikler bu şekilde anlaşılabilir. “Herkes

⁴⁶ Heidegger felsefesinde öznelerarasılık sorunu özel bir konu olarak çok öne çıkmaz. Bu nedenle Heidegger empati kavramı yerine çok daha kısıtlı bir kavram olarak tematik bilişten söz eder. Kendi gibi olmaklık temasından hareketle onu bilmeyi ifade eden kavramda empati de olduğu gibi bir tür onun gibi olmak veya onun gibi hissetmek söz konusu değildir (Heidegger, 1996: 117)

başkasıdır ve hiçbiri onun kendisi değildir. *Onlar* gündelik Dasein’ın *kim* olduğu sorusunun cevabıdır” (Heidegger, 1996: 118-120). Bu yeni varolma hali Dasein’ın otantik oluşundan uzaklaşarak onlardan olması anlamına gelir. Dasein’ın otantik varoluşundan çıkarak onlara katılması, onlar gibi gülmesi, eğlenmesi, konuşması onun gündelik hayat insanı olması anlamına gelir. Bu yeni varlık hali Das-man olması anlamına gelir. Bağımlı veya otantik olmama hali Dasein’ın kendi gerçekliğinden bir şey kaybetmesi anlamına gelmez elbette. O bu varoluş halinde sadece herkes olan biridir dolayısıyla bu varolma biçiminde Dasein bir *ens-realismumdur* (Heidegger, 1996: 120).

Das-man olma halinde Dasein dış dünyaya açılır, bu onun kamuya katılma halidir. Bu varlık durumunda kendini varlığın bir tür “özne”si olarak tanımlar. Buna bağlı olarak da bir tür gündelik yaşam benimser. Dasein’ın gündelik halinin en iyi ifadesi *halet-i ruhiye(attunement)*dir. Halet-i ruhiye onun psikolojik halini ifade etmek üzere başvurabileceğimiz bir kavramdır. Dasein sabit bir varlık halinde değildir. Temkinliliğinde ve rahatsız vaziyetteki bir bekleyişinden onun çok hızlıca farklı bir başka ruh haline geçtiğini görebiliriz. Dasein bu anlamda önünde bulunan ihtimalleri hiç bir zaman tam olarak bilemez. Daseinin varlığı açısından bu değişkenlik ve belirsizlik can sıkıcıdır. Onun canını sıkıyan bu durumunun kaynağı *fırlatılmışlıktır*.

Fırlatılmışlık, onun oraya varlık olarak atılmış olmasıdır ve dünya-için(-)de-varlık olarak olduğu haliyle fırlatılmış olmasıdır. Fırlatılmışlık ifadesi onun varlığının *gerçeklik halinde bırakılverildiği* şeklinde anlaşılmalı. Bu, onun “olduğu haliyle ve olanak haliyle” Dasein’ın ontolojik ve kategorik olarak sadece gerçekliğini ifade eden, olduğu halden ibaret olmayan halet-i ruhiye olarak ortaya çıkmasıdır (Heidegger, 1996: 127).

Halet-i ruhiyenin ilk ontolojik tarafı, Dasein’ın fırlatılmışlığının bu yolla ortaya çıkmasıdır. Başlangıç itibariyle ve öne çıkan haliyle bu bir kaçış şeklidir. İkinci bir temel özellik, halet-i ruhiye, dünyanın, diğer Daseinların ve varlıkların *eşdüzey önemde açığa çıkması* için bir tür temel varoluşsal hâldir. Çünkü varlık, özü

itibariyle ancak kendini dünya-içinde-varlık olarak açığa çıkarabilir (Heidegger, 1996: 129; Heidegger, 2002: 137). Bu iki özellik, dünya-için(-)de-varlığın fırlatılmış olarak ve gerçekten açığa çıkmasının bütünsel olarak imkanı olurken üçüncü bir özellik olarak bunlardan daha ileri bir aşamada halet-i ruhiye, dünyanın dünyeviliğinin çok daha derin bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Halet-ruhiye Dasein'in kendini dünya içinde konumlandırma biçimidir. Bu nedenle varoluşsal bir dünya üzerinde olma durumudur. O yalnızca Dasein'in ontolojisini ifade etmez aynı zaman da varlığın analizi açısından da temel metodolojik bir öneme sahiptir (Heidegger, 1996: 129-131).

Heidegger'e göre halet-i ruhiyenin öne çıkan kiplerinden biri korkudur. Korku onun dünya-için(-)de-varlık olarak çeşitli şekillerde karşısına çıkan bir durumdur. Ya varlığın bir türü ile veya başkalarıyla herhangi bir karşılaşmaya dayalı olarak korkunç bir şey aracılığıyla ortaya çıkar. Bunlar çok değişik şekillerde ortaya çıkan haller olup onun dünyadalığının göstergesidir (Heidegger, 1996: 129-131). Halet-i ruhiye Dasein'in kurucu varoluş durumlarından biridir ve bize onun nasıl yaşadığını gösteren bir niteliktir. Eşdüzeyde önemli bir başka niteliği ise anlamadır. Halet-i ruhiye bastırılrsa da her zaman anlaşılabilir bir şeydir. Dasein için anlama, onun *varlığının* kurucu bir hâli olmaktan ziyade diğer olanaklı biliş durumlarından birisidir yalnızca (Heidegger, 1996: 134). Anlama Dasein'in olanaklar arasındaki bir seçimdir bu nedenle de temelinde yorumlamanın bir gelişim şeklidir. Ancak yorumlama yaklaşımlar arasından bir önsezi üzerinden gerçekleşir. Dolayısıyla yorumlama kendinde bir etkinlik olmaktan ziyade bir karar verme durumu, bir kavramsallaştırarak tanımlama gibi şekillerde karşımıza çıkar (Heidegger, 1996: 139-141).

Halet-i ruhiye ve anlama Dasein'in varlığının temel özellikleri olmakla beraber bunlar bir konuşma aracılığıyla ortaya çıkar. Yani Heidegger'e göre Dasein'in ruh halleri bir şeyin, bir durumun anlaşılmasıdır. Bir şeyin anlaşılması onun yorumlanması halidir ki bu da kendisini yargılarda ortaya koymaktadır zaten. O halde bunların oluşması bir başka ifadeyle Dasein'in ortaya çıkması zorunlu olarak dili gerektirir. "Aslında dil, *sadece şimdi* bu fenomenin, Dasein'in açığa çıkışının

varoluşsal kuruluşunun kökleri olarak kendini bildirerek tematik olur. *Dilin varoluşsal-ontolojik temeli konuşmadır. [...]. Konuşma, halet-i ruhiye ve anlama ile eşdüzeyde varoluşsaldır*” (Heidegger, 1996: 150). Konuşma varoluşsal kurucu bir unsur olarak Dasein’in varlığı için inşa edici bir fonksiyona sahiptir. İşitme ve sessiz kalma konuşma ediminin iki farklı kutbunu oluşturur. Bu haliyle onun dünya-için(-)de-varlık olarak temel yapısını oluşturur. İletişim bu eksende Daseinler arasında varoluşsal bir etkinliktir ve bu yönüyle onlar arasındaki halet-i ruhiyelerin ve anlamaların paylaşımıdır. Dilin özü bu temel üzerinden ontolojik ve varoluşsal bir temelde ancak anlaşılabilir (Heidegger, 1996: 151-152).

Konuşma Heidegger açısından Dasein’in kendini açığa çıkarışının yolu olarak öznelliğin dışı vurum halidir. Bunun boş konuşma ve lakırdıya ve dedikoduya dönüşmesi Dasein’in gerçek varlığından, yani onu kendi kılan otantikliğinden kopması anlamına gelir. Bununla birlikte lakırdı kötü bir anlamı ifade etmez. Teknik olarak Heidegger’e göre lakırdı gündelik haliyle Dasein’in halet-i ruhiyesini yansıtan onun yorumlama yapan varlık durumudur. Çünkü lakırdı Dasein’in özsel kurucusu olarak kabul ettiğimiz konuşmanın içinde potansiyel olarak bulunan bir durumdur. Lakırdı belirli bir bilinç durumunu gerektirmez ve bir temel üzerinde gerçekleştirilmez (Heidegger, 1996: 157-158). Lakırdı, Dasein’in kamuya katılma şekli olup onun gündelik yaşama dahil olma biçimlerinin başında gelir. Lakırdının yanı sıra Dasein’in diğer kamuya dahil oluş biçimleri merak ve ikircikliliktir. Merak kısaca Yunan felsefesinde karşımıza çıkan öğrenme arzusudur (Heidegger, 1996: 159-162).

Heidegger’in bu analizi Dasein’in ontolojik temeller üzerine inşa edilen bir gündelik toplumsal birey olduğunun ortaya konuluşudur. Dolayısıyla bu analiz, Descartes’ın ve Kant’ın hatta bir düzeyde Husserl’in oluşturduğu epistemolojik özne algısının karşısına Heidegger’in nasıl bir eleştiri getirdiğini ortaya koymaktadır. Özne bu geniş ontolojik Dasein analizi aracılığıyla Heidegger felsefesinde varlığın bütünselliğinin dış dünyada görünen benlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre düşünen ben olarak Kartezyen felsefenin ifade ettiği özne Heidegger açısından

gerçekte insanın varlık durumunun çok sınırlı ve dile gelmiş görünümünden yalnızca birisi şeklinde yorumlanabilir.

Öznenin daha derin bir analizi Dasein'in varlığının tam anlamıyla ontolojik olarak neliğinin anlaşılmasını gerektirir. Heidegger'e göre Dasein'in açığa çıkan, görünüme gelen, yani somut bir şekilde karşımıza çıkan tarafı kesinlikle onun varlığının bütünselliğini vermekten oldukça uzaktır. Dasein'in varlığı kaygıdadır.

“Dünya-için(-)de-varlık başlangıçta ve sürekliliğinde *bütünsel* bir yapıdır” (Heidegger, 1996: 169). Bu bütünsel yapı çeşitli halleriyle, yukarda gösterilen şekillerde kendini bize sunarken onun bütünselliğini anlamak nasıl olanaklıdır? Heidegger'e göre söz konusu bütünsellik ancak kaygı dolayımıyla anlaşılabilir. Kaygı onun felsefesinde bir tür açığa çıkan ve açığa çıkmayan Dasein'in iki boyutlu yapısının bir yansımasıdır. Bu nedenle kaygı herhangi bir kaynağa dayalı korku veya tasa gibi değildir. Nedeni bilinmez ve değiştirilebilir bir halet-i ruhiye değildir. Korku ve kaygının her ikisi de ontolojik bir özelliklere sahip olmakla beraber kaygı korkudan tamamen ayrıdır. Korku, dünyada varlık olarak Dasein'in yaşantısının bir parçasıdır, ancak kaygı, tamamıyla temeli olmayan bir duygudur. Korku her zaman bir şeyle ilişkilidir bu nedenle de onu bir nedensellik içerisinde anlamak mümkündür. Kaygı ancak fırlatılmışlıkla birlikte anlaşılabilir. İnsanın ölüme doğru bir varlık olmasıyla da alakalı olarak kaygı dünya-içinde-varlık olan bene sürekli eşlik eden durumdur (Heidegger, 1996: 169-173).

Dünya- için(-)de-varlık olarak insan buraya fırlatılmışlığının bilincine varmadan da kaygı halindedir. Bu durum onun kendi potansiyel varoluşunun farkında olmasıyla ilgili, yani daha basit bir ifadeyle tamamlanmamışlığının ve ölümlülüğünün bir sonucudur. Kaygı, insanın sorumluluğunu bireyselleştiren bir duygudur. Yani dünyanın bütünüyle belirlenmemiş olduğunun onu seçimlerinin önemli bir belirleyici olduğunun anlaşılmasının yarattığı bir sorumluluk yükler insana. Kişi şunun bilincindedir, kimse benim yerime seçim yapamaz (Heidegger, 1996: 173; Kaelin, 1988: 120).

Heidegger'in kaygı analizi bireyin varoluşunun bir anlamda Varlıkla keşiştiği önemli bir yerdir. Kişi Heidegger'e göre kaygı ile tam olarak kendidir. Bu duygunun aktarılabilir, paylaşılabilir, ertelenebilir, parçalanabilir olmayan bir hâl olması onun temel ontolojik bir yerde bulunduğunu gösterir. Heidegger, bu durumu daha iyi açıklamak üzere mitolojik *cura* anlatısını aktarır:

“Bir zaman önce bir gün ‘Cura[Kaygı]’ bir ırmağı geçerken biraz toprak gördü; Düşünüp taşınarak ondan bir parça aldı ve ona bir şekil vermeye başladı. Yaptığı şey üzerine düşünürken, Jüpiter çıkageldi. ‘Cura’ ona ruh verebilir mi diye sordu. Jüpiter seve seve bunu yaptı. Sonra ‘Cura’ şekle kendi adını vermek isteyince, Jüpiter buna engel oldu ve kendi adının verilmesini istedi. ‘Cura ve Jüpiter onun adı üzerine tartışırken toprak (Tellus) da çıkıp şekle kendi adının verilmesini istedi. Çünkü bu ondan bir parçaydı. Bunun üzerinde taraflar Satürn’den hakem olmasını istediler. Ve Satürn onların da hakkaniyetli buldukları şu kararı verdi: ‘Sen Jüpiter, ona ruh verdin o yüzden öldüğünde onun ruhunu alacaksın; ve sen, Toprak, ona bedenini verdiğin için [öldüğünde] onun bedenini alacaksın. Fakat ‘Cura’ bunu şekillendirdiği için yaşadığı sürece ‘Cura’ ona hakim olacak. Fakat bu tartışma isim üzerine bir tartışma olduğu için, onu ‘homo’ diye adlandıralım, çünkü ‘humus’tan (toprak) yapıldı’” (Heidegger, 1996; 184).

Bu anlatı Heidegger’e göre Dasein’in pre-ontolojik durumunu anlatmaktadır ve bu anlatının önemi curanın yaşam boyu ona eşlik etmesini ifade etmesinden öte insanın iki boyutuna da öncelikli bir yerde bulunduğunu göstermesidir. Biz bu anlatıdan dünya- için(-)de-varlık olmanın karakteristik özelliğinin kaygı olduğunu öğreniyoruz. Burada yeni yaratılan varlığa onun kendisinden meydana geldiği şey olan “Toprak” adının verilmediğini görüyoruz. Kararı veren Satürn⁴⁷ onun varlığında “zaman”ın öncelikliliğine uygun bir karar vermekte. “Bu anlatıda insan varlığının pre-ontolojik öz belirleyicisinin en başından beri *bu* varlığın hâli olarak *dünyada fani olmakla* şekillendirildiğini görüyoruz” (Heidegger, 1996: 185). Burada çokça öne

⁴⁷ Yunan mitolojisinde Satürn zaman Tanrısıdır. Bu nedenle burada Heidegger Satürn’ün en nihayetinde ona hükmedecek olan şeyin zaman oluşuna uygun bir karara vardığına dikkat çekiyor.

çıkan özelliklerden bir tanesi kaygının belirsiz karakteridir. Bunun özel bir şeklini Seneca'nın yazdığı son mektupta buluyoruz. Seneca bu mektupta insanı oluşturan “hayvani, insani ve Tanrısal” üç boyut olduğunu yazar ki bunların son ikisi yalnızca akıl aracılığıyla ayırt edilebilir. Yani Tanrı ölümsüz aklı temsil ederken, insan ise ölümlü akıl sahibi bir varlıktır. Tanrı onun doğasına oluştururken insan ise onu *kaygı* ile tamamlamıştır. İnsanın onu kaygıyla tamamlaması onun sonluluğuyla alakalıdır (Heidegger, 1996: 185).

Heidegger açısından hem anlatıda hem de Seneca'nın ifadelerinde dikkat edilmesi gereken yön, insanın kaygısallığının zamansallıkla ilişkisidir. Yani kaygı bağımsız ve kendinde bir özellik olmaktan ziyade insanın zamanla ilişkili olarak sahip olduğu bir özelliktir. İnsan, sonlu olması dolayısıyla kaygı duyar. Ömür onun ölüme doğru ilerlediği bir periyottur, bu onun yaşantı boyunca kaygılı olmasını da beraberinde getirir.

Heidegger bu nedenle varlık ve zaman arasında çok yakın bir ilişki olduğunu ve hatta bütünsel bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle o, ontik yorumlamanın varoluşsal ve ontolojik bir analiz olması gerektiğinin altını çizer. Varlığı anlamak yalnızca teorik bir inceleme ve varlık açısından genelleştirmelerle mümkün değildir. İnsanların davranışlarının tümü kaygı yüklüdür ve bu kaygısallık *a priori* ve *ontolojiktir*. Dolayısıyla burada ontolojik olanak bizi doğrudan *kaygı* kavramına yönelmektedir (Heidegger, 1996: 185).

Heidegger felsefesinde kaygı, dünya-için(-)de-varlık olmanın değişmez özelliğiymişken varlık da dünya-içinde olmaklıkla kendini ortaya koyar. Varlığın pre-ontolojik olarak anlaşılması varlığın özsel olarak Daseinde ortaya çıkmasıdır. Ancak elbette bu çok farklı şekillerde olabilmektedir. Söz gelimi kendisini nesnel olarak ortaya koyan bir tarafı da vardır Varlığın. Bu varlığın realite kazanarak ortaya çıkış şeklidir. Bu haliyle realitenin varlığın diğer bütün türleri arasında yalnızca bir tanesi olduğunu belirtmek gerekir. Heidegger realiteyi, “Dış Dünya”nın gösterilebilirliği ve Varlık Problemi olarak realite ve ontolojik bir sorun olarak realite şeklindeki iki farklı soruşturmaya ele aldıktan sonra, dünya içre varlıkların realitesi olarak

anlamak gerektiğinin altını çizer. Bu haliyle “*Realite, bizi* ontolojik temel bağlamları açısından ve olanaklı kategorik ve varoluşsal tanımlamalar için *geriye doğru* yeniden *kaygı fenomenine sevkeder.*” Bu temel üzerinden ele alındığında realite de ancak Dasein ontolojik analiziyle anlaşılabilir (Heidegger, 1996: 186-196).

Heidegger felsefesinde Varlığın Dasein üzerinden anlaşılmasının anahtar kavramlarından bir tanesi hakikat (ἀλήθεια) kavramıdır. Ona göre, hakikat ve Varlık arasında derin bir bağlantı vardır. Bunu anlamak üzere Heidegger Antik Yunan felsefesinden hareket eder. Varlığın varlığını ilk olarak ortaya koyan kişi Parmenides’tir. “Varlık dediğimizde kastettiğimiz şey varolandır” ifadesi Varlığın ancak Varlık olarak anlaşılabilirliğini ve onun kendine özdeş olduğunu ifade eder. Bu nedenle felsefede Varlık soruşturması yapmak aslında hakikati soruşturmadır (Heidegger, 1996: 196-197).

Aristoteles, bu soruşturmayı, *φιλοσοφείν περὶ τῆς ἀλήθειας*,⁴⁸ olarak tanımlar; ““hakikat” hakkında “felsefe yapmak”” veya hatta *apophainesthia peri tes alētheias*⁴⁹ olarak; “hakikat” alanında ve “hakikat”e bağlı olarak ortaya çıkan bir şeyler olarak tasvir eder. Felsefe kendisini *epistēmē tis tes alētheias*⁵⁰ olarak yani “hakikat”in bilimi şeklinde tanımlamıştır. Fakat aynı zamanda o bir *epistēmē, hē theōrei to on hē on*⁵¹ olarak, Varlık olarak varlıkların soruşturulması(düşünülmesi) bilimi olarak yani onların varlığıyla ilgilenme olarak tasvir edilmiştir (Heidegger, 1996: 197; Heidegger, 2001: 256).

Aristoteles’in ifadesiyle “felsefe hakikatin bilgisi(bilimi)dir.” Hakikati ele alır. O halde hakikati soruşturmak nedir? Hakikat kendini faş edendir. Ancak faş etme Varlıkla ilgilidir ve Varlığın varlıklar olarak kendini ortaya koymasıdır. Bu nedenle hakikat temel ontolojik bir sorundur. Böylesi bir ontolojik soruşturmayı da Dasein üzerinden yapmak gerektiğine göre hakikat soruşturması Dasein bağlantılı bir

⁴⁸ *philosophēin peri tes alētheias*: Hakikat üzerinde felsefe yapmak

⁴⁹ Hakikat üzerinde görünmek

⁵⁰ Hakikatin bilgisi

⁵¹ Bilgi, varlığın varlığı üzerine

incelemedir (Heidegger, 1996: 186-197). Hakikat ve Varlık birbirinden bağımsız düşünülemez. Varlık ve hakikat koşut kavramlardır. Klasik hakikat kavramına bakıldığında⁵² bunun ontolojik temellerinin olduğu ve bu temellerin de görünüm kazanmakla ilişkili olduğu görülür. Bu ekseninde ele alındığında kavramın dolayımının bizi varlığın şeklinin ne olduğuna ulaştırması gerekiyor⁵³ (Heidegger, 1996: 197).

Heidegger bunu daha açık olarak ortaya koymak üzere hakikat kavramının tanımlarından yola çıkmaktadır: 1) Hakikatin odağı önermedir; 2) Hakikatin özü nesne üzerine yargının nesnesine uygun olmasında bulunur; 3) Mantığın kurucusu olan Aristoteles hakikati önermenin bir sıfatı olarak kabul eder ve aynı zamanda hakikati “uyuşma”(nesnesine uygunluk) olarak tanımlar. Aristoteles, hakikat tanımında temsilin nesnesine uygunluğuna vurgu yapar. Ancak bu ifade Heidegger’e göre hakikatin açık ve özsel niteliklerini ifade eden bir tanımlama değildir. Tam da bu nedenle Thomas Aquinas, İbn-i Sina’ya atıfta bulunarak uyuşma için *correspondentia* (uygunluk) ve *convenientia* (bir halde bulunma) kelimelerini kullanır. Kant ise hakikat ve yanılısamının nesneyle ilgili olmadığını yargıyla ilgili olduğunu ifade eder (Heidegger, 1996: 197-199).

Bu tanımlamalarda hakikatin neliğine dair öne çıkan *uyuşma*, uygunluk, *adequatio*, *homoiosis* gibi ifadeler çok genel ve boş kavramlardır. Zira uyuşma, bir şeyin bir şeyle uyuşmasıdır. Bu da uyuşmanın bir şeyin bir şeyle ilişkisi olduğunu göstermektedir. Fakat her ilişki elbette bir uyuşma değildir. Buradaki asıl ayırt edici nokta ise faş etme durumudur. Hakikat kendini böylesi bir ilişkide ortaya koyandır. Peki ortaya koyan şey nasıl anlaşılmalıdır. Tam da bu nedenle Heidegger, hakikatin ontolojiyle olan bağının göz ardı edildiğini ifade eder (Heidegger, 1996: 199).

⁵² Heidegger’in klasik ἀλήθεια kavramına yönelik atıflarının önemli bir kesimi Aristoteles’e yapılan gönderimlerdir. Aristoteles *Metafizik*’te hakikat kavramını, “bir yargının hakikati, onun belirttiği şey veya durumun öyle olması veya belirtmediği durumun olmaması” olarak tanımlar (Met. 1011b25-30).

⁵³ Heidegger’in varlık ve hakikat arasında yakın bir ilişki olduğu ifadesi, Sokratik ve Platonik bir yoruma önemli bir olanak sağlamaktadır. Eğer hakikat varlık ise bilgi ve varlık birbirinden ayrılamaz. Bu idealar teorisinin doğrudan yansıması olarak okunabilecek bir yorumlama şeklindedir.

Hakikat, kavram olarak epistemolojinin bir problemi olarak kabul edilmekte bu doğrultuda da özne ve nesne arasındaki ilişkiyle ele alınmakta ve “bilince içkin” olarak kabul edilmektedir. Peki gerçekten hakikat yalnızca bilen öznenin “[bilinç] sahasının içinde” midir? Zira burada ideal bir yargı içeriği ve hakkında yargıda bulunulan bir gerçek varlık söz konusudur. O halde, bahsi geçen uyuşma veya uygunluk gerçek veya ideal bir varlık arasında mıdır? Ancak bu durumda şu sorunun sorulması kaçınılmaz hale geliyor: “*İdeal bir varlık ile gerçek bir varlık arasındaki ilişkinin nesnel olarak ortaya konulması ontolojik olarak anlaşılması nasıl mümkündür?*” Bunun yanı sıra ontolojik olarak ideal olan ile gerçek olan arasında belirlenmiş bir ayırım yoktur. Bütün bunlar dikkate alındığında hakikatin salt epistemolojik bir problem olmadığı daha açık anlaşılmaktadır. Bu nedenle hakikat öncelikle kendini ontolojik ve varoluş içinde faş etmektedir denilmesi gerekir (Heidegger, 1996: 200-203).

Heidegger, hakikat tartışmasında açılma, kendini ortaya koyma veya görünümü gelme şeklindeki hakikatin kendini faş etme süreçlerinin tümünün dünya üzerinde olacağını ifade ederek, bu sürecin Dasein’in buradallığına tabi olduğunu belirtir. Varlığın *kendiyle* ve *kendinde* açılımı ise Dasein’in hakikat bağına bize göstermektedir.

Dasein özsel olarak varlığın açığa çıkmasındadır ve kendini açığa çıkarma olarak açığa çıkmalar ve faş olma özsel olarak “doğru”dur. Dasein “hakikattedir.” Bu ifade ontolojik bir anlama sahiptir. Bu ifade Dasein’in her zaman ontik olarak kendini “tüm hakikatlere” sunduğu anlamına gelmez; fakat onun kendi kendisinin varlığı için kendisini varoluşsal olarak oluşturması böyle bir açığa çıkmadır (Heidegger, 1996: 203).

Bu eksen de değerlendirildiğinde Heidegger açısından “Dasein hakikattedir” şu anlamlara gelmektedir: 1) *Genel olarak açığa çıkma* özsel olarak Dasein’in varlığını oluşturur. Varlığın bütünsel yapısının kavranışı ancak kaygıyla gerçekleşir. O halde varlığın kendini ortaya koyması kaygıda olanaklı olacak olandır. 2)

Fırlatılmışlık Dasein'in varlığını oluşturan bir özellik olarak onun Varlığın faş olmasının bir tarafıdır. 3) Dasein'in *tasarı* olması onun varlığına ait bir özelliktir ve bu onun potansiyel-olarak-varlık şeklinde görünür olup kendini faş etmesini gerektirmektedir. 4) *Düşüş* (verfällt) Dasein'in varlığını oluşturan bir özelliktir ve onun dünyada kaybolmasını ifade eder. Bu durum Dasein'in hakikat olmayana yöneliminin bir sonucudur (Heidegger, 1996: 204).

Varoluşsal ve ontolojik olarak hakikat fenomeninin yorumu bize şunu göstermektedir: 1) Hakikatin ilk ve en öncelikli anlamı, Dasein'in dünya içre varlıklarının faş olmasının bir parçası olarak açığa çıkmasıdır. 2) Dasein hem hakikatte hem de hakikat olmayan da eş öncelikli olarak bulunur (Heidegger, 1996: 205).

Heidegger açısından hakikatin anlamı ancak ve ancak Dasein aracılığıyla ve onun üzerinden anlaşılabilir. Çünkü hakikat her durumda Varlıkta kapsanıyor olmak zorundadır. O halde hakikatin açığa çıkması ve kendini faş etmesi bir varlık olarak yalnızca Daseinde ve onun üzerinden olanaklıdır. Bu aynı şekilde Dasein'in kendini ortaya koyması ve gerçekleştirilmesi adına da geçerlidir. “*Bugün hala temelden ve açık bir şekilde üstesinden gelinememiş olan Dasein'in varlığının anlaşılmasının olanağı öncelikle hakikat fenomeninde bulunmaktadır*” (Heidegger, 1996: 207). O halde hakikat ve Dasein arasında çok temel bir ilişki vardır. Bu ilişki bir anlamda Dasein'in tamamlanmamış olmasıyla da ilgilidir. Yani Varlığın kendini ortaya koyma sürecinin sürekliliği gibi Dasein de hakikatte veya hakikat aracılığıyla kendini ortaya koymaktadır.

Hakikat bu yolla ontoloji ve epistemoloji arasındaki bir tür kesişim noktasına dönüşmektedir. Dolayısıyla, “*Dasein'a uygun/(bağlı) varlığın özsel biçimi doğrultusunda bütün hakikat Dasein'in varlığıyla ilgilidir.*” Bu durumda karşımıza çıkacak olan hakikatin öznelliği ile “Bu durumda hakikat öznel midir?” şeklinde bir soruya da Heidegger şöyle yaklaşmaktadır. “Eğer “öznel” ile kast edilen “öznenin keyfilğine kalan” ise kesinlikle hayır” (Heidegger, 1996: 208). Çünkü Heidegger'e göre hakikat sadece,

Dasein'in varlığının bir biçimi olarak, Dasein'in keyfiligini aşabilecek bir şekilde kendini faş etmektedir. Hakikatin “evrensel geçerliliği” de aslında yalnızca Dasein'la faş olabilir ve kendinde özgü olabilir. Sadece böylelikle olur, zira her olası yargı için bağlayıcı olan, bu varlıktır. Yani, her olasılık halinin belirtebilecekleri için böyledir. Eğer doğru anlaşılırsa hakikat, sadece “özne”deki ontik olanak dolayısıyla en az düzeyde de tehlikeye girmemiş ve “özne”nin varlığıyla duruyor veya kayboluyor olmaz mı? (Heidegger, 1996: 208-9)

Heidegger açısından böylesi bir öznellik sorgulamasında farkında olunması gereken şey “Biz”im varlık olarak hakikati “Biz”im varlık olarak “hakikatte” olan varlık olan Dasein'in varlığının bir türü olarak varolduğumuz gerçekliğidir. Bunu şöyle açıklamalı, hakikat yukarıda veya dışarda olan bir şey değildir. O halde “Biz hakikati Dasein'in açığa çıkması şeklinde, *olmak zorunda olan* olarak varsaymalıyız. Tıpkı Dasein'in kendisini her zaman özgü Dasein ve benim kendim olarak kabul etmem gibi. Bu Dasein'in dünyaya fırlatılmışlığının özsel olan tarafıdır” (Heidegger, 1996: 209-210).

Heidegger felsefesinde hakikat ve Varlık arasındaki ilişki dolayısıyla da hakikat ve Dasein arasındaki ilişki, *Varlık ve Zaman*'dan sonraki dönemlerde oldukça önemli bir yere sahiptir. *Hakikatin Özü Üzerine*'de Heidegger *Varlık ve Zaman*'da olduğu gibi yine hakikatin klasik felsefede anlaşıldığı şekliyle yargıda olmadığını altını çizdikten sonra hakikat ve özgürlük arasında özsel bir ilişki olduğunu belirtir. Ancak özgürlük Heidegger açısından burada özel bir anlama sahiptir. Özgürlük yapıp yapamayacaklarımızla ilişkili olmaktan öte, varlığın kendini açığa çıkarması olarak yorumlanmaktadır. Açığa çıkma ise var-oluşa dayanmaktadır ki bu da görünen sahadaki açık olanla mümkündür. Yani “*Da*” ile ifade edilen orada olmanın ifade ettiği şeyi (Heidegger, 1977b: 128). Özgürlük Heidegger açısından burada insanın elde ettiği, sahip olduğu bir sıfat değil bir var-oluştur. Ona göre, “özü itibariyle özgürlük sadece varlıkla ilişkisini belirginleştirerek ilk olarak tüm tarih içinde insanlığı temin eder. [Çünkü] sadece

insanın var-oluşu tarihseldir. “Doğa”nın bir tarihi yoktur” (Heidegger, 1977b: 129). Hakikatte açığa çıkmak üzere daha önceden de görüldüğü üzere Dasein dolayımından bir tarihselliği gerektirdiğine göre hakikat ve özgürlük arasındaki ilişki daha belirginleşmektedir. “Hakikat özgürlüğün özüdür” (Heidegger, 1977b: 129).

Bu eksen de değerlendirildiğinde hakikatin özü de kendini özgürlük üzerinden faş etmektedir. Bu varoluş şeklinde olan olarak varlığın kendini açmasıdır. Varlığın bir bütün olarak kendini açmasına bağlı bir şekilde özgürlük, bir bütün olarak Varlığın bütün unsurlarında ahenkli(uyan) bir şekilde mevcut olmaktadır. Bu unsurlar genelde “ruh” ve “beden” olarak yanlış yorumlanmaktadır. Varlığın ahengi bu haliyle “yalnızca insanın deneyimlediği” bir şeydir, bu da Varlığın insanın duyu ve deneyimlerinde özgürleşim olarak kendisini ortaya koyduğunu göstermektedir. “Varlığa-gelmek, aynı zamanda doğal olarak kendini göstermektir. Dasein’ın özgür var-oluşunda varlığın bir şekilde kendini göstermesi bütün olarak varlığa geçer. Burada orası kendini gösterir” (Heidegger, 1977b: 130-132). Tam da bu temel üzerinde felsefe hakikatin bilimidir. Dolayısıyla felsefe, insanın tarih zemininde bilim yapması ve bu yolla varoluşsal olarak özgürlüğe ulaşmasıdır. Hakikat kendini Dasein dolayımından hakikat aracılığıyla ortaya koyarken insanın özgürleşmesini de beraberinde getirmektedir (Heidegger, 1977b: 137-138). Bu yorumlama Dasein’ın Varlıkla bağımlı olarak ortaya koyduğu kadar hakikatle de bağımlı, dolayısıyla da elbette felsefeyle bağımlı olarak ortaya koymaktadır.

Heidegger’in geç dönem felsefesinde oldukça önemli bir metin olan *Felsefeye Katkılar*’da da hakikat ve Dasein arasındaki ilişki özel bir yere sahiptir. Burada Heidegger şöyle bir çözümlemeyle bu bağı daha net bir şekilde ortaya koymaktadır:

ἀλήθεια’(aletheia)dan Dasein’e

1. doğruluktan açıklığa eleştirel bir geri dönüş
2. Açıklık, ἀλήθειανın birinci özsel boyutudur, sonrası da buna uygun olarak hala belirsizliğini korumaktadır.

3. Bu özsel boyut kendini açıklığının “mekan”(uzay-zaman)ında: varlıkların “arasında” görünerek ortaya koyar.
4. Bu nedenle hakikat, onların φύσις (*physis*), ιδέα (*idea*) veya *perceptum* olup olmadığına veyahut düşünülen olarak bilinen nesne olduklarına bakılmaksızın yorumlama şekli itibariyle *açıkça tüm varlıklardan bağımsızdır*.
5. Hakikat: şu durumda onun özsel olarak kendi olmaklıklarına yönelik sorudan daha fazlasıdır; bu daha sonra sadece özün dışında kalan ve *varlığın*⁵⁴ dışarı çıkmasıyla belirlenebilir.
6. Kökensel olarak öz, bununla birlikte, kendini-göstermenin aydınlanmasıdır. Yani, hakikat varlığın kökenindeki hakikattir.
7. Bu *aydınlanma* özsel olarak ahenkte meydana gelmektedir, yaratıcı derinleşme: yani, hakikat Dasein olarak ve “orada” yerleşik olarak “*var*”dır.
8. Da-sein insan varlığının zemini.
9. Bu yüzden yeni bir soru soruyoruz: İnsan varlığı nedir? (Heidegger, 2012: 261).

Heidegger’in Varlık ve hakikat arasında Dasein aracılığıyla kurduğu bu derin bağlantı ve ilişki, onun Varlık ve bilgi arasında kurduğu özsel bir ilişkilendirme biçimidir de aynı zamanda. Bu bağlantı aracılığıyla, örneğine sadece Sokrates ve Platon felsefelerinde rastladığımız varlık ve bilgi arasında tamamlayıcı bir bütünlük bulunduğunu belirtiyor. Bu ilişki şekli Aristoteles felsefesinde Platoncu etkilerle süreklilik gösterirken önemli bir belirsizlik taşımaktaydı ve Descartes bu bağlantıyı çok ciddi ölçüde ortadan kaldıran bir felsefe geliştirmişti. Descartes’in öznenin otonomluğunu inşa etmek üzere oluşturduğu töz düalizmi, bir yandan ben ve dış dünya; dolayısıyla da bilgi ve varlık arasındaki bağı da ortadan kaldırmaktaydı. Heidegger’in hakikat kavramına dair yaptığı yorumlama tam da Descartes felsefesiyle başlayan töz dualizminin en açık eleştirilerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Heidegger’in bu analizinde ilginç bir şekilde Hegelci etkiler olduğunu

⁵⁴ Heideggerin *das Sein*’den daha otantik bir anlam yükleyerek kullandığı *das Seyn* kavramı İngilizceye *being* olarak aktarılmaktadır. Türkçe de böylesi bir otantik varlık şeklinde anlam gönderimi olan bir başka ifade bulunmadığından bu metinde İngilizceye aktarımdaki gibi yalnızca bir tür harf yumuşamasına başvuruldu.

ve bunun bazı yönleriyle Hegelci bir felsefe olduğunu da söylemek olanaklı gibi görünmektedir. Tıpkı Hegel felsefesinde *geist*'in kendini gerçekleştirmesi gibi Heidegger'de de Varlık kendini gerçekleştiren bir fenomendir. “Hakikat, Varlığın kendini faş etmesidir” ifadesi bir anlamda Hegelci bir anlam taşımaktadır. Ancak Hegel felsefesinin özneye atfettiği pasif pozisyona karşın, Heidegger özneyi merkezi bir yere yerleştirir. Elbette Heidegger burada öznenin belirleyici ve yön tayin edici olduğunu savunmamaktadır. Öznenin belirleyici olamaması ise Dasein'in, klasik özne olmamasıyla ilgilidir. Dasein Varlığın bir yönü olarak yani sadece varlıklar arasında orada bulunan varlık olmaklığıyla öznedir. Bu da onun Varlıkla bağından kaynaklanmaktadır ve bunun daha iyi anlaşılması ise Heidegger'in zaman analiziyle olanaklıdır.

Bütün Heidegger felsefesinde en çok öne çıkan sorunların başında zaman kavramı gelmektedir. Varlık ve zaman arasındaki ilişki erken dönemden itibaren özenle ele aldığı bir konu olup uzun süre Heidegger'i meşgul etmiş bir sorundur. Heidegger açısından zaman hiç bir şekilde Varlıktan bağımsız anlaşılabilir bir şey değildir.

Heidegger'in 1925 yılında Marburg'ta verdiği dersler *Zaman Kavramının Tarihi* başlığını taşımaktadır. Ancak elbette bu dersler zaman kavramının tarihsel analizinden öte *Varlık ve Zaman*'ın bir tür erken versiyonudur. Heidegger bu derslerde Dasein'in zaman içinde olan varlık olarak nasıl ele alınabileceğini ortaya koymaya çalışır. Daha sonra *Varlık ve Zaman*'da da ileri sürdüğü üzere, Dasein'in kendisini ortaya koyduğu yer olarak gündelik hayatı analiz eder. Heidegger'e göre Dasein'in kendisi olmaklığı kendi zamansallığındadır. Onun varlığını somut dış dünya varlığından ayıran şey “olmak”tır (Heidegger, 1992: 152-153).

Ben kendimi “her bir an(ım)da” ‘ol-an’ şeklinde tanımlarım. Varlığın her modu onun bilgisini ifade edip etmediğime bakılmaksızın veya benim kendi varlığımın (veyahut herhangi birinin)farkında olup olmadığımı bakılmaksızın, özsel olarak *benim her bir an-ım da –o ol-an–* olmasındadır. Bu nedenle Dasein'in varlığının temel özelliği ilk olarak

en uygun haliyle şu şekilde belirlenmiş olmaktadır: *kendi-zaman-ın-da-olan bir şey* (Heidegger, 1992: 153).

Heidegger *Fenomenolojinin Temel Problemleri*'nde ise zamanı ele aldığı bölüme çok ilginç bir şekilde "Ontolojik Farkın Problemi" başlığını vermektedir. Zaman, Heidegger açısından burada ontolojik açıdan farklılaşmanın temelinde kabul edilmektedir. Varlığı, varlıklardan ayırt eden ve onu varlık olarak ele alarak anlamamızı olanaklı kılacak olan şey zamandır. Zaman, tüm ayırımları bizim açımızdan olanaklı kılan olduğuna göre bir anlamda ben ve öteki arasındaki ayrımın, dolayısıyla öznenin nesnesinden farkının da temelinde bulunmaktadır. Heidegger'in bunun nasıl temellendirdiğini anlamak üzere onun zaman ve zamansallık analizine bakmak gerekiyor.

Heidegger, Aristoteles'in zaman analizinden hareket eder. Aristoteles zamanı hareketle özdeşleştirir ve zamanın hareketin ölçüsü olarak kabul etmektedir. Bu tanıma göre herşey zaman içindedir ve zaman ise "önce ve sonraya göre harekettir." Zaman bu tanımlamada hareket aracılığıyla ölçülür ve bir sürekliliğe dayanmaktadır. "zamanın bütünlüğü çokluktaki şimdiki anların sürekliliğidir." Burada Heidegger açısından dikkat çekici olan şey önce ve sonra durumuna nispeten şimdinin pozisyonudur. Bizim zamana dair bilincimiz çok büyük ölçüde şimdiye dayanmaktadır. Tüm önce ve sonra birimleri şimdiye nispeten konumlandırılabilir ve bunun üzerinden anlaşılabilir. Hareket ve zaman arasındaki bağa dikkat ettiğimizde de sürekli olarak Aristoteles'in zamanı hareketle ilişkili kabul ettiğini görmekteyiz ancak yine de o, zaman harekettir sonucunu çıkarmaz. Bu durumda hareketin de ilk belirgin özelliği zaman içinde olmaktır. Hareket, bir boyut değişimi, dolayısıyla kendini ortaya koyma, açmayı ifade etmektedir ve hareket burada ontik olan olarak değil ontolojik olan olarak anlaşılmalıdır. O halde zaman, varlığın kendini ortaya koyma hali olarak anlaşılmalıdır (Heidegger, 1988: 234-246).

Heidegger'in Aristoteles'in zaman analizinde çok dikkat çeken bir nokta, şimdinin özdeşliğine dair çözümlemesidir. Zaman dilimindeki tüm şimdiler özü

itibariyle aynıdır ancak bununla birlikte biz bunların her birinin bir diğerinden farklı olduğunu biliyoruz. Bu durumda şimdi aynı zamanda bir başka şimdidir. Bir başka ifadeyle şimdi, her zaman aynı olması nispetince aynı olmayandır da. Bu zamanın süreklilik özelliğinin bir yansımasıdır ve onun hesaplanabilirliğin sonucudur. Zamana dair ardardalık niteliği her bir hareket anını dolayısıyla da şimdiyi saymaktayken bir sonrakini, şimdi kadar başka bir şimdiyi de olanaklı kılmaktadır. Bu zamanın geçişli niteliğidir ve dolayısıyla şimdi bir sınırlama değildir bu sınırlanamamış hali varlığın akışını da göstermektedir. Aristoteles zamanın bu akış niteliğinden hareketle “zamanın bir sonu var mıdır?” sorusuna ise “hareket olduğu sürece zaman da vardır” cevabını vermektedir. Bu soruya Heidegger felsefesinden verilecek olan cevap ise elbette “Dasein var olduğu müddetçe” şeklinde olacaktır. Zira Aristoteles felsefesinde de zamanın bilinirliğinin ölçüsü ve zamanın farkında olmak tamamen ruha ait bir özelliktir. Dolayısıyla ruhun olmaması durumunda zaman da yoktur o halde aynı şekilde bunu Dasein için de söylemek mümkündür. Dasein yoksa zaman da yoktur (Heidegger, 1988: 254).

Heidegger Dasein’in varlıkla bağında zamanın merkezi olduğunu ifade eder. “Şunu görmeliyiz ki aslında *zaman fenomeni* kökensel anlamıyla *dünya kavramıyla ve böylelikle de Dasein’in kendisiyle yapısal olarak bağlantı halindedir*” (Heidegger, 1988: 255). Bu ilişki Heidegger açısından klasik özne algısının dünyayla ve dolayısıyla kurduğu bir bağlantı şekli değildir. Aristoteles ruh olmaksızın, zamanın olmadığını ifade ederken aynı zamanda onun bütün nesnelere daha nesnel olduğunu ve aynı şekilde de sadece özneye bağlı olarak var olduğunu belirtmektedir. Bu durumda zaman nasıl var olmaktadır? Sorusu akla gelmektedir. Heidegger buna dair olarak genellikle “özne” ve “nesne” kavramlarının çoğunlukla ontolojik olarak tanımlanmadan kullanılmakta olduğunu ve dolayısıyla da yanlış bir şekilde kullanılmakta olduğunu ifade etmektedir. Burada sonsuz bir diyalektik ilişki olduğunu ve bunun Dasein’in nasıl bir varlık olduğunun anlaşılmasına bağlı olarak ancak anlaşılabilirliğini ifade eder. Tam da bu nedenle zaman ve Dasein arasındaki bağlantı dünya dolayımıyla yapısaldır (Heidegger, 1988: 256).

Aristoteles'in zaman çözümlemesinden ortaya çıkan sonuç tüm varlıkların zaman içerisinde olduğudur. Buna göre varlığın sadece zaman aracılığıyla hesaplanabilmesi⁵⁵ onun zamansal karakterini bize göstermektedir. Klasik kullanımıyla zaman kavramı da açıkça bize varlığın zamansallığını göstermektedir. Saati kullandığımda sadece bir hesaplama işlemi yapmaktan öteye giderek bir varlığın modu ve durumuyla da bağlantılı bir kullanıma gitmekteyim. “Derse kaç dakika var?” veya “Dersin bitmesine kaç dakika var?” diye sorduğumda söz gelimi dersin başlangıcını veya bitişini ve elbete dolayısıyla da var olma durumundan söz ediyorum. Burada tam olarak bir tür varlığı hesaplama edimini uygulamaktayım. Şimdilik açısından da bu geçerlidir. Şimdi yalın bir anlama sahip bir ifade değildir. Saate bakıp, “şimdi” dediğimde, bir şey için uygun zamandan söz etmekteyim ve bu bir şeye varlık olarak olumlu veya olumsuzlayıcı bir yönelimi ifade etmektedir. Aynı zamanda şimdi yalnızca bir nesne hakkında konuşma ve onun ifade edilmesi de değildir. “Şimdi,” bir varlık halinin dile getirilmesi oluyor, dolayısıyla bu, Dasein'in de ifade edilışıdır. Şimdi dediğimde varlığın bir geçiş durumundan söz etmekteyim ve bir hareket durumundayımdır. Tam da bu nedenle zamansallık benim varlığı anlama ufku belirlemektedir (Heidegger, 1988: 256-260).

Dasein'in zamansallığı onun şimdi *olma-halinde-liğini* belirlediği kadar onun geleceğini de aynı şekilde eşzamanlı olarak belirlemektedir. Bu nedenle onun zaman içindeki varlığı *kendine doğru olan*dır. Dasein *kendisine doğru yönelen* bir var olma halindedir. Bunu kendisini gerçekleştirme umut etmek veya en yalın haliyle insanın kendine dair pek çok beklentiyi gelecekte beklemesi şeklinde anlamak mümkün görünüyor. Zira Heidegger Dasein'in kökensel bir anlamının da *istikbalde* olduğunu ifade etmektedir. Bu haliyle Dasein'in varoluşunda zaman birimlerinin tümünü birarada görmek mümkündür. Geçmiş, gelecek ve şimdi bütünlük olarak zaman fenomenini ve zamansallığı ifade etmektedir. Heidegger bu noktada zamansallığın da gelecek, geçmiş (*olmuş-bulunmak-lık*) ve şimdinin eldeki bütünselliğinde zamana tabi olduğunu ifade etmektedir ki bu Dasein'in sonluluğudur (Heidegger, 1988: 265-266).

⁵⁵ Burada Aristoteles varlıkların ömründen söz etmektedir ancak Türkçede bu anlamı verecek uygun bir fiil bulunmadığından hesaplama fiilini kullanabiliyoruz.

Geleceğin özü [bir şeyin] *kendine-doğru-yönelmesinde*; geçmişin ki ise [olmuş-bulunmak-lık] *geriye-doğru* olanda; ve şimdikin ki ise *kendindelik, kendi halinde yaşamak*, yani, kendiyle olmaklıkta bulunur. – *e yönelmenin*, [geçmiş]–*e doğrunun* ve *halindenin* karakterleri zamansallığın temel yapısını ortaya çıkarmaktadır. –*e yönelme*, [geçmiş]–*e doğru* ve halinde olarak belirlenmiş şekliyle zamansallık *kendinden dışı doğrudur*. Zamanın içinde böylelikle gelecek, geçmiş ve şimdi bir arada taşınmaktadır” (Heidegger, 1988: 266-267).

Kendinden dışı doğru olmak, geleceğe yönelmek olarak Dasein’in zamansallığının temel yönlerinden bir tanesidir. Bu, Aristoteles felsefesindeki zamanın *ekstatic* özelliğidir. *Ekstatic* bir hareket olmakla birlikte aynı zamanda geçmiş ve şimdiyi *ecstaselar* olarak içinde taşıyarak zaman içinde ileriye doğru atılmayı da ifade etmektedir. Bu, zamanın ilerleme hali geri çevrilemez bir şimdiler sürecidir. Dasein yönelimselliği de zaman içinde gerçekleşen böylesi bir şekilde geçmişe tamamıyla bağlı olan *olma-halinde-lik*tir. Dolayısıyla Dasein her zaman kendi potansiyeliyle kendine-doğru-yönelim halindedir. Yönelim fenomeni buna göre bir tür *ekstatic-horizontal* zamansallığı ifade etmektedir. “Dasein yönlimseldir çünkü sadece özsel olarak zamansallık tarafından belirlenmektedir. Dasein’in özsel belirlenimi onun doğası gereği onun *ekstatic-horizontal* özelliğiyle alakalıdır” (Heidegger, 1988: 268).

Dasein’in bu yönelimsel varolma şekli onun bir-başkası-ile-varlık olarak, dünya-için(-)de-varlık olmasıyla ilişkili olup onun kendisini zamansallıkta ortaya koyma şeklidir. Bu nedenle dünya –içinde zamansal olarak toplumsal bir varlık olması bir anlamda bir başkasının da aynı zamansallığa ait olmasıyla ilişkilidir. Zamanın bu haliyle salt Dasein’in bireysel varlık deneyimi olmadığı, *dünyanın karakteri* olduğu da görülmektedir (Heidegger, 1988: 270-271).

Dasein kendi varlığının yönelimsel hali ve kendisini ortaya koyma süreci kendisinde varolagelen, kendi varlık durumunun bir parçasıdır. Bu tam olarak klasik

felsefe tarihinde ego, özne, *a res, substantia*, ve öznellik olarak ifade edilen şeydir (Heidegger, 1988: 272). Dasein burada varlık olarak gelişimi zamanla karşılaşması ile doğrudan ilişkili, yani zamansal olduğunu anlamasıyla bağlantılıdır. Çünkü Aristoteles'in zaman harekettir ifadesinin de bize gösterdiği gibi burada birşey hareket halindedir. Bu Dasein'in zamanla karşılaşma deneyimi olan şeydir. Dasein, eylemleriyle veya kendini ortaya koyma halleriyle zamansal olduğunu kendinde yorumlayarak zamansal olduğunu anlamaktadır. Aristoteles'in *aporia* terimi de Heidegger'e göre böylesi bir şekilde zaman içinde varlığı ifade etmektedir. Zira şimdi de var olan varlık, her bir anda varolagelenin de bir ortaya konulmasıdır. Dolayısıyla özne zamansal olarak şimdiki varolma durumunda kendi sürekliliğini de devam ettirmektedir (Heidegger, 1988: 270-272).

Zamansallık, Dasein'in varlığının oluşumunun olabilirliğinin koşuludur. Bununla birlikte bu olma durumu bu haliyle varlığın anlaşılmasına, yani Dasein için, varlık olarak, Dasein olmayanlara ve varlık olarak bulunanlara bağlıdır. Buna göre zamansallık aynı zamanda varlığının Dasein'in varlığına bağlı olarak varlığın oluşumunun[var olmasının] olabilirliğinin koşulu da olmak durumundadır (Heidegger, 1988: 270-274).

Dasein ilk olarak sadece bir-başkası-ile-varlık değildir, başkası-ile dünya-için(-)de-varlıktır. Daha iyi bir ifadeyle Heidegger, bunu birlikte-dünya-için-varlık'la ifade etmektedir. O halde Heidegger açısından oldukça açık olan bir nokta özne olarak Dasein'in tekil ve soyutlanmış olarak değerlendirilemeyeceğidir.

Nesnenin, Dasein'in dünya-için(-)de-varlık olarak oluşumu görülmeksizin, soyutlanmış bir ego-öznenin karşısında konulması yanlıştır, bunun yanı sıra bu sorunun, soyutlanmış bir ben olarak solipsizm sorununun aşılması amacıyla Ben-sen ilişkisindeki birinci veya ikinci tekil şahıs solipsizmi şeklinde kabul edilerek ilkesel veya süreçsel olarak görülmesi de aynı şekilde yanlıştır. Dasein ve Dasein arasındaki

bir ilişki olarak bunun olmasının olanağı sadece dünya-için(-)de-varlık temelinde mümkündür (Heidegger, 1988: 278).

Dünya-için(-)de-varlık, Heidegger açısından soyutlanmış bir özne-ego olmadığı kadar, düalizm temelinde de anlaşılabilir. Heidegger açısından öznenin böylesi bir algıyla anlaşılması Batı felsefe tarihinin varlığı anlamayışının bir uzantısıdır. Ve varlığın anlaşılması Dasein'in ancak varoluşunun anlaşılmasıyla olanaklı olabilecek bir şeydir. "Varoluşsal olarak anlamayla gerçek dünya-için(-)de-varlık görünür ve şeffaflık kazanır. ... *Burada varolan kendini ortaya koymanın bir tasarımı olarak anlaşılmasıdır*, sadece varlıkların varlık olarak anlaşılması değildir, varlığın kendisinden dolayı, *aslında bir tasarım haliyle anlaşılmasıdır*" (Heidegger, 1988: 280). Dasein'in varlık aracılığıyla, varlığında Dasein aracılığıyla anlaşılması için Heidegger bunun bir tür tasarım olduğunu altını çizer. Varlık, bizim gördüğümüz haliyle düz ve tek boyutlu bir şey değildir. Çok katmanlı ve aldatıcı bir görünüme sahiptir. Dasein'in bunu anlamaya yönelik ilk hareket noktası ise kendisinin varoluşsal deneyimidir. Varoluşsal deneyimi, onun varlığı anlama sürecidir. Bu kendini tekrar eden bir süreç değil bir tür *progressus infinitum*dur. Varlığı anlama, varlıkla ilişkili olma deneyimi kendini gerçekleştirme, ortaya koyma halidir ve varlığın anlaşılması onun kendini ortaya koyma durumudur (Heidegger, 1988: 280).

Heidegger çok açık bir şekilde bilinç ve varlık arasında bir köprü veya bir iletişim şeklinden ziyade bütünlük olduğunu düşünür. Varlığın kendini ortaya koyması onun açısından bir tür varoluşsal deneyimdir ve belki de klasik felsefi terminolojinin ifadesiyle bilgidir. Bu Heidegger felsefesinde çokça karşımıza çıkan bir epistemoloji ve ontoloji bütünlüğünü sergilemektedir. Başka bir ifadeyle Heidegger, varlığın anlamak ile varlığın Varlık olarak kendini ortaya koymasının aynı şey olduğunu düşünmektedir. Bu, Varlığın hakikat formuyla ortaya çıkışı olmakla birlikte Hegelci diyalektik bir açılım değildir. Zira Hegel, Heidegger'in eleştirdiği haliyle en basite indirgenerek kutupları olan ve düalizm çatışmasına dayanan bir süreçsel ilerlemeden söz etmektedir. Oysa Heidegger felsefesinde tez ve antitez türünde bir kutuplaşma yoktur. Tam da buna uygun olarak, Ben-sen

üzerinden bir özne algısına da yer vermez Heidegger. Dasein'ın epistemolojik tüm deneyimi bu nedenle zamansallık içinde ve dünya içinde gerçekleşmektedir. “Eğer, Dasein kendinde Varlığın anlaşılması için limansa, ve eğer zamansallık Dasein'ın kendisini ontolojik olarak oluşturmasını mümkün kılıyorsa o zaman *zamansallık, varlığın anlaşılmasının olanak hali* ve bunun sonucu olarak da varlığın zaman içindeki izdüşümü olmak zorundadır” (Heidegger, 1988: 280). Bu durumda, Dasein ve Varlık arasındaki derin bağlantı zamansallık üzerinden görünüm kazanmaktadır.

Görünüm kazanmayı açıklamak üzere Heidegger, Platon'un Devlet'in altıncı kitabındaki varlığın türleri ayırımına ve bununla ilgili açıklamasına başvurur. Platon, burada varlığı *horaton*(görülebilir alan) ve *noeton*(akledilebilir alan) şeklinde ikiye ayırır ve görülebilir alanın algıyla görünürlük kazandığını, akledilebilir alanın da akıl aracılığıyla anlaşılacağını ifade eder. Fakat gözün görebilmesi sadece kendisine değil üçüncü bir faktör olarak güneşe de bağlıdır (Plato, 1966: 745). “Göz yalnızca ışıktaki görüleyebilir. Bütün görülemeler önceden var olan bir aydınlatmaya ihtiyaç duyar. Göz güneşle ilişkili olmalıdır. Goethe bunu “sonnenhaft”[güneş gibi, güneşin bir türü] diye çevirir. Göz sadece birşeyin ışığında görür” (Heidegger, 1988: 283). Benzeri şekilde duyudan elde edilmeyen her türlü bilgi de bir tür *özel aydınlanma*yla edinilmektedir. Hatta *noeithai* kelimesi kendi içinde ışık anlamına gelen bir ek de bulundurmaktadır. Bu tanımlama ve açıklama biçiminde Heidegger'e göre burada dikkat çeken nokta şudur: Bütün bilinir olma biçimleri, bilincinde olmalar *agathoeides*⁵⁶ tir ve bu da onların İyi (*agathon*) idesi tarafından belirlendiğini göstermektedir (Heidegger, 1988: 283). Heidegger'in bu derin okumasının ortaya koymaya çalıştığı şey, Varlığın bilinirliği ve Varlık olarak var olması arasında kökensel bir bağ olduğudur. Aydınlanma ile var olma aynı kökensel kaynağa yani İyi idesine dayanmaktadır. İyi idesi, kendinde varlığın nasıllığı ve neliğini ifade etmekten öteye varlığın kendinden çıkış gücü ve yüceliğinin kaynağıdır. “Bu nedenle, varlıkların bilgisi (pozitif bilimler) ve Varlığın bilgisi (felsefi bilgi) olarak her türlü aydınlanma, varlığın[varolan şeklinden] ötesinin görülenmesidir. Sadece

⁵⁶ Bu kelime *agathon*(İyi) ve *eidōs*(görünen, kendini ortaya koyma, bilinir kılma) kelimelerinden türemiş bir kelime olsa da temel sözlüklerde bulunan bir kelime değil. Heidegger'in ilgili paragraftaki bir ifadesi kelimenin kendisi tarafından türetilmiş olabileceğini gösteriyor (Heidegger, 1988: 283).

ışıkta olduğumuzda varlıkları tanıyabilir ve Varlığı anlayabiliriz”⁵⁷ (Heidegger, 1988: 284).

Bilgi, olanın *ötesini* görülemedir. Bu çok farklı şekillerde adlandırılabilir, farklı şekillerde olabilir ancak Varlığın anlaşılmasının olanağıdır. Bu nedenle anlamının temel noktası da varlık tasarısının ve haliyle de bu niteliğin kendisine ait olduğu varlık olarak Dasein’in yapısının anlaşılması gerekiyor. “Anlama, Dasein’in temel yapısıdır; Dasein ise zamansallıkta hayat bulur” (Heidegger, 1988: 286). Heidegger bu ifadeye uygun bir şekilde, anlamının zaman boyutu içinde yorumlanması gerektiğini ve böylelikle de anlamının varlık boyutuyla, varoluşsal olarak anlaşılması gerektiğini ve bu yolla da Varlığı anlamaya çalışmamız gerektiğini ifade eder. Elbette ki bu şekliyle anlama varlığın temel belirleyici özelliklerinden biridir. Anlamının zamansal birimler arasındaki sürekliliğini sağlayan özellik ise Heidegger açısından *kararlılık*(anticipatory resolutness)tır. Dasein’in bu özellik aracılığıyla otantik bir varlık olarak zamansallık içinde özel bir pozisyona yerleşmektedir ve böylelikle şimdi ona ait bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle şimdi, Dasein’in otantik bir varlık olarak sürekliliğiyle bir varlık zeminine yerleşmektedir. Kararlılık gibi Dasein’in zamansal oluşunun bir başka özelliği ise, tekrardır. Tekrar, Dasein’in özgün bir özelliği olarak, *-idi ve olmuş* bulunduğu hallerdir. Kararlılık, *geriye-kendine-doğru* olarak tekrarlayıcılığı sıradanlaştırır, yani gündelik hayatın bir parçası haline getirir. Heidegger kendine doğru geriye eylemde veya tekrarlayıcılıkta daha çok refleksif bir düşüncüyü ifade eder ve bunun kararlılıkla birlikte Dasein’in anlama etkinliğini olanaklı kılan asli özellikler olarak varsayar (Heidegger, 1988: 287). Kararlılık halinde dünya-için(-)de-varlık olarak Dasein, dünyayı düşüncesinde bulur ve bu onun başka Daseinlerle birlikte otantik bir varlık olarak başka-biri-ile-birlikte-varlık olarak kendisini tanımlamasını ve bireysel kararlılığını anlaması açısından öncelikli bir öneme sahiptir. Dolayısıyla Dasein’in kendini ben olarak tanımlaması kararlılık niteliğiyle olanaklı olacak bir şeydir. Bu niteliği onun kendini birey olarak ötekenden farklılaşmasını olanaklı kıldığı kadar, başkasının da kendine ait bir benlik sahibi

⁵⁷ Heidegger’in epistemoloji ve ontoloji ayırımına gitmeyen bütünlük algısı, Platoncu idealar teorisiyle pek çok noktada buluşan bir yaklaşımdır. Bunun en açık haliyle anlaşıldığı yer *hakikat* kavramıdır.

olduğunu ve kendi otantiklik özelliğine sahip olduğunu göstermektedir. Zamanın içindeki varlığın farklılaşmasını olanaklı kılan özellik de böylelikle belirmeye başlamış bulunuyor (Heidegger, 1988: 287-288).

Dasein, dünya-için(-)de-varlık olarak özel bir zamansallık haliyle dünyayla içindeki varlıklarla ilişki halindedir. “Dünya-içindeki-varlığın yapısı bütünlüklü ve organize edilmiştir.” Dolayısıyla burada nesnemizi bu yapı üzerinden ve zamansallığıyla anlamamız gerekiyor. O halde dünya-içinde olma fenomenini, dünya fenomeniyle birlikte yorumlamak zorundayız. Heidegger’e göre bu bize zamansallık ve transandant arasındaki ilişkiyi gösteren bir noktadır ve dolayısıyla da dünya-için(-)de-varlık fenomeni, aynı zamanda Dasein’in “kendi ötesine” geçerek kendini sergileme halidir. Dünya-için(-)de-varlığın açısından yapısal bir öneme sahip olan Dünya kavramı Dasein’i ontolojik açıdan oluşturan bir yerdedir de, dolayısıyla dünyanın analiz edilmesi aynı zamanda zamanın anlaşılmasıyla yakından bağlantılıdır (Heidegger, 1988: 294).

Heidegger her çözümlemenin ve Varlığa dair her sorgulamanın zorunlu olarak Dasein’in varlığına dönmesi gerektiğini ve ancak Dasein üzerinden çözümlenebileceğini düşünür. Bu nedenle Dasein’in transandantal bakışında da aynı zamansallık ve *ekstatic* zamansallık belirleyicidir. “Bütün varlıklar varlık olarak insan Dasein’in adınadır.” Varlıkların, ontolojik yapılarının ontolojik kaynaklarının anlaşılabilirliği ancak onların insan Dasein’in amaçları adına yaratılmışlıklarıyla olanaklıdır. Varlığın anlaşılması amacıyla yapılan işlevsel bağlantılar ve açıklamaların tümü ve dolayısıyla da varlığa dair teleolojik açıklama girişimleri de aynı şekilde bu ekseninde yalnız anlam kazanabilmektedir. O halde Dasein’in varlık olarak kendisi için olan olarak anlaşılması ve kabul edilmesi varlığın anlaşılmasının tek yoludur (Heidegger, 1988: 295).

Bu durum Heidegger açısından, “*ontolojik anlamın dünya içindeki kesinliğidir*”. Dasein kendisini şeyler üzerinden ve şeyler aracılığıyla anlamakla birlikte bu onun kendisi-için-varlık olma şeklini değiştirmemektedir. Bir bakıma Heidegger burada kendine dönen bir bakış olduğunu ve Dasein’in dış dünyayı ve

başka varlıkları, ötekini algıladıkça ve anladıkça kendine döndüğünü düşünmektedir. “Dasein, özsel olarak eş-varlıklar olarak başka Daseinlara açıktır. Gerçek Dasein, açıkça veya değil ama -ın-yararına yani bir-diğeri-ile-ola-bilen-varlıktır” (Heidegger, 1988: 296). Bu Heidegger felsefesinin geneline çok uygun olmayan bir başkası ile birlikte varlık veya toplumsal ben gibi görülmekle birlikte Heidegger’in vurgusu burada Dasein’in benliğinin tekil bir varlık sürecinde şekillenmediği üzerinedir. Yani Dasein’in içine doğduğu bir dünya vardır ve bu dünya onun bilincini bir anlamda belirlemede etkindir, ancak onun bilincinin belirlenmesi onun varoluşunun belirlenmesi anlamına gelmemektedir. Bu Dasein’in başka Daseinlerle ilişkisi adına doğru olduğu kadar; dış dünya ile ilişkisi adına da aynı şekilde doğrudur ki geç dönemde teknik üzerine düşünceleri bunu açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁸

Dasein’in ontolojik olarak temel özelliği dünya-için(-)de-varlık olmasıdır. Bununla birlikte Dünya ancak Dasein’in varoluşuna bağlı olarak ele alınabilir. Bu nedenle “Dünyanın anlaşılmasında, onun-için-lik ve onun işlevselliği, -ın-yararına olmak özsel olarak onun *kendini-anlaması* olarak anlaşılmalıdır” (Heidegger, 1988: 296). Bu dünyanın yalnızca Dasein aracılığıyla anlaşılabilceğini ifade etmektedir. Dasein’in varlığının anlaşılması da elbette dünyanın anlaşılmasından çok kopuk düşünülemez. Dolayısıyla bunlar birbirlerine bağlı olan kavramlardır. “Daseini-anlamak olarak dünyayı-anlamak, kendini anlamaktır. Ben kavramı ve dünya tekil varlıklar olarak Daseinda birlikte bulunurlar. Ben kavramı ve dünya, özne ve nesne veya ben ve sen gibi iki ayrı varlık değildirler. Fakat ben kavramı ve dünya, Dasein’in kendisinin dünya-içinde-varlık olarak bütünsel yapısı için belirleyicidir. “Çünkü sadece, “özne” dünya-içinde-varlık olarak ben veya bir diğeri olan sen olabilir. Çünkü sadece, bir benlik olarak ben, başkasının benliği olarak sen olabilirim” (Heidegger, 1988: 296). Heidegger’e göre başkasının benliğini Dasein’in anlamasının tek olanağı dünya-için(-)de-varlık olarak varolmaktır. Burada kısaca “sen”den kasıt benimle birlikte dünyada konaklayan varlık olmaktır. Heidegger’e göre Dasein’in dünya-için(-)de-varlık olarak deneyimi benlik olarak bir başkasıyla birlikte varlık olmaya yakından bağlıdır. Ben-sen deneyimi bu anlamda bir tür koşut

⁵⁸ *Techne* kavramının geçirdiği dönüşüm ve *techne* kavramının öz şeklinden uzaklaşarak bir çerçevelem şeklini alıp teknoloji algısına dönüştüğünü savunan Heidegger, bu sürecin insanın doğaya dair şiirsel yaklaşımdan kopması olduğunu ifade eder (Bkz. Heidegger, 1977c: 287-317).

varoluş şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla Dasein bir yönüyle, varlıktan ben-sen ilişkilenebilmesiyle kendisini inşa etmektedir. Benlik ve dünyanın bir aradalığı yani belirli bir şekilde Dasein'ın yapısal bütünlüğünü oluşturuyor olmak bakımından ise ancak dünya-için(-)de-varlığın birliğiyle anlaşılabilir.

Şimdi şunu soralım, bu *yapının bütünlüğü*, dünya-için(-)de-varlık, nasıl *zamansallıkta temellenmiştir*? Dünya-içinde-varlık, varlığın temel oluşumuna bağlıdır ki bu her durumda bana, her seferinde benim kendi *benliğime* bağlıdır. Benlik ve dünya bir birbirine bağlıdır; onlar Daseini oluşturan bütünlüğe bağlıdır ve eşit kökensel haliyle bunlar “özne”yi belirlerler. Diğer bir ifadeyle, kendi var olduğumuz her durumda varlık, Dasein *transandanttır* (Heidegger, 1988: 298).

Heidegger açısından transandant ifadesi klasik anlamının ötesinde bir anlama sahiptir ve kesinlikle aşkın olan anlamına gelmez. Transandant bir şeyin ötesini ifade etmekte benim bir şeyi aşmamı işaret etmektedir. Dasein dünya içinde olmak halinde kendisini aşan bir varlıktır. Bu, bir anlamda Dasein'ın kendisini dünya içinde olarak kendinden öteye geçip anlamasıdır. “Dasein'ın *benliği onun transandantlığı üzerine inşa edilmiştir* ve bu Dasein'ın bir ilk ego-beni yani diğerini aşan varlık değildir. “Kendine-doğru” ve “kendi-ötesine-doğru” ifadeleri benliği ifade eden kavramlardır” (Heidegger, 1988: 300). Bu Dasein'ın iki yönlü yönelim şeklini ifade etmektedir. Bir yönüyle Dasein'ın içinde olduğu varlık alanını aşmakla birlikte bu tamamıyla dışı doğru da açılmayan, yani varlığın kendi varlığına bağlı olması dolayısıyla da varlığı aşmayan bir bakıştır. Bu onun özne olarak aldığı pozisyonun bir anlamda aradalığını ama bununla birlikte transandantlık özelliğine sahip bir konum olduğunu göstermektedir. “Dasein transandant bir varlıktır. Nesnelere ve şeyler asla transandant değildirler. *Transandantın orjinal anlamdaki doğası kendisini en temelde dünya-için(-)de-varlık yapısında ifade eder*” (Heidegger, 1988: 300). Bu haliyle de Dasein varlığa açılmaktadır. Bu varlık yapısını bir anlamda penceresi olmayan monadlara benzetmek de mümkündür. Dasein bir monad şeklinde düşünülürse bir pencereye ihtiyaç duymaz ancak bununla birlikte kendi dışında olanı görebilmektedir. Fakat Leibniz'in monad kavramında bir tür kapalı olma hali varken

Dasein kapalı bir varlık değildir. Onun varlığın kendinden ötede dolayısıyla da transandanttır. Transandant bu şekliyle, bir özneye ait bir nitelik olarak bir nesneyle ortaya çıkmaz. Bütünsel olarak Dasein “bir-özne-varlık” olarak transandanttır (Heidegger, 1988: 301).

Dasein’in bu transandant özelliği onun zamansallığından ayrı ve bağımsız değil onun zamansal oluşuyla yakından ilgilidir. Heidegger’e göre “*zamanın ekstatik karakteri Dasein’in öteye geçen karakterini ve transandant oluşunu, dünya içinde geçerli olmak üzere, olanaklı kılar*”. Varlığa dair transandental bakış, özelden en orjinal haliyle ekstatic-horizontal olarak zamansallığın özel karakteri olan bütünsellik üzerinde temellenir. Bu durumda öznenin transandental oluşu onun zamansallığı bir bütün olarak kavramasıyla ve zamansallığın farkındalığıyla olanaklı olacaktır. (Heidegger, 1988: 302).

Heidegger, zamansallığın varlığı anlamamızı olanaklı kılan şey olduğunu ifade eder. Zira zaman, varlığın varoluş halinin nasıl bir zeminde temellendiğini anlamamızın tek olanağı durumundadır. Çünkü Dasein’in varlığı onun varoluşundadır. Varoluşsallığı böylelikle onun varlık zemini olmasının ötesinde, onu farklı bir varlık kılan nitelik olarak da karşımıza çıkmaktadır. “*Varlık ve varlıklar arasındaki ayırım, zamansallığın zamansallaşmasında zamansallaşır.*” Zamansallık içerisinde Varlığın varlıklardan ayırılması onun açığa çıkarılması, sorgulanması ve kavramsallaştırılarak kavranır olmasını mümkün kılmaktadır. O halde “Varlık ve varlıklar arasındaki ayırım, açık bir varlık kavramı olmaksızın, *preontolojik* olarak, *Dasein’in varlığında gizil olarak* bulunmaktadır.” Dolayısıyla ontolojik fark Heidegger felsefesi açısından Dasein’in varlığında bulunmaktadır (Heidegger, 1988: 302-319). Ontolojik farkın Daseinde olması Heidegger felsefesi açısından pek çok soruna dair önemli ipuçları içermektedir ki bunların en başında özne kavramı gelmektedir. Her ne kadar Heidegger açısından tekil ve soyut bir varlık olarak öznenin bahsedemiyorsak da Dasein’in kendi varlığını genel anlamdaki Varlıktan kendi varoluşsal zamanı zemininde ayırt ediyor olması onun özne olarak ele alınışını olanaklı kılacak oldukça önemli bir husustur.

Heidegger açısından zamansallık bütün varlığın anlaşılma aracıdır. Kant felsefesinde karşımıza çıkan haliyle zaman ve mekanın duyarlılığın formları olması ile bağlantılı olarak düşünülecek olursa, Heidegger açısından hertürlü varlığın ilk formu zamandır. Bu nedenle ona göre varlığa dair her türlü önerme zamansal önermedir. Zamandan en yalıtık olarak kabul edilen bir önerme olarak *a priori* zamansallığa dayalı olarak bir öncelik üzerinde temellenmiştir. Dolayısıyla onu biz algıdan “önce” kabul ettiğimiz anda bile ona bir zamansallık yüklemek zorundayız. Bu haliyle Varlığın ve zamanın kalıbı dışında varlık bulması olanaklı değildir.

Heidegger, Aristoteles’in zaman tanımını çok merkezi bir konuma yerleştirir. Bir anlamda Aristoteles’in zaman tanımı Heidegger’in varlık tanımıdır. Aristoteles zamanı hareketin ölçüsü olarak alırken çok farklı bir şekilde Heidegger’in ifade ettiğini söylemiş bulunuyordu. Dasein zamanın içinde olan varlıktır, zira zamanın dışında bir varlık hali olanaklı değildir. Bu Aristoteles’in zaman analizinde şimdinin dışında bir şey olmamasına karşılık gelmektedir. Farkında olup olmadığımızı bakmaksızın geçip gitmekte olan bir şimdiler toplamıdır zaman. Bu nedenle zamanın dışına çıkmak olanaklı değildir. Dasein bunun varlığında olan varlıktır. Yaşadığı her an’ın bir ölüme doğru yönelmek olduğunu bilir. Onun bu bilinci onu var olduran şeydir. Elbette hareket salt insanın maruz kaldığı bir değişim ve tükeniş biçimi değildir. Ancak zamanın farkında olmak yani değişimin farkında olmak, yalnızca Dasein’a özgüdür.

Dasein ve zaman arasındaki bağ da çok önemli ölçüde Aristotelesçi bir yaklaşımdır. Aristoteles, zamanı hareketin ölçüsü olarak tanımladıktan sonra zamanın bir ard ardalık ve süreklilik olduğunu, o halde bir tür sayıma tabi olduğunu belirtir ve bu durumda ruha göre zamanın ne anlama geldiğini sorgular. Aristoteles, eğer ruh yoksa zaman da sayılabilir olmaktan çıkar, dolayısıyla var olmak bakımından bir önem arzetmez diyerek ruh olmaksızın zamanın işlevsiz kalacağını ifade eder (Aristotle, 1941: 298). Heidegger tam da bu noktadan hareketle Aristoteles için varlığın eğer ruh varsa var olacağını ifade eder ve bu nedenle de kendisinin “zaman içinde varlık” ifadesiyle bunun oldukça yakın bir içerik taşıdığının altını çizer. “Zaman özneye ait bir özelliktir” ve dolayısıyla zaman

Dasein'in kendi varlığında varlık zeminini bulmaktadır. Heidegger'e göre burada şunu görmekteyiz: "gerçekte kökensel anlamıyla *zaman fenomeni, dünya kavramıyla ilişki içinde ve bu da Dasein'in kendi varlığındadır*" (Heidegger, 1988: 255). Aristoteles'in varlığı şimdilerden hareketle ölçülebilirlik olarak tanımlamasına Heidegger "zaman içinde varlık" demektedir. Heidegger açısından zamansallık olan bu özellik tabi ki öznenin onun farkındalığı, dolayısıyla ölümlüğünün bilincinde olmak anlamına gelmektedir (Heidegger, 1988: 256).

Dasein bu nedenle kaygısıyla otantik olan canlıdır. Onun kaygısız hali salt değişime tabi oluşudur, bu da onun o kılmaktan öte diğer şeyler kadar salt varlık olmasına neden olur. Aristoteles felsefesindeki hareket ve zaman bağının ötesinde hareketin mükemelle doğru yönelimi de Heidegger felsefesinde ilginç bir paralel düşünceyle karşımıza çıkmaktadır. Zira, hareket mükemmel olana yönelmek ise hareket kusurluluktur ve bu nedenle de mükemmel varlık elbette Aristoteles açısından *hareketsiz* olan varlık olarak ilk hareket ettirici Tanrıdır. Heidegger açısından Dasein'in kendini tamamlaması hareketsiz olan duruma ulaşmak, yani ölüme ulaşmaktır. Ancak Heidegger Tanrı kavramını felsefesinden bertaraf ettiğinden Dasein'in kendinde sınırlı bir mükemmelliğe ulaşması gerekmektedir. Bu ise elbette olanaklı olmadığı için Dasein tamamlanmamış olacaktır.

Heidegger felsefesinde özneyi tasvir etmek üzere yeni bir tanım geliştirmek gerekmektedir. Zira Heidegger genel anlamda klasik kavramsallaştırma şekliyle özne kavramına itiraz eden ve onu yıkmaya çalışan bir düşünürdür. Ancak elbette felsefesinin ana kavramlarından biri olan Dasein pek çok şekliyle klasik kavramsallaştırmaya uygun olamamakla birlikte bir özneye tekabül etmektedir. Öznenin bu yeni formunu anlamak Heidegger açısından büyük ölçüde varlık ve zaman ilişkiselliğinde ancak mümkündür. Zaman kavramı Heidegger açısından kesinlikle epistemolojik bir kavram değildir. Bu nedenle zaten insanın anlaşılmasının olanağı onun için bir epistemolojik kavram olmaktan öte bir analizdir. Heidegger için bu analizin en önemli ve zor olan kısımlarından birisi zaman ve zamansallık kavramıdır.

Ontolojik olarak Dasein gerçek alanda, kendini objektif bir şekilde ortaya koyan(konulduğu düşünülen) varlıklardan tamamıyla farklıdır. Onun farklılığı “içeriği”nin bir öz olarak bir özsellikle onda hazır bulunmuyor olmasındadır. Fakat *benliğin-daimiliği* ekseninde düşünüldüğünde ise onu kendi kılan şey kaygıda bulunur (Heidegger, 1996: 280-281). Benlik kavramının zaman içindeki bu varoluş hali ne bir öz de ne de özne olmaklıkta mevcut değildir. Bu zaman içinde kendini ortaya koyma kendini gerçekleştirme sürecidir. Bu nedenle “*Zamansallık, Dasein’in bütün bir otantik varlık olarak varlığında, oluşumsal kararlılık fenomeninde deneyimlenir*” (Heidegger, 1996: 281). Dasein’in böylesi varlık deneyiminin zamansallıkta kendini ortaya koyma süreci onun ölüme doğru olması anlamına gelir. Dasein, “her zaman sadece *ölüme-doğru-varlık* olarak kendini gerçekleştirir” (Heidegger, 1996: 285). Bu haliyle Dasein’in bir ontolojik proje şeklinde anlaşılması gerekir. Ölüm korkusu herhangi bir şekilde Dasein’in kararlılığıyla aşılabilir olmaktan uzaktır. Üzerinde çok metodik olarak düşünülebilecek bir duygu değildir. Burada Dasein’in sadece kendisini hermeneutik olarak algılaması ve anlaması çabasından söz etmek mümkün olabilir. Bu ise genel olarak bir tür kaygı analizi ve Varoluş analitiğinin bir metodu gibi düşünülebilir. Dasein’in burada hermeneutik analitiğinin ben açısından önemi bir başlangıç pozisyonunda bulunmasıdır. Daha iyi bir ifadeyle benliğin anlaşılması ve yorumlanması tamamıyla Dasein’in varlığına bağlıdır. Elbette Heidegger burada benlik ve Dasein arasında bir ayırma gitmekten öte benliğin algılanışının ontolojik açıdan Dasein olmasına bağlı olduğunu vurgulamaktadır (Heidegger, 1996: 288). “Ben kendim olarak her zaman Dasein olarak adlandırdığımdır, varlığın-potansiyeli olarak bu varlığa aittir. Dasein kendisini, yeterince ontolojik bir belirlilik olmasa bile dünya-için(-)de-varlık olarak anlar” (Heidegger, 1996: 282).

Heidegger için benliğin kurucu bütünlüğü ve varlık arasındaki ilişki büyük ölçüde Dasein’in kaygısallığıyla anlaşılabilir. Buna göre Heidegger kaygının bize varoluşsal bir formül verdiğini ifade eder: mevcut haliyle-(bir dünya)içinde-kendi-olana-doğru-varlık olarak bu varlık ile-birlikte-olan-varlıktır. Heidegger’in kaygının bize sunduğunu ifade ettiği formül pek çok farklı şekilde anlaşılabilir. Ancak burada daha çok öne çıkan nokta, varlık olarak Dasein’in

özdeşlikten soyutlanmış olan bir varlık şekline sahip olduğudur. Öyle anlaşılıyor ki Heidegger varlığın kendi mevcudiyetiyle, kendine doğru olma arasında bir ayırma gitmektedir. Elbette onun açısından özdeşlik klasik tanımlamadan bilindiği kadar basit bir kavram değildir. Bu nedenle varlığın mevcut durumu onun kendine özdeş olduğu anlamını değil, kendi olan olduğundan başka bir varlık olduğunu ifade etmektedir.⁵⁹ Öyleyse benliğin bütünsel olarak kavranılması nasıl olanaklıdır veya nasıl anlaşılmalıdır? “‘Ben’ bir yapı olarak tümü bir bütün olarak ‘birlikte tutan’ gibi görünmektedir. Bu şekliyle ‘ben’ ve ‘benlik’ uzun bir süre boyunca ontolojide varlığın destek bulduğu zemin olarak kabul edilmiştir (*substance* ve *subject*)” (Heidegger, 1996: 293). Oysa kendisinde tamam olmaması, hatta başkasında olması onun otantik varlığının bir özelliğidir. Burada ontolojik olarak onun yapısına dair belirsizlik sürekliliğini korumaktadır. Aslında benin varlığının özünü anlamak onun *varoluşuna* bakmakla olanaklıdır. Bu durumda *Ben-olmaklık* ve kişi olarak benlik *varoluşsal* olarak kabul edilmelidir. Bu varoluşsallık dış gerçeklikten çıkarsanabilir veya bununla ilgili bir kategori değildir. Benliğin kaygı ile olan doğrudan ilişkisi, bizim için varoluşsallığını anlamak adına oldukça merkezidir, zira ben kaygıdadır bu “benlik kaygısı” dediğimiz ifadede açığa çıkmaktadır (Heidegger, 1996: 293).

Heidegger’e göre benliğin varoluşsal olarak daha açık kılınması için Dasein’in kendisini-yorumlayışında kendi kendisini *Ben* diye ifade edişine bakmak gerekiyor. Bu ifade her zaman sadece bana gönderimde bulunmaktadır. Dolayısıyla da yüklem değil çok net olarak “özne”yi ifade eder. Daha önceden benliği ele almış olmakla birlikte Kant, kavramı ontolojik açıdan değil, sadece fenomenal ve epistemolojik açıdan değerlendirmiştir. Bu ise “Ben yapıyorum” ifadesi üzerinden değerlendirildiğinde sadece *res cogitansın* bir tür temellendirilmesidir. Dolayısıyla da bu ifade yalnızca “mantıksal özne”dir. Yani Kant “Ben yapıyorum” ifadesiyle “Düşünüyorum”u genellikle fenomenal olarak eş anlamlı şeyler olarak kabul etmektedir. Oysa böylesi bir araya getirme hali Heidegger’e göre doğrudan *hupokeimenon* ifadesine dayanan bir anlayıştır. Böylesi bir özne “kendinde

⁵⁹ Heidegger özdeşlik sorununu *Özdeşlik ve Ayırım* başta olmak üzere pek çok yerde tartışır ve genellikle Parmenides felsefesiyle kendi oluş anlayışını çeşitli şekillerde varlığın bütünlüğünde buluşturmaya çalışır. Benlik ve özne olarak ben söz konusu olduğunda Heidegger, benim mevcut ben olan şeklim ile var-oluşmakta olan benin eşit olmadığını ifade eder. “Kendi varlığımız ontolojik olarak her zaman bize en uzak olandır” (Heidegger, 1996: 287).

bilinç”tir, bir tür temsil; ya da bir temsilin “formu” değildir. Bu şu anlama gelmektedir, ben düşünüyorum ifadesi bir tür temsil değildir (Heidegger, 1996: 292-295).

Heidegger’e göre Dasein ve varlık kavramının buluşma noktasını zamansallıkta bulmak mümkündür. Zaman varlığın açığa çıkması ve kendini hakikat olarak ortaya koyma olanağı iken, zamansallık Dasein açısından benzer bir işleve sahiptir. Zaman Dasein’ın belirleyen bir şey olarak otantik benliğinin anlamını oluşturur. Böylesi bir anlam içeriği, ölüme doğru olmaklıkla yakından ilişkili olduğu için benlik kendini kaygıda bulur. Dolayısıyla Dasein’ın varlığının bütünsel olarak anlamı kaygıda olup zamansallıkta açığa çıkar. Kendi-olana-doğru-varlık olmak bu nedenle gelecektir. Burada –e doğru olmak, kendine doğru yönelmek doğrudan bize zamanın en sıradan haliyle bir anlamını vermektedir. Bu anlam, geçmişte bulunmayı ve yönelineni ifade etmektedir. Yönelinen ise ölümdür ve bu nedenle kaygı ölüme doğru olmaktır (Heidegger, 1996: 299-302). O halde zamansallık kendisini Dasein’ın tarihselliğinde açığa vurmaktadır ve bu nedenle benlik olarak varlığın merkezini oluşturmaktadır. Zaman içinde olmaklık, zamansallık temel anlamını yukarıda ele alındığı haliyle öncelikli anlamını gündelik anlamlarda bulur ve bireyin günlük zaman algısında ortaya koyar (Heidegger, 1996: 302-306).

O halde Heidegger açısından Dasein’i klasik özne tasarımlarından ve algılarından ayıran noktalardan bir tanesi Dasein’ın ontolojik nitelikleri ve konumu gelmektedir. Ancak bu Dasein kavramsallaştırmasının özne tanımlamasından uzak olmasından ziyade onun bir anlamda farklı şekilde yeniden kurulduğunu göstermektedir. Heidegger özellikle *Fenomenolojinin Temel Problemlerinde* ısrarla öznenin ontolojik açıdan nasıl inşa edilmesi gerektiğini tartışır ve bu bağlamda Daseini öznenin ontolojik inşası olarak ortaya koyar. Bu haliyle açık bir ifadeyle Dasein, Heidegger felsefesinde bir tür *ontolojik olarak temellendirilmiş öznedir*. Özneye dair bu yeni girişimin amacı ve önemi nedir?

Heidegger felsefesinin amaçlarına yukarıda çeşitli şekillerde değinilmiş olmakla birlikte bir kaç nokta daha eklemek veya bir kaç hususu yeniden ele almak

gerekiyor. İlk olarak Heidegger felsefesinde çok net olarak Nietzscheci bir etki ciddi şekilde dikkat çekmektedir ve Heidegger felsefesinin bir yönüyle Nietzsche felsefesinin izinden gittiği ileri sürülebilir. Heidegger, özellikle Nietzsche felsefesinin Platonculuğu ve metafizik düşünceyi bir tür ters çevirme teşebbüsü olduğunu ifade eder. Neden Nietzsche, Platon felsefesini ters çevirmeyi amaçlamaktadır? Aslında en yalın ifadeyle bu idealizme karşı bir teşebbüstür. Bu nedenle Nietzsche'nin değerlerin yeniden değerlendirilmesi girişimi yalnızca bir değerler karşıtlığı olmaktan öte, yerleşmiş şekliyle Platoncu ontolojiye bir tür karşı felsefe çabasıdır. Böylesi bir temelde Heidegger, Descartes felsefesini Platon felsefesinin bir devamı olarak değerlendirmektedir ve Descartesçi felsefenin yapısal olarak yıkılmasını Platon felsefesinin tersine çevrilmesi girişiminin bir parçası olarak kabul eder. Bu nedenle Heidegger Descartes'tan sonra felsefenin merkezi sorununun tam olarak özne olduğunu ifade eder: “Öyle görünüyor ki, felsefe en nihayetinde özne sorunuyla başlayıp bitmektedir” (Heidegger, 1988: 155).

Heidegger antropomorfik anlayışın Protagoras'la başladığını ifade eder. “İnsan herşeyin ölçüsüdür” ifadesi Protagoras felsefesinde kişinin merkeziliğini ortaya koymakla birlikte Descartesçi özne merkezilik ile Protagorasçı yaklaşım arasında önemli bazı farklılıklar vardır. Heidegger bu sorunu modern felsefenin başlangıcında öznenin pozisyonunu sorgulayarak ortaya koymaya çalışır.

Modern felsefenin başlangıcında elbette Descartes'ın *cogito ergo sum* (*Düşünüyorum öyleyse varım*) ifadesi vardır. Burada tüm varlığa dair bilinç bir bütün olarak benlik-bilinciyle sarsılmaz bir zemin kabul edilerek özneye bağlanmıştır. Heidegger'e göre bu ifade açık bir şekilde “modern çağın metafiziğinde öznenin oynadığı önemli rolü” ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ortaya çıkan durum, dünya insan zihnindeki imaja bağlı kabul edilmekte ve bu da metafiziğin antropolojinin yerine geçmesine neden olmaktadır (Heidegger, 1991a: 85-86). Tam da burada Protagorasçı felsefe ile Descartesçi yaklaşımın ayrıştığı nokta görülmektedir. Platon'dan önceki Yunan felsefesinde tıpkı Protagoras'ta en iyi ifadesini bulan haliyle insan, varlığın içinde ve merkezindedir. Bu yaklaşım, aslında metafiziksel bir anlayış olmakla birlikte burada insanın sahip olduğu merkezi pozisyon, modern

felsefenin oluşturduğu algıdan oldukça farklıdır. Grekler için insanın merkeziliği varlığın içinde olmak, dolayısıyla da hakikatin kendisini dışa vurmasının merkezinde olmak demektir. Oysa Descartes açısından insanın herşeyin ölçüsü olması ise insanın merkeze yerleşmesi ve tüm varlıkların efendisi olması anlamına gelmektedir (Heidegger, 1991a: 86). Descartes tam da bu nedenle klasik insanın merkeziliği düşüncesini tamamıyla değiştirerek insana yeni ve çok özel bir rol vermektedir. Bu görüş, tüm varlığın tam ortasında olma halidir ve burada Hristiyanlık öğretisinin kurtuluş düşüncesinin yeni bir öğretiye dönüştürüldüğünü görmek mümkündür.⁶⁰ Fakat burada kurtuluş, öte dünyayı yücelten ve sonsuzluk ifade eden bir kurtuluş değildir. Yeni kurtuluş öğretisi olarak değerlendirilebilecek olan bu anlayış, insanın gücünün yaratıcı imkanlarını sorgulayan bir gelişim projesidir (Heidegger, 1991a: 88-89)

Metod soruşturması bu nedenle, insana kesinliklere ulaşma imkanı sağlayacak bir yol arayışıdır. Dolayısıyla metod burada metodolojik bir alet olmakla sınırlı bir işlev üstlenmesinin ötesinde metafizik olarak soruşturma, hakikatı tanımlama noktasında insanın çabasını ifade eden bir konuma yerleştirilmektedir. Bu nedenle bundan sonra felsefenin sorusu basitçe “Varlık nedir?” sorusu değil “İnsan hangi şekilde, kendisi için, kendi ifadeleriyle, ilk olarak sarsılmaz ve birincil hakikate nasıl ulaşabilir?” sorusudur. Descartes bu soruyu ilk olarak açık ve net bir şekilde sorar ve bunun cevabını verir: *Cogito ergo sum*, “*Düşünüyorum öyleyse varım*”. Bu nedenle Descartes’ın temel eserlerinin başlıklarında “metod”un öne çıkması dikkat çekicidir (Heidegger, 1991a: 89).

Descartes’ın *cogito ergo sum* ilkesinde bene öncelik verilmesi tam olarak insan adına yeni bir statüyü ifade eder. Bu yolla Descartes insanı basitçe bir inancı kabul eden kişi olarak kabul etmediği gibi insan için rastgele bir yolu da kabul etmemektedir. Daha iyi bir değerlendirmeye burada insan hakikat ve kesinliğin ölçüsü olarak yalnızca kendisini merkeze oturtmaktadır (Heidegger, 1991a: 90).

⁶⁰ Descartes felsefesindeki Anselmusçu etkiler Heidegger’in bu ifadesiyle farklı bir anlam kazanmaktadır.

Protagorasçı yaklaşımda, “bütün” varlık elbette *ego* ile bağlantılı kabul edilmektedir ve insan varlıklarının Varlığı için ölçü olarak kabul edilmektedir. Fakat bu Yunanların düşünme şekilleriyle bağlantılı olarak insanın doğa içerisindeki durumunu, dolayısıyla algılayan olmasıyla ilgilidir. İnsan bu yaklaşımda bir şekilde varlığın kendini faş ettiği bir algılayan ve duyumsayan pozisyonundadır. Bu haliyle ise Protagoras felsefesinde bir tür dış dünya varlığının nesnellğine karar veren, ona dair kesin yargılara ulaşan bir anlayış görmüyoruz. Bu onun Descartes’la arasında çok net bir ayırımı ve bu haliyle de Descartesçı yaklaşımın niteliğini ortaya koymaktadır. Descartes’ın, Tanrının mutlak bir varlık olarak kesinliğini ve varlığın özünü gösterme çabasını da aynı şekilde Protagorasçı felsefede görmek mümkün değildir (Heidegger, 1991a: 91-95).

Heidegger’e göre Descartes ve Protagoras arasında öne çıkan bu ayırımlar Descartes felsefesinin modern felsefeye getirdiği yenilikle ilgilidir. Descartes’ın başlattığı bu yeni süreçle birlikte modern felsefede Özne belirleyici bir konuma yerleşmiştir. Çünkü Descartes için insan, “ben” olarak metafiziğin belirleyicisi konumuna yerleşmiş bulunmaktadır. Tıpkı öznenin etimolojik anlamında gördüğümüz üzere burada özne bir anlamda temelde bulunan önceleyen anlamına gelmektedir. Ancak bunun sadece insanla sınırlı olmadığını unutmamak gerekiyor. *Hypo-kaimenon* bir yönüyle özü ifade etmektedir ve dolayısıyla her varlığın bir anlamda bir özü yani *subjectum* vardır. Taş, bitki veya hayvanlar birer *subject* olarak kendilerinin önceleyen bir altda yatan varlığa sahiptirler ve bu da onlar açısından *subjectum*dur. Klasik felsefedeki “Varlık nedir?” sorusunun geçirdiği dönüşümü burada daha açık görmek mümkündür. Artık “varlık nedir?” sorusu bir anlamda yerini *subjectum*un neliğine bırakmıştır. Ancak bunun yalın bir dönüşüm olmaması tam da özne olarak insanın merkeze yerleştirilmesiyle alakalıdır. Bu haliyle Heidegger’e göre “Varlık nedir?” sorusunun geçirdiği dönüşüm soruyu farklı bir şekilde karşımıza çıkarmıştır. Soru artık *fundamentum absolutum veritas* (mutlak, sarsılmaz hakikatin zemini)ın neliği sorunudur (Heidegger, 1991a: 96-97).

Descartes ile Protagoras arasındaki en göze çarpan fark tam da burada karşımıza çıkmaktadır. Descartes bu zemini daha önce ifade edildiği haliyle insan üzerinden inşa ederek bir kurtuluş ve özgürleşme sürecine dönüştürmektedir.

Metafiziksel olarak görünen bu yeni özgürlük, gelecekte olabilecek olan, insan tarafından bilinçli bir şekilde belirlenmiş ve onun kendisini gerektiren, ona bağlı çok katmanlı bir şeydir. Modern çağ tarihinin özü, modern özgürlük dediğimiz bu çok katmanlı sürecin durumlarından oluşur. Çünkü böylesi bir özgürlük, insan türünün kendisini tanımlarken ifade ettiği efendilik pozisyonuna işaret etmektedir ve böylesi bir efendi olma hali açık ve kesin bir şekilde gücü gerektirir (Heidegger, 1991a: 98).

Bu haliyle modern insanın tarihi, bağımsız ve özgür olarak kendisini merkezi ve belirleyici bir pozisyona yerleştirmesi sürecidir. Bu Hristiyanlıkla başlamakla birlikte sonradan Hristiyanlığın laikliğe dönüşmesiyle yeni bir görünüm kazanmıştır. Descartes felsefesi bu nedenle modern felsefenin metafiziğinin başlatıcısı olarak karşımıza çıkar. Bu onun temel amacıydı: *“kendinin-güvencesi ve kendisinin dayanağı olan yeni özgürlük içinde insanın özgürlüğünün metafiziksel zeminini oluşturmak”* (Heidegger, 1991a: 100).

Heidegger’e göre modern öznenin bu şekilde Descartes tarafından inşa edilmesi pek çok kavramın da yeniden tanımlanışı anlamına gelmektedir. Descartes hakikati bu yeni anlayışta tamamıyla farklı bir şekilde tanımlamaktadır. Burada kesinliği ve şeksiz, şüphesizliği ortaya konulan şey Descartes’ın anladığı anlamda bir bilgidir ve bu da hakikatın yeni tanımlanışıdır. Hakikat artık bilginin kesinliğidir. Tam da bu noktada Descartes ve Nietzsche arasındaki farklılaşmanın ne olduğunu görmekteyiz. Nietzsche hakikatı bir tarihsellik içinde okur, bu nedenle de Descartes’ın eleştirdiği pek çok doktrini savunur. Nietzsche elbette Descartes’ın yaklaşımına benzer bir hakikat anlayışını savunmaz (Heidegger, 1991a: 103-104).

Descartes, *Ego cogito (ergo) sum* – “*Düşünüyorum, öyleyse varım*” ifadesiyle öncül olarak “*düşünüyorum*”u alıp buna dayanarak “*öyleyse varım*” sonucuna varmaktadır. Bu ifadeye gerçeklik benim var olmağımıdır. Mantıksal çıkarım olarak burada bir kanıt ulaşılmış bulunuyorum. Elbette Descartes dışında kimse bunu bu haliyle görmüyor, zira Descartes’ın söyleyeceği daha çok şey var. Öncelikle *cogito* ve *cogitare* arasındaki bağlantı üzerinden düşünüldüğünde bunu daha iyi görmek olanaklı olacaktır. *Cogitare*yi düşünmek olarak ifade ediyoruz ve Descartes bu ifadeyi izlenim yerine ya da ondan elde edilmiş bir şey olarak dolayısıyla da *percipere (per-capio)*yi içeren ya da onun yerine geçen bir biçimde kullanmaktadır. Dolayısıyla *cogitare*yi izlenim olarak aldığımızda Kartezyen *cogitatio* ile *perceptionun* ne denli birbirine yakın olduğunu görüyoruz. Burada izlenim bir şeylerin izlenimini, dolayısıyla da düşünceyi ifade etmektedir. Tıpkı düşünmenin bir şey üzerine düşünme olduğu gibi burada izlenimde zihnimizdeki bir şeyin yansımaları ifade ediyor. Bu nedenle benim varlığım simultane olarak izlenimlerden oluşan bir temsile dönüşmektedir. İşte tam da bu nedenle özne varlığın kesinlik noktası ve garantisi konumuna yerleşmektedir (Heidegger, 1991a: 104-106).

Descartes, *cogito sum* ifadesinde *sum un cogito*yla eşanlamlı oluşunda çokça dikkat çekici bir şekilde bu düşüncenin altındaki matematikselliği de ifade ettiğini ileri sürmektedir. Bu matematiksel bir formülasyondur, çünkü Descartes açısından matematiksellik bilginin en geçerli yöntemi olacak bu da bizi doğru bilginin ölçütü olarak açık seçikliğe ulaştıracaktır. Descartes bu nedenle tüm bilgiler için matematiği model olarak kabul etmektedir. Bu nedenle bir prensip olarak da *subjectumun* yeniden ele alınması gerekiyor. Acaba herşeyin temelinde *subjectumun* olduğu söylenebilir mi? Heidegger’e göre *Cogito sum* sadece *Ben düşünüyorum* anlamına gelmediği gibi sadece *Ben varım* anlamına da gelmiyor, hatta varlığım düşüncemden ortaya çıkan bir şeydir’i de ifade etmiyor. Burada dikkat edilmesi gereken husus *cogito* ve *sum* arasındaki bağlantıdır. Bu, ben temsil etmekteyim anlamına gelmektedir. Burada temsil sadece bir fikre sahip olma anlamına gelmekten ziyade kesinlik olarak hakikatin temsilini de içermektedir. Böylelikle, düşüncenin ait olduğu, dolayısıyla da işaret ettiği şey olarak ben herşeyin kendisine bağlı olduğu varlık şeklinde karşımıza çıkmaktadır (Heidegger, 1991a: 111-114).

Heidegger, Descartesçı öznenin bu konumlanmasının bir sonraki aşamada ise modern tüm bilimin başlangıcı olduğunu ifade eder. “*Cogito sum(ego ens. cogitans)* ilkesinin kesinliği, bilinebilir herşeyin ve tüm bilginin özünü belirlemektedir; yani, *mathesis*; bu yüzden de matematiksel olarak.” Bu haliyle kesin bir zemin olarak bu bilgi bizim için matematiksel bir zemine konumlandırılmış bir bilgidir. Matematiksel olarak kesin bir şekilde hesaplanabilirlik, ölçülebilirlik, doğayı insanın merkeze yerleştiği bir şekilde kapsayan bir ifade olarak nesneleştirmektedir. Bu modern makine teknolojisinin öncülü olarak karşımıza çıkmaktadır ve modern insan için modern dünyanın kuruluşunun metafiziksel temelidir. Makine-temelli hesaplama ve planlama etkinliği artık bu aşamadan sonra yeni bir insan biçimini, klasik insanı aşan bir varlığı gerektirmektedir (Heidegger, 1991a: 116).

Heidegger’e göre, Descartes felsefesinin temel sonuçları dikkate alındığında şu sonuçlar açıkça ortaya çıkmaktadır:

I. Descartes metafiziğinde insan tüm varlıkların temsilinde ve onların hakikatinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Kesin bir anlamda insan öznedir. Burada özne ifadesi yeni ve ayrı bir anlam kazanmış halde karşımıza çıkmaktadır. En temelde bu yeni anlamıyla insan dışında kalan tüm varlıkların özne için birer *nesne* olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle de bundan sonraki süreçte hayvanlar, bitkiler vs. varlık özne olarak ele alınmayacaktır.

II. Varolmaklık bu anlayışta, öznenin temsili fikrine, yani bilincine bağlıdır. Özne tüm varlığın merkezi olarak, onu sorgulayan, hesaplayan, ele geçiren dolayısıyla da bir anlamda efendisi olan bir konuma yerleşmiştir.

III. Böylesi bir metafizikte hakikatin özü, akla uygunluktur. Varlığa dair hakikatin izlenim ve algıdan başlayarak bir bilgi olarak kesinlik kazanma süreci metotla olanaklıdır. Bu nedenle metot hakikatin izinin sürülmesindeki tek geçerli araç olarak hakikatin özünü ifade eder.

IV. İnsan, özsel olarak yeni bir *özne*dir ve varolmaklık onun için zihnindeki temsillere, hakikat ise kesinliğe bağlıdır. Dolayısıyla bir bütün

olarak varlık ona bağılı olarak tanımlanmaktadır. Bu şekliyle varlık, özne için ölçülebilir, kontrol edilebilir şeyler toplamı olarak onun önünde keşfedilmeyi ve fethedilmesi gereken bir alandır.

Bu sonuçlar klasik Yunan felsefesindeki temel özne algısının tam aksine sonuçlardır. Protagoras için; İnsan, benlik olarak, varlığın tümel olarak kendisini ortaya koymasına, açığa çıkmasına bağılıdır. Genel anlamda ise varlıklıkların, varlığı zamanla açığa çıkar ve görünüm kazanır. Yine hakikat, Protagoras için varlığın kendini ortaya koymasıdır. Dolayısıyla Protagoras için, insanın herşeyin ölçüsü olması yalnızca onun varlığın içinde bulunması ve onun bir parçası olmasıyla ilgilidir (Heidegger, 1991a: 119-122).

Heidegger felsefesi üzerinde Nietzsche etkileri göz önünde bulundurulduğunda, onun Nietzsche yorumunun bir anlamda kendi felsefesinin de önemli unsurlarından biri olduğu ve belirleyici bir öneme sahip olduğu savunulabilir. Bu bağlamda Heidegger'in Nietzsche'nin Descartesçı felsefeye yönelttiğini düşündüğü eleştiriler de kendi felsefesinin anlaşılmasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Heidegger'e göre Nietzsche felsefi açıdan özellikle özne tartışması üzerinden değerlendirildiğinde tam olarak Descartes'a karşı bir pozisyon alır. Nietzsche, Descartes felsefesinin en başta metafizik temellerine karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkış Nietzsche'nin Descartesçı özne algısına dair de önemli bir karşı çıkıştır elbette (Heidegger, 1991a: 123).

Nietzsche, Descartes'ın *ego cogito, ergo sum*unun bir mantıksal çıkarsama olduğunu ifade eder. Ancak Descartes, insanı "Ben" şeklinde kendiliğinden kanıtlanmış kabul ederek özne olarak varsaymaktadır. Özne neyi ifade etmektedir? Nietzsche'ye göre böylesi bir yaklaşımda sonuç kendiliğinden varsayılmış, yani önceden garanti edilmiştir. Bu haliyle de kesinliğinden bahsedebileceğimiz bir ilk ilkedden söz etmek mümkün değildir (Heidegger, 1991a: 124-125). Nietzsche'ye göre Descartes'ın ilkesinde "Ben" ve "özne" düşünce zemini üzerine yerleştirilmiştir. Fakat modern felsefede yükselen şüpheli bakış dikkate alındığında Descartesçı düşüncenin aksini kabul etmek daha kolaydır. Nietzsche de bilginin bir temsil olduğu

konusunda Descartes’la hemfikirdir, ancak ondan farklı bir şekilde kesinliğe dayalı bir bilgiyi kolaylıkla kabul etmez. Descartesçı felsefenin bir “hakikati isteme” arayışında olduğunu savunur (Heidegger, 1991a: 128-129). Nietzsche *ego cogitoyu ego voloyu* dayandırır ve *voloyu velle*, yani güç istemi olarak yorumlayarak bunun da varlığın temelinde bulunan faktör olduğunu iddia eder. Nietzsche, özneyi insan olarak, yani “ben” şeklinde kabul eder. Ancak bunun öz olarak değerlendirmez ve bunun öz kavramından türeyen bir şekilde ele almaz. Zira Nietzsche, Descartes gibi varlık ve hakikati bir tür bağlılık ya da eşitlik içinde kesinlik üzerinden okumaz. Nietzsche için değer ölçütü olarak karşımıza çıkan tek kriter güç istencidir (Heidegger, 1991a: 129-132).

Nietzsche açısından özne olarak “ben” kavramı Descartesçı mantığın bir icadıdır. Peki bu mantık nedir? Burada mantık hüküm koyan durumundadır, doğrunun bilgisi olmamakla birlikte nasıl doğru bir dünya kurulması gerektiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla mantık gerçekte bir tür güç aracı durumundadır. Tam da burada Nietzsche’nin Descartes felsefesinden ayrıştığı noktalardan biri hakikat kavramına ve bunun sonuçlarına dair yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. Nietzsche açısından “hakikat bir hatadır fakat gerekli bir yanıdır.” Hakikat güç istemine aracılık ettiğinde ancak gerçekliğini bulabilir, oysa Descartes felsefesinde kesinleyen ve buyuran bir konumda yer alır ve bunu metafizik bir eksende ifade eder. Nietzsche için “dünyamız tutku ve arzulardan oluşur” ve realite dediğimiz şeyi bu oluşturur (Heidegger, 1991a: 132-135).

Bu çerçevede Nietzsche öncelikle Descartes’ın mantık ilkesine ve bunun üzerinde kurulu olduğu hakikat metafiziğine karşı çıkmaktadır. Bu yaklaşım Heidegger’in özellikle Batı felsefesine getirdiği eleştirinin de temel noktalarından birini oluşturur. Heidegger’e göre Descartes’ın kurguladığı özne, Nietzsche’nin ifade ettiği gibi metafizik temelleriyle teknolojik bir dünya inşa etmenin hareket noktasıdır. Bu haliyle ben olarak özne, artık hakim olan ve yöneten bir pozisyona yerleşip makina ekonomisini yaratmaktadır. Özne açısından özgürlük de aynı şekilde bu ben merkezli hakikat algısıyla inşa edilmektedir. Bu yaklaşım Heidegger açısından bir bakıma Platon’da köken bulan sorunlu metafizik algının bir sonucudur.

Özne, varlığın unutulmuş sürecinin sonucunda Descartes'tan itibaren böylesi bir şekilde algılanmaya başlanmıştır ki bu da sadece öznenin değil varlığın da bir bütün olarak yanlış değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır.

Heidegger geç dönem felsefesinde varlık sorununu tıpkı *Varlık ve Zaman*'da olduğu gibi yine merkeze yerleştirir. Ancak geç dönem felsefesinde Heidegger yeni ve daha derin bir metafizik felsefesi yapmaktadır. Özellikle kavramsal çerçevesi çok daha anlaşılmasız bir görünüm alan son dönem metinlerinde Heidegger, özne tartışmasına dair daha somut çıkarsamalar yapmayı zorlaştıran argümantasyonlar kullanmakla birlikte yaptığı felsefi tartışma bize oldukça önemli ipuçları sunmaktadır. Bunların arasında özellikle varlık soruna farklı bir çerçeveden yaklaştığı *Metafiziğe Giriş* dikkat çekmektedir.

Heidegger burada özellikle son dönemlerinde karşımıza çıkan zıtlıklar üzerinde düşünmenin bir örneğini ortaya koyarak Varlık ve Hiçlik arasındaki ilişkiyi, varlığın anlaşılmasında, hiçliğin merkeziliğini tartışır. Ona göre Varlık kavramının tümel olarak uygun bir şekilde ele alınmaması, Dasein kavramının da anlaşılmamış olmasını dolayısıyla insanın doğayla ve varlıkla ilişkisinin de yanlış değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu nedenle ona göre varlık sorununun merkezine konulması gereken en önemli kavram hiçliktir, bu nedenle *Metafiziğe Giriş*'in ilk cümlesi “Niçin HİÇ’likten ziyade hep varlık vardır?” (Heidegger, 2000: 1) sorusudur. Bu soru Heidegger’e göre tüm metafiziğin asli sorusudur, ve aynı zamanda varlık sorununun merkezine alınması gereken ilk ve en kapsayıcı sorudur. Bu ilklilik onun zaman anlamında ilkliğini değil kapsayıcılık ve derinlik anlamında ilkliğini ifade eder (Heidegger, 2000: 2-3).

Heidegger’e göre Batı felsefesinde Hiç’liğin göz ardı edilişi veya bu otantik sorunun göz ardı edilişi *physis* kavramının Latince’ye *nature* olarak çevrilmesi süreciyle başlamıştır (Heidegger, 2000: 13). Ancak bunun ilk nedeni, Aristoteles’in *physis* kavramını eski genişliğinden soyutlayıp daraltarak “physics”e dönüştürmesidir. *Physis* klasik kullanımındaki genişliğini Aristoteles’in kullanımıyla beraber yerini daha dar bir kullanıma bırakmıştır. Çünkü *physis* Yunan düşüncesinde

ve Yunanlılar arasında sadece doğayı veya doğada olanı değil *phyein* kökeninden türemişliğiyle sadece niteliksel olanla sınırlandırılmayacak bir genişlikte gelişimi ve aynı zamanda göksel olanı da kapsamaktaydı (Heidegger, 2000: 14-15). *Physis* kavramının bu genişliği ve kapsayıcılığı Yunan felsefesinin büyüklüğünün önemli bir anahtarı olmakla beraber, bu büyüklük Aristoteles tarafından doğaya indirgenerek sonlandırılmıştır (Heidegger, 2000: 15). Heidegger'in bu yorumu felsefe odaklı düşünüşten bilim odaklı düşünüşe geçişin bir eleştirisi olarak okunabilir. Aristoteles'in *physis* kavramını böyle bir daraltmadaki amacının bilimsel bakış olduğu göz önünde bulundurulursa felsefeyi bilime indirgeme çabası fark edilecektir, bu da özellikle Heidegger'in Yunan felsefesinde bulunduğu ve çağdaş felsefeye de yerleştirmeye çalıştığı Felsefe-Varlık-Metafizik odaklı düşünme biçiminin Yunan düşüncesindeki sonunu hazırlamıştır. Daha açık bir ifadeyle Heidegger'e göre Aristoteles burada sadece *physis* kavramını daraltmakla kalmıyor, bu kavramı daraltarak ve doğayla sınırlandırarak felsefenin kapsamını ve bakış açısını da daraltıp felsefeyi bilimsel bakışa hapsedmiştir. Bu nedenle, Aristoteles varlık veya metafizik merkezli düşünüş yerine bilimsel düşünme biçimini konumlandırmıştır. Varlık odaklı düşünme biçiminde en öne çıkması gereken kavramda hiçliktir diye Heidegger'in Aristoteles'e itiraz etme nedeni de budur. Çünkü Heidegger'e göre "Metafizik, bilimin sormayı asla istemediği ve bundan ötürü, karşılaştığı her durumda yadsıdığı "Hiç"e ilişkin soruyu bilim karşısında sorabilme yürekliliğini gösteren bir düşünüşdür. Aslına bakılırsa bilim "Hiç"i yadsımakla kendi özüne ters düşer. Bilim adamının, tüm ciddiyetiyle "varolanın kendisine" yönelmesi ve "varolmanın kendisinin dışında ondan başka ve onun ötesinde hiçbir şeyi" kabul etmemesi "Hiç"e ilişkin söz söylemesidir. Demek ki "bilimsel insan" Hiçi yadsırken onu onaylamaktadır" (İyi, 1999: 40).

Bu nedenle Heidegger, *Metafiziğe Giriş*'te genel anlamda Platon ve Aristoteles odaklı düşünüşü terk edip Parmenides ve Herakleitos odaklı düşünüşe yönelir. Varlığın düşünürü olarak Parmenides'i görme nedeni de yine Parmenides'in hiçliğe verdiği önemde saklıdır (Ökten, 2004: 75). Yunanlılar, kendi dilsel anlamlandırmalarıyla varlığı bütünsel anlamda anlamaktaydılar, ancak bizim için bugün onların kullandığı kelimeler iyice yıpranıp anlamsız hale gelmiştir, diyen

Heidegger bu nedenle metafizik alanında özellikle Yunanlıların bakışını yeniden yerleştirmeye çalışır (Heidegger, 2000: 59).

Aristoteles varlık kavramı için *entelekheia*⁶¹ kavramını kullanırken de yine kendisinden önceki düşünürlerden bir kopuşu sergileyerek varlığı sınırlandırmaya gidiyordu. Hatta bu kavram Leibniz ile birlikte Yunan düşüncesinden bütünüyle koparak biyolojiyi ima etmek üzere de kullanıldı. Aristoteles *entelekheia* ile yaptığı sınırlama ve dönüşümün bir benzeri de *eidōs*⁶² kavramının kullanımında karşımıza çıkar. *Eidōs* başlangıçta görünüşü ifade etmek amacıyla *idea*'yla eş anlamda kullanılmıştır, ancak bu kullanımda varlığın zihnimizdeki yansıması da mevcuttu, bu varlığın görünüşü olarak anlaşılmalıdır (Heidegger, 2000: 60). Oysa *entelekheia* kavramı varlığa ve onun görünüşlerine de bir sınır çizmektedir. Bu kullanımıyla Aristoteles varlığın sınırlarını kendisinden öncekilere göre daraltmıştır.

Heidegger burada özellikle Aristoteles'in yine yukardakine benzer bir kopuşa neden olduğunu savunur, bu kopuşta yine varlığın metafizikten uzaklaştırılarak görünüşe dönüşmesine neden olan kopuşlardan bir tanesidir. Aristoteles ve Platon'dan önce Yunan felsefesinin başlangıç döneminde varlık ve oluş arasında ayırım yapılırken ve Aristoteles ile Platon oluş ve görünüş arasında da bir ayırma gittiler. Bu ayırım da yine modern döneme kadar süregelen felsefenin önemli bir hareket noktasıdır ve varlığın görünüşle sınırlıymış gibi anlaşılmasının da önemli nedenlerinden biri yine bu ayırımdır (Heidegger, 2000: 95).

Heidegger'e göre "hatta bugün Batı felsefesinin başlangıcında mutad olarak Herakleitos öğretisi Parmenides'in öğretilerine karşı olarak anlatılır. Çoğunlukla Herakleitos'a atfedilen şey "her şey akış içindedir. Buna bağlı olarak burada varlık yoktur. Her şey oluş "dur"" (Heidegger, 2000: 97). Bu durumda gerçekte Herakleitos'un varlık anlayışı Parmenides'in varlık anlayışına karşıtmış gibi gösterilir. Fakat bu iki filozof birbirine karşıt şeyler söylemiyorlardı. Oluş öğretisi de

⁶¹ Tamamlama veya mükemmellik durumu, edimsellik, fiiliyat, gerçeklik anlamına gelen bu kavram olasılıkla Aristoteles'in icat ettiği bir kavram olup, *energia*'nın eş anlamlısı olmakla beraber, bu kavramların tamamen eş anlamlı olmadığını da belirten bir pasaj vardır (Peters, 2004: 104).

⁶² Görüntü, görünüş, şekil, form, biçim, biçimlendirici doğa, tip, tür (Peters, 2004: 84).

daha sonradan on dokuzuncu yüzyılda Darwinizm olarak yorumlandı (Heidegger, 2000: 98). Bunun yanında Parmenides ve Herakleitos, varlığın asli boyutlarını da Yunan felsefesine yerleştirmişlerdir.

Parmenides hiçbir filozofun yapmadığını yaparak varlığın karşısına hiçliği koymakla metafiziksel anlamda varlığın hiçliğe bağlı olduğunu göstermiş oluyor. Onun felsefesinde iki kutup bulunmaktaydı, varlık ve hiçlik. Parmenides'e göre hiçlik yoktur ancak hiçliğin olmayışı varlığa bağlı bulunduğundan o hiçliğin önemini bilmekteydi. Öyleyse Parmenides Batı metafiziğinde hep göz ardı edilen varlığın gerçekliğini anlamaya en çok yaklaşmış filozoftur. Çünkü Heidegger'e göre hiçliğin önemi onun *Dasein*'in yaşamında ortaya çıkmasıdır, varlığın anlamı ise *Dasein* olduğundan dolayı hiçlik varlığın anlaşılması için anahtar olan kavramdır, işte bu nedenle Parmenides varlığı en iyi anlayan kişidir (Heidegger, 2000: 138-141). Parmenides'in ifade ettiği şey varlığın ta kendisidir, buradan hareketle biz insan varlığını tam olarak anlayabiliriz (Heidegger, 2000: 144). Yine Heidegger'e göre Parmenides ve Herakleitos'un düşüncü biçimi de şiirseldir, felsefi veya bilimsel değildir, bu şiirsel düşünüş *Dasein*'in varlığıyla yakından alakalıdır. Çünkü varlık hakikati itibariyle şiirseldir, ve *Dasein*'in varlığı anlaması şiirsel boyuta bağlıdır (Heidegger, 2000: 144-145). Şiirin önemi, tıpkı Herakleitos ve Parmenides'te olduğu gibi varolanı olduğu gibi meydana çıkarmasıdır.

Şiirin ve dilin öneminin gözardı edilmesi de *logos*'un *physis*'le bağının koparılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Hem Herakleitos hem de Parmenides için *logos* varlığın anlamı konumundaydı. Ancak *logos* özellikle Platon ve Aristoteles aracılığıyla ilk anlamını yitirip *logic*'e dönüştürüldü. *Logic* kavramın eski anlamını vermekten oldukça uzaktı (Heidegger, 2000: 170-171). Bu yönüyle Platon ve Aristoteles felsefesi varolanın olduğu gibi ortaya çıkmasının da bir bakıma önüne geçen filozoflar olmuşlardır.

O halde Heidegger *Dasein* kavramsallaştırmasıyla daha çok inşa etmeye çalıştığı varlığa ve metafiziğe dönüşü bir bakıma Parmenides ve Herakleitos'a dönüşle tamamlamaya çalışmaktadır. Çünkü *Dasein*'in gerçekliğine ulaşmasında

kilit rolü oynayan kaygının başlangıcında hiçlik kavramı vardır. Hiçlik kavramının ele alınması *Dasein*'in tamamlanması için önemli bir gerekliliktir. Hiçlik kavramından uzaklaşılmasının büyük bir nedeni de Aristoteles felsefesidir. Zira Aristoteles *physis* kavramını dönüştürerek bugün Avrupa felsefesinde yerleşmiş olan varlık anlayışına kaynaklık eden kişi olmuştur.

Bunun yanında Aristoteles ve Platon, sistematik felsefe diliyle varlığın gerçek boyutu olan ve varlığın en iyi anlatımı olan şiirsel anlatımın da sonlandırıcıları olmuşlardır. Bu şekilde onlar bir bakıma varlık odaklı felsefeyi terkedip bilgi odaklı düşünceye yönelmişlerdir. Bu düşünce tarzıyla Heidegger, Nietzscheci söylemi yeniden kurmaya çalışır. Nietzsche, Heidegger'den önce aynı doğrultudaki eleştirileri, Sokrates, Platon ve Aristoteles'e yöneltir (Nietzsche, 1999: 73-91; Nietzsche, 2006: 51).

Heidegger'e göre Platon ve Aristoteles'in klasik Yunan felsefesinde yaptıkları şiirden kopuş *tekhne* ile gerçekleştirilmiştir. Platon ve Aristoteles *tekhne*'yi bilgi olarak kullanmaktaydılar (Heidegger, 2000: 159), ancak bu içerik varlığın otantik bilgisi olmayıp güç haline dönüştürülen “teknik” bilgiydi. Bu anlamda Heidegger'in Platon ve Aristoteles eleştirisi bir bakıma tekniğin eleştirisine dönüşür. “Heidegger'in Platongil doğa nesnelere ve insan ürünlerini hiçe sayma ile Aristogil-Kartezyen bilgi üzerindeki efendilik ya da tam olarak efendilik tatbik etme amacıyla bilginin kullanımına atfettiği ölümcül değerler devrimi ile birlikte *tekhne*'nin orijinal anlamı alçaltılmıştır” (Steiner, 1996: 145). Bu dönüşüm Kartezyen düşünceyle daha da ileriye vardırılabilmek için yıkıcı boyutlara ulaştırılmıştır. Bu nedenle “teknoloji artık çoğu yönleriyle banisini köleleştirmekte ve hatta yok etmekle tehdit eden bir karabasandır” (Steiner, 1996: 147-148).

Böylesi bir dönüşüm sürecinde Descartes felsefesi merkezi bir rol oynayarak özneyi epistemolojik sınırlar içerisine sıkıştırılmıştır. Halbuki insan, varlığın anlaşılmasının anahtarı konumundadır. Heidegger *Humanizm Üzerine Mektup*'ta insanın özne olarak Varlıkla ilişki içinde nasıl anlaşılması gerektiğini değerlendirirken öncelikle *özne* ve *nesne* ayırımının metafizik açısından uygun

bir kavramsallaştırma olmadığını ve bunun mantıkla ilgili bir tanımlama olarak ancak anlaşılabilirliğini belirtir. Gramer yapısı da dil açısından mantıksallığı ifade eden kalıplardır ve dilin anlaşılması da aynı şekilde yalnızca gramer yapılarıyla mümkün değildir. Dil, gramerden şiir yoluyla sıyrılır ve gerçek yaratıcılık için bize kapı aralar. Düşünme, sadece varlık için veya varlık tarafından gerçekleştirilen eylem ifadelerinden ibaret değildir. Varlığın tarihi, evveliyatta olmakla birlikte asla geçmiş ve bitmiş değildir. Düşünme, insana dair her durumu ele alır ve bunları tanımlamaya çalışır. Dolayısıyla Aristoteles ve Platoncu teknik kavramından itibaren başladığı gibi yalnızca teknik bir düşünme ve yorumlama işi değildir. Aristoteles ve Platon düşünme edimini *tekhne* olarak ele alırken onu salt yapmaya ve eylemeye hizmet eden bir refleksiyon olarak kabul etmekteydiler (Heidegger, 1977d: 193-194).

Dil düşüncenin evidir. İnsan bu evde ikamet eder. Düşünceler ve bu düşünceleri meydana getiren ifadeler bu evi muhafaza eder. Bu muhafaza, ifadeler aracılığıyla dilde kendini bulduğu ölçüde ve dil ile kendini gösterebildiği derecede varlığın kendini göstermesidir. [Bu yüzden] Düşünce, sadece ondan gelen etkiler dolayısıyla veya onların uygulaması olan sonuçlardan dolayı, eylem olamaz. Düşünceler, düşünce olarak eylemdirler (Heidegger, 1977d: 193).

Bu noktadan hareket edildiğinde felsefenin bilimselleşmesi daha iyi anlaşılacaktır. Gerçekte Yunanlılar düşünceyi felsefe diye adlandırmıyorlar, onu Etik, Mantık veya Fizik gibi başlıklara bölerek ele almıyorlardı. Bu ayrımların başladığı andan itibaren de düşünce sona ermiştir. Çok basitçe ifade etmek gerekirse, düşünce yalnızca Varlığın düşünülmesidir. Bu tür ayrımlar ve çeşitli yeni başlıklandırmalar, Varlık ile eylem arasında doğrusal bir bağ olduğu şeklindeki yanlış anlamayla ilgilidir ve belirli bir pratiğe ya da üretime odaklıdır. Hümanizm de böylesi bir –izmler üretme sürecinin bir sonucu ortaya çıkmış kuşkulu bir kavramsallaştırmadır (Heidegger, 1977d: 195).

Heidegger insanın kavramsal olarak tanımlanma şekillerine önemli ölçüde karşı çıkar. Böylesi tanımlamaların önemli bir kesiminde belirli ve sınırlı bir bakış

işbaşındadır. Sözgelimi Marx sadece insanı toplumsal ilişkiler ve ekonomik faktörler üzerinden tanımlamaya çalışırken, onu yalnızca sosyal ihtiyaçları olan bir varlık olarak ele almaktaydı. Benzeri bir şekilde Hristiyanlık, insanı günahlarından arınması gereken bir canlı diye değerlendirmekteydi ve bu kurtuluşçu yaklaşım farklı şekillerde pek çok insan tanımlamasına önemli etkilerde bulunan bir anlayış olmuştur. Böylesi insan tanımlarının başlangıcını Romalıların *homo humanus* ve *homo barbarusa* kadar geri götüren Heidegger, burada temel problemin ise *paideia*(eğitim) kavramının Romalılar tarafından yalnızca belirli bir şekilde somutlaştırılarak bu süreçten geçenlerin *humanus* olarak tanımlanmalarıyla ilişkili olduğunu belirtir. Bu düşünce daha sonrada Hristiyanlık öğretisinde kurtuluş öğretisi olarak ve takip eden tarihsel periyotta da doğadan, baskı aygıtlarından vs. şekillerde özgürleşme anlayışları olarak karşımıza çıkar (Heidegger, 1977d: 200-201). Romalıların kendi yurttaşlık eğitiminden geçenler için kullandıkları tanımlama onların öğretisini benimsemişliği ifade ediyordu ve bu haliyle bir doğa, tarih ve dünya yorumu üzerinde inşa edilmiş bir algının edinilmişliğini işaret ediyordu. İşte bu nedenle her hümanizma bir metafizik sistem üzerinde inşa edilmiştir ve bu sistemler bir varlık yorumuna dayalıdır ancak bu varlık tanımları Varlığın hakikatini göz ardı ederek yapılmış tanımlamalardır (Heidegger, 1977d: 202).

Heidegger açısından bu tanımların tümü varlığın unutulmuşluğu, dolayısıyla yapılan yanlış veya sınırlı tanımlamalardır. İnsan varlık olarak ancak *ek-sistence* olarak değerlendirilebilir. Bu Sartre’ın ifade ettiği şekliyle *existentia* değildir. Sartre bu tanımlamasında insanı bağımsız ve özgür bir varlık olarak varoluşunu gerçekleştirmekte olan diye değerlendirir. Sartre’ın yaptığı Platon’un “öz varoluştan önce gelir” ifadesini “varoluş özden önce gelir” şeklinde tersine çevirmekten ibaret kalmıştır. Burada Platon’un ifadesi tersine çevrilmiş olsa da aynı şekilde metafizik bir ifade olarak kalmıştır. Oysa *ek-sistence* kökeninde bulunan *ekstasis* kelimesinin ifade ettiği üzere “Varlığın hakikati üzerinden kendisini gösterir”. Bu nedenle insanın Dasein olarak anlaşılması gerekir ve bu haliyle onun varlığı ise atılmışlık üzerinden ancak okunabilir. Varlığın unutulmuşluğu, insanın da bu haliyle anlaşılmasını beraberinde getirmiştir (Heidegger, 1977d: 206-210).

Hümanizm bir anlayış olarak insanın varlıkla ilişkisinin kopuş sürecinin bir halkası olarak, insani olmayı savunan bir konuma yerleşmektedir. Bu haliyle insanın yüceliğine bir şekilde karşı çıkmaktadır. Özne kavramsallaştırması bu haliyle bir tür varlığın tiranlığını yapmaktır. Zira “insan Varlığın çobanıdır” ve ancak Varlığın içerisinde “kaygı”sıyla anlaşılabilir (Heidegger, 1977d: 210). İnsan rasyonel bir varlık olarak değerlendirildiğinde onun efendisi olduğunu iddia etmiştir. “İnsan Varlığın efendisi değildir. İnsan Varlığın çobanıdır” (Heidegger, 1977d: 221).

Heidegger’in Varlık kavramının unutulmuşluğuna yaptığı vurgunun ilk gönderimlerinden bir tanesi kuşkusuz insanın da gerçek anlamıyla unutulmuşluğudur. Heidegger’e göre Platon ve Aristoteles’ten başlayarak Batı felsefesinin geçirdiği dönüşüm önemli ölçüde giderek varlıktan uzaklaşmayı beraberinde getirmiştir. Varlığın hakikati kendini insan da gösterir. İnsan bu nedenle Varlığın çobanıdır. Bu metafor Heidegger tarafından özenle seçilmiştir ve doğrudan doğa dünyasının bir unsuru olarak insanı konumlandırma isteğinin bir yansımasıdır. İnsan yalnızca tüm Varlığın bir unsuru olarak vardır, onun özel ve ayrıcalıklı bir konumu olmasından öte bir tür özgün yanı vardır. Bu ise Varlığın kendini onda açığa çıkarmasıdır.

Heidegger bu nedenle felsefe tarihi boyunca yapılan insan tanımlarına önemli ölçüde karşı çıkar. Özellikle Descartes felsefesinden başlayarak geliştirilen tanımlardaki tek yönlü ve Varlığı önemli ölçüde göz ardı eden tanımların insanın Varlıkla bağının kopuş sürecini hızlandıran ve Varlığa daha yabancı bir pozisyona yerleştiren anlayışlar olduğunu ifade eder.

Heidegger, geniş bir eleştirel bakışla, ‘modern’ düşüncenin ‘babası’ Descartes’tan başlayarak Hegel’e, oradan da Dilthey’e uzanan bir görüşler zincirinde içerilen “insan” anlayışlarına karşı çıkar. Bu karşı çıkış iki noktada odaklanır: Bir, tek insanı yalnızca “bilgi öznesi” olarak gören görüşlerin; iki, tek insanı yalnızca “toplum üyesi” olarak gören görüşlerin temellerinde yatan insan anlayışlarının billurlaştığı noktalardır bunlar. Birincisi, Hristiyanlığın “ruh”undan başlayarak, Yeniçağ

“epistemoloji”sinin “suje”sine; ikincisi, Hegel’in “birey”inden başlayarak, Marxçılığın “sınıf üyeliğine” kadar uzanır” (Aruoba, 1995: 98).

Bütün bu ifade ve analizden nasıl bir sonuca ulaşmak mümkündür? Heidegger açısından bir özne tanımı yapılabilir mi? Veya Heidegger açısından nasıl bir özne anlayışından söz edilebilir?

Heidegger kavramsal olarak açık bir şekilde özne kavramını kullanmaktan sakınır ve hatta bu kavramı reddeder. Bu nedenle klasik tanımlamalar ekseninde değerlendirilecek olursa Heidegger açısından bir öznenen söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte Heidegger felsefesinde merkezi bir kavram olarak karşımıza çıkan Dasein, eleştirdiği özne kavramsallaştırmasının alternatifi durumundadır. Ancak Dasein kesinlikle epistemolojik özne değildir. Açık bir ifadeyle Dasein ontolojik bir kavramdır ve bu haliyle onun bir bakıma ontolojik özne olarak değerlendirilmesi olanaklıdır.

Heidegger, doğrudan ontolojik özne diye bir kavramsallaştırmaya gitmemekle birlikte, özne kavramının kökeni olan *subjectum* terimiyle de ilişkili olarak, bu tartışmanın ontolojik açıdan yapılması gerektiğinin altını çizer. Bu bağlamda Dasein, varlık tartışmasında merkezi bir yerde bulunmasının yanı sıra; en yalın ifadeyle insan varlığını işaret eden bir kavram olduğuna göre Heidegger’in özne kavramına alternatif olarak ortaya koyduğu bir kavramsallaştırmadır. O halde Dasein’ı bir özne şeklinde düşündüğümüzde, bu yeni kavramsallaştırmanın varlığa dair farkındalıkla inşa edildiği belirtilebilir.

Dasein, klasik özne gibi soyut bir kavram, otonom bir politik fail veya varlığın efendisi vs. şekillerde düşünülemez. Dasein, dünya-içinde-varlık olarak, Varlığın bütünselliğini, kendi varlığının zaman içinde varoluşunda, başka bir ifadeyle açığa çıkmasında görür. O halde Dasein, kendi dışındaki evreni nesnelere toplamı olarak algılayan, bilen ve değerlendiren, onlara ilişkin hükümler ortaya koyan bir varlık olmaktan çok, bir bütün olarak Varlığın hakikatini ve zamansallığını

anlama çabasında ve kaygısındadır. Kendisini zaman içinde bulmakla birlikte tamamlanmamıştır, onun tamamlanmasının tek olanağı ölüm olduğundan ve ölüm bir varlık olarak onun sona ermesi anlamına geldiğinden Dasein kaygı varlığıdır. Onun kaygısı tam da bu nedenle herhangi bir şeyle ilişkili tasa ve korku olmaktan ziyade ontolojik bir durumdur.

Heidegger, felsefe tarihinde Varlığın unutulduğunu ifade ederken bir bakıma insanın da yanlış bir şekilde değerlendirildiğini ve çoğunlukla da Varlıktan soyutlanarak ele alındığını düşünmektedir. İnsan ancak Varlığın bütünselliğinin anlaşılması sayesinde daha iyi bir şekilde değerlendirilebilir. Böylesi bir değerlendirme ise matematiksel veya teknik bir yaklaşımla olanaklı değildir. Varlığı anlamamızın tek olanağı Dasein olarak insandır ve insan Varlığı dil aracılığıyla açığa çıkarır. Tam da bu nedenle “dil Varlığın evidir”. Böylesi bir anlamsal çerçeve, Heidegger’in bize somut bir özne anlayışı önermek yerine felsefenin klasik özne anlayışından kurtulmayı önerdiği şekilde değerlendirilebilir. Özellikle Descartes’tan başlayarak oluşturulan özne anlayışı, insan ve Varlık arasında varolagelen ayrımı çok daha ileri bir boyuta vardırıştır. Heidegger’e göre dikkatle üzerinde durulması gereken nokta insanın Varlıkla bağıdır ve bu bağ zamansallıkla anlaşılmalıdır. Zaman, sayılan bir birim olmaktan öte, Dasein ve Varlık arasındaki ortak varoluş sürecidir.

Heidegger açısından insanın özneliği, ilk olarak Varlığa aidiyetiyle, dünya- içinde olmaklıkla anlaşılmalıdır. Bu aidiyet ve dünya- içinde olmaklık, onun yüce bir varlık olmadığını, ölümlü ve zamana tabi bir varlık olduğunu bize göstermektedir. Dasein, bu haliyle varlığının gerçek ifadesini ancak şiir ve sanatta bulabilir. Bu yüzden öznenin varlığını en iyi şekilde ortaya koyma şekli sanattır. Sanat aracılığıyla hakikatin ortaya çıkması olarak Heidegger’in ifade ettiği Varlığın açığa çıkması bir anlamda öznenin kendini serimlemesidir/ gerçekleştirmesidir.

Heidegger felsefesi, özellikle varoluşçu filozoflar başta olmak üzere pek çok düşünür üzerinde oldukça etkili olmuş ve özne tartışmasında ilk referanslardan biri olmuştur. Sartre felsefesinde, zamansallık, ölümlülük, kaygı, kendinde ve kendisi

için varlık kavramları bir bakıma Heidegger felsefesinin doğrudan etkileri olarak kabul edilebilir.

1.2. Sartre ve Öznenin Özgürlüğünün Olanığı

Sartre, varoluş felsefesini sistematik bir şekilde inşa edip, bu düşüncenin popülerleşmesine önemli katkılarda bulunmuş bir düşünürdür. Sistematik felsefi metinlerden, denemeye; romandan, tiyatroya; gazetecilikten, radyo metinlerine pek çok türde verdiği eser, onun özellikle yüzyılın en bilinen filozoflarından biri olmasını da beraberinde getirmiştir. Kuşkusuz Sartre'ın popülerliği sadece onun iyi bir yazar olmasıyla ilgili olmayıp felsefeyi yüzyıl bireyinin durumunu betimleyen bir araç olarak kullanmasıyla da ilişkilidir. Dolayısıyla, Sartre'ı yüzyıl düşüncesinde önemli bir yere yerleştiren ve aynı zamanda popüler kılan başat karakter, felsefesinin doğrudan insanı anlamaya odaklanmış olmasıdır. Sartre, felsefenin metafizik boyutunu gündelik yaşamın içerisinde bulmaya çalışır ve gündelik hayatla doğrudan ilişki içerisinde olması gerektiğini savunur. Bu bağlamda edebiyatı da felsefe için iyi bir araca dönüştürerek edebiyat ve felsefe arasında önemli bir ilişki kurmaktadır.

Gençlik döneminde Bergson okumalarıyla birlikte felsefeyle ilgilenmeye başlayan Sartre, sonrasında Descartes ve Platon felsefelerine hayranlık duymaya başlar. İdealist felsefelerden Nietzsche ve Marx gibi düşünürlerin etkileriyle uzaklaşır ve bu filozofların yanı sıra Hegel'den de oldukça etkilenir. Bu etkiler onun felsefesinde sıklıkla karşımıza çıkar (Schilpp, 1981: 6-11).

20. Yüzyılın büyük savaşları, Sartre felsefesinin şekillenmesinde oldukça büyük bir etken olmuştur. Siyaset, savaşlarda insanların birer ölüm makinasına dönüşmüş olması, Avrupa toplumunun bir uçurumdan yuvarlanmakta olduğu düşüncesi, teknik bakışın giderek yaşamı daha anlamdan arındıran durumu Sartre'ın felsefesine oldukça etkili bir şekilde sirayet etmiştir ve bu doğrultuda merkeze insan sorununu koyar. Sartre bunu, *Denemeler*'de şöyle dile getirmektedir:

Ben bugün felsefeyi bir dram gibi düşünüyorum. Bugün, artık sorun, neyse o olan özlerin durgun halini seyretmek değil, bir olaylar

zincirinin kurallarını bulmak da değil artık. Bugün sorun, insandır, hem etken, hem bir aktör olan insan. Çünkü, o dramını hem yazıyor, hem oynuyor, durumunun çelişkilerini yaşıyor, kişiliğini harcayasıya ya düğümlerini çözesiye. Bir tiyatro oyunu (Brecht'inki gibi destansı ya da dramsı) bugünün insanın sahnede göstermenin (yani, düpedüz insanı göstermenin) en uygun yoludur. Felsefe de, bir başka bakımdan, bu insanla uğraşma kaygısındadır. İşte bunun için tiyatro felsefesi ve felsefe de bir dramsıdır bugün (Sartre, 1998a: 111).

İçerisinde bulunulan çağın getirdiği siyasal ilişkilene şekilleri ve aynı zamanda Marksizmin devam edegelen devrimsel dalgasının Fransa'daki etkileri de Sartre felsefesine çok büyük etkilerde bulunur ve onun özellikle felsefeyi, siyasetle yakından ilişki içinde değerlendirmesine sebep olur. Öyle görünüyor ki, Sartre açısından özgürlük kavramının da merkezi bir kavram haline dönüşmesinde bu anlayışın büyük bir etkisi vardır. Artık felsefenin yeni görünümünde kavramlar ve düşünceler sadece epistemolojik ve yahut metafizik birer alet olmaktan çıkmıştır ve bireyin kendi özgürlük alanı için kullanmaları gereken araçlara dönüşmüşlerdir. Bu nedenle Sartre, felsefeciyi bir siyasetçi olarak tanımlayacaktır. “Her filozof aynı zamanda bir insandır ve her insan bir siyasetçidir. Felsefe uzun bir zaman, özellikle siyaset tarafından şekillendiren hayat şartlarından kaçmaya çalışma biçimiydi. O durumda, yaşayan, uyuyan, yiyen, giyinen bir insan vardı ki filozof olduğu düşünülemezdi” (Schilpp, 1981: 33)”

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Sartre açısından siyaset, felsefenin merkezinde olması gereken bir insan etkinliğidir. Bu nedenle Sartre, çağdaş pek çok düşünürre göre oldukça aktif bir şekilde siyasetle ilgilenmiş ve siyasi sorunlara felsefesinde ciddi bir yer ayırmıştır. Siyaseti de varoluşçu bir karakterle anlamaya çalışan Sartre, insanı özgür bir siyasi özne olarak açıklamaya çalışır ve bu nedenle sıklıkla insanın özgürlüğünü ve bunun varoluş açısından önemini göstermeye çabalar. Bu nedenle Sartre'ın özne tartışmasında varoluşsallık kadar merkeze yerleşen bir başka kavram özgürlük olacaktır. Sartre gerek oyunlarında, gerek romanlarında gerekse felsefi eserlerinde bu doğrultuda yoğun bir şekilde ben, başkası

ve özgürlük gibi kavramları işler ve bunları insanın politik konumlanışında varoluşsal bir içerikle ele alır.⁶³ Elbette bir politik alan açmak üzere Sartre da öncelikle ontolojik sorunlarla meşgul olacaktır. Sartre'ın ontolojik fenomenolojisi açık bir biçimde Heidegger ve Husserl etkileriyle şekillenmiştir. Sartre ontolojik fenomenolojiyi inşa ettiği *Varlık ve Hiçlik*'ten sonra ise bu eserde temellendirdiği özgürlük üzerine bir ahlak inşa etmeye girişir ve en son aşamada ise *Diyalektik Aklık Eleştirisi*'nde ise varoluşçu ahlakı, siyasete yani onun kendi ifadesiyle praksise transfer ederek yeni bir politik özne kurmanın imkanını araştırır (Çankaya, 2010: 40).

Husserl felsefesinde insanın yaşantı dünyasına yapılan vurguyla başlayan ve Heidegger tarafından varoluş halinde olmak, zaman içinde olmak şeklinde kavramsallaştırılan, insanın olmakta olan olduğu düşüncesi Sartre felsefesinde daha farklı yönler kazanmış yeni bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır. Sartre, bu anlayışı büyük ölçüde benimsemiş olmakla birlikte, bu düşünceye yeni ve kendine özgü bazı katkılarda bulunur. Tam da bu katkı ve yenilik Sartre'ın özne anlayışını Heidegger ve Husserl'den farklılaştırmakla birlikte; fenomenolojik geleneğin beraberinde getirdiği bakiye, onun özneye ilişkin temel tezlerinde, öncülleriyle pek çok noktada yakın bir anlayış içinde olmasını da beraberinde getirmiştir.

Sartre düşüncesini hazırlayan gelenekte, Tanrı kavramının giderek elenmiş olması da oldukça dikkat çekicidir. Husserl, teolojiyi çok açık bir şekilde felsefi alanın dışında bırakmaz ancak dine ve dinsel düşünceye çok özel bir yer de ayırmaz. Heidegger felsefesinde Tanrı kavramı büyük ölçüde elemine edilmiştir ve artık insan yeryüzüne fırlatılmışlığıyla karşı karşıyadır.⁶⁴ Heidegger'in açtığı yolda Sartre açıkça

⁶³ Sartre'ı açıkça sevmeyişini belirten teolog Moeller, Sartre felsefesinde özgürlük ve kaygının paralel gelişen düşünceler olduğu değerlendirmesini yapmaktadır. Ona göre Avrupa'da yükselen hürriyet dalgası beraberinde getirdiği hayal kırıklıkları, diktatörlükler ve ekonomik buhranlar dolayısıyla derin bir acıya dönmüş bir süreçtir. Sartre bu atmosferin içinde yetişti ve Malraux'un *İnsanlık Durumu*'nda ortaya koyduğu, hayatın tadını çıkarma hürriyetinin kedere tedavül edildiği bir çağın insanıdır (Moeller, 1965: 72-74).

⁶⁴ Heidegger felsefesinin Gadamer'in ifadesiyle "dinsel boyutu" oldukça tartışmalı konulardan bir tanesidir. Heidegger Marburg yıllarında, dinin, insan yaşantısına felsefenin sağladığından çok daha farklı bir zemin sağladığını yazar ve aynı dönemlerde bir tür fenomenolojik teoloji yapmayı tasarladığını belirtir. Bununla birlikte, bundan kısa süre sonra başlayan dinden uzaklaşma periyodu da onu, dinden bütünüyle kopartmış değildir. 1950'de "dinsel köken olmadan hiç bir zaman böylesi bir düşünceye ulaşmış olamazdım" (Crowe, 2006: 15) diye yazan Heidegger'in felsefesi son dönemlerde

tanrı tanımaz bir yere konumlanır ve insanı kendi olarak otonom varoluş imkanını ortaya koymaya çalışır. Tanrı tanımaz pozisyon, insan açısından derin bir boşluğu ve varlığın saçmalığını ve elbette bununla bağlantılı olarak da yaşamın da saçmalığı anlamına gelmektedir. O halde şimdi Sartrecı varoluşsal bir dünyada insan salt kendi olarak varolacak, varolmak zorunda kalacaktır. Bu zorunluluk, Sartrecı bir algıyla bakıldığında insanın asıl ve en değerli imkanıdır.

Tam da bu nedenle Sartre'in dünyasında, şeyler anlamsızca vardırılar, onların varlığını anlamlandırmak olanaklı değildir. *Bulantı'da* Roquentin, varlığa dair sorgulamamız için tek bir ipucu vermektedir. Kısa bir ifadeyle bu varlıkların olumsal olmayışıdır. Mac Intyre'in ifadesiyle, "Bir sanat eseri, bir şarkı ya da bir kitap, geometrik formların varolduğu gibi varolabilir, olumsallıktan kurtulabilir" (MacIntyre, 2001: 38). Bu doğrultuda, Sartre açısından Roquentin'in durumu, insanın durumsallığıdır. Onun açmazı ve kendini varlığın bağrında terkedilmiş hissetmesi, insanın varlık karşısındaki genel çaresizlik durumudur. Bunun farkındalığı da, varlığın varolması gibi saçma ve zamansızdır. Bu nedenle Roquentin, herhangi bir nedensel bağı olmaksızın bulantıyı hisseder. Sartre, romanın hemen başlarında Roquentin'in bulantısının başlangıcını şöyle anlatır.

Cumartesi günü çocuklar kaydırmaca oynuyorlardı; onlar gibi ben de, denize bir çakıl taşı fırlatmak istedim. Tam o sırada durakladım; taşı elimden bıraktım ve oradan ayrıldım. Sersemlemiş bir halim olmalı; çocuklar ardımdan güldüler.

İşin görülen yanı bu. İçimde olup bitenler belli izler bırakmadı. Gördüğüm birşey vardı, beni tiksindirmişti. Ama o sırada denize mi, yoksa çakıl taşına mı baktığımı bilmiyorum. Çakıl taşı yassıydı, bir yüzü baştan başa kuru, öteki yüzü ıslak ve çamurluydu. Elimi kirletmemek için parmaklarımın uciyle kenarlarından tutuyordum (Sarte, 1964: 6).

oldukça yoğun asyetik etkiler de taşımaktadır. Bu eksen de bakıldığında Caputo'nun yerinde ifadesiyle "Heidegger'in düşüncesi en başından itibaren, din ve teolojiyle iç içedir." (Caputo, 1993: 270)

Bu duygu, Roquentin'in varlık ve hiçlik arasında kendi varoluşunu duyumsama anıdır ve bu nedenle bulantı, onu terketmeyecek bir varolma haline dönüşür. Kuşkusuz bu duygu, Heidegger felsefesinden alınan kaygı kavramıdır ve aynı şekilde öznel benliğin kurucu unsuruna dönüşür. Ancak Sartre'in bulantıyı varlıkla bir ilişkilendirme sonucu ortaya çıkan bir duygu şeklinde ortaya koyması onu Heideggerci anlayıştan uzaklaştırır. Kaygı kavramına dair bu farklılaşma, Sartre felsefesinde diyalektik kavramının önemiyle ilişkili olsa gerek. Sartre varoluşçuluğu, Marx ve Hegel etkileriyle belirgin bir şekilde diyalektiktir.⁶⁵ Bu nedenle bulantı, diyalektik bir temelde açığa çıkar/çıkmaktadır. Roquentin'in elinde tuttuğu şeyin taş olması bir bakıma kendi-için varlığın, kendinde-varlıkla karşılaşma anıdır.⁶⁶ Bunu takip eden süreçte Roquentin yeni bir safhaya geçmiştir.

Başıma birşey geldi; artık şüphem yok. Herhangi bir kesinlik, ya da apaçıklık gibi değil, bir hastalık gibi belirdi. Sinsi sinsi, yavaş yavaş yerleşti; biraz tuhaf, biraz tedirgin duydum kendimi, o kadar. Yerine geçince kıpırdamadan kaldı. Hiçbir şeyim olmadığına evhamlandığıma inandırdım kendimi. Oysa şimdi dal-budak salmağa başladı.

...

Değişen benim sanıyorum. En kolay çözüm yolu bu. En tatsız da bu. Ansızın ortaya çıkan bu dönüşümlere uğramış olduğumu kabul etmek zorundayım (Sarte, 1964: 8-9).

⁶⁵ Bkz. Sartre, en önemli eserleri arasında sayılan *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde Diyalektik akıl ile varoluşçuluk arasında bir senteze ulaşmaya çalışır. Sartre, tarihin diyalektik bir şekilde anlaşılması gerektiği konusunda Marksizmle paralel bir düşünceye sahip olmakla birlikte, diyalektiğin belirli bir sınıra sahip olduğunu ve tarihi yapanın özgür insan olduğunu savunarak Marksist tarih tezinden uzaklaşır. Bu yolla o, Marksizm ve Varoluşçuluk arasında bir senteze giderken diyalektiği de merkezi kavramlardan biri olarak kullanır (Bkz. Sartre, 1976).

⁶⁶ Sartre'in diyalektik kavrayışı da fenomenolojik anlayışın düalizmleri aşma çabasını ciddi bir şekilde yansıtırcasına, tikelden tümele geçişin olanağını sorgular. Daha çok devingen olması gereken bir ilişkilendirme üzerinden tarihsel bir bütünleşimin imkanını sorgulayarak bunun imkanını diyalektik akılda bulabileceğimizi ifade eden Sartre'a göre diyalektik, "zaman içine yayılmış bir bütünlüğün sentetik birliği"dir. Bütün ve parçanın bütünleşmesi anlamına gelen bu sürecin önemli bir tarafını, bilincin kendiliğindenliğiyle her türlü eyleme maruz kalan "kendinde varlık"ın yüz yüze geldiği rastlantılar oluşturur (Kırkoğlu, 1996: 34-35). Roquentin'in deneyiminde olduğu gibi bu, bilincin dışsal olanla karşılaşmasıdır ve kendinde-varlık ile kendisi-için-varlığın çatışmasıdır. Böylesi bir diyalektik, bilincin oldurucu bir yönü olduğu kadar, toplumsal ben ve toplum bütünleşiminin de olanağı anlamına gelecektir. O halde diyalektik, ontolojik bir kavram olarak temel bir konuma yerleştiği kadar, toplumsal süreçlerin de şekillenmesinde bir merkeziliğe sahiptir.

Roquentin'in içinde bulunduğu durum Sartre felsefesinin derinliğiyle işlenen varlığın ben aracılığıyla hiçlenerek anlaşılması ve bir imkana dönüştürülmesi için başlangıçtır. Özne, bu nedenle erken bir ifadelendirmeye, kendi varolma imkanını kendi yaratacak ve kendisini özgür kılacaktır.

Sartre'mın erken dönem metinlerinden olan *Ego'nun Aşkınılığı*, özne kavramsallaştırmasının ilk girişimidir. Kant'm amprik bir bilincin kuruluşu aşamasına hiç geçmediğı iddiasıyla başlayarak Sartre, bilinç ve ben ilişkisinin varoluşsal bir sorun olduğunu ifade eder. Husserl, Kant'm transandental bilincini *epokhe*ye alarak yeni bir bilinç kavramına ulaşmıştır. Ancak bu yaklaşımında Husserl en nihayetinde nesnelere kendinde şeyler olarak tanımladığı için ve özneyi de yönellimsellik üzerinden anladığı için bir bütünleşime gitmektedir. Oysa, "Etkin Ben, içsellik üreticisidir. Halbuki, fenomenolojinin bu birleştirici ve bireyselleştirici Etkin Ben'e başvurmaya gereksiniminin olmadığı kesindir" Tam da bu eksen de "Husserl, Etkin Ben'in sentetik bir gücüne *hiçbir zaman başvurmamıştır*" (Sartre, 1996: 52-58). Halbuki ben ile bilinç ayrıştırılması gereken farklı yanlardır. Öznenin kurucu unsuru olarak ayırt edici bir yere sahip olan bilinç Husserl tarafından göz ardı edilmiştir.

Transandental ben, bilincin ölümüdür. Aslında, bilinç kendinin bilincinde olduğundan bilincin varoluşu mutlaklıdır. Yani bilincin varoluş biçimi, kendisinin bilincinde olmaktır. *Bilinç aşkın bir nesnenin bilinci olduğu sürece* kendi bilincine varır. Dolayısıyla bilinçte her şey açık ve saydamdır: nesne karakteristik donukluğuyla karşısındadır, ama o, yalnızca ve yalnızca bu nesnenin bilincinde olduğunun bilincindedir, onun varoluş yasasıdır bu"(Sartre, 1996: 57-58).

Sartre'a göre Husserl'in ben kavramı tamamıyla monadiktir ve böylesi bir varoluş niteliğine sahip olmaması dolayısıyla ağırlaşmıştır. Mutlak olmağını yitirmesini beraberinde getiren bu eksilti, benlik açısından fenomenolojinin tüm sonuçlarını ortadan kaldırmayla bizi karşı karşıya bırakır. O halde ben ve bilinç algısının başlangıç noktası olarak cogito'ya yeniden dönmek ve cogito'nun yerleştiği

yeri yeniden değerlendirmek gerekecektir. Sartre'a göre Kantçı *düşünüyorum* bir olasılık iken Descartes ve Husserl'in *cogito*'ları ise birer olgu gözlemidir. Halbuki *cogito* kişisel olandır, yani "Düşünüyorum" da bir *Ben* vardır⁶⁷. Bu saf bir noktaya ulaştığımız yer olup egolojinin başlangıç noktasını oluşturabilir. Husserl'in dediği gibi düşünen bilinçle düşünömlü bilincin bütönlöklü birliğini *Cogito*'nun mutlak kesinliğinde görebiliyoruz ve burada birinin ötekinin bilinci olduğu bir sentezle karşı karşıyayız. Bu durum, fenomenolojinin her bilincin bir şeyin bilinci olduğu ilkesine uygun bir çıkarsamadır ve burada düşünen ben bilinci *cogito* halindeyken kendini nesne olarak almaz. Burada bilinç konumsal olmayan bilinçtir ve düşünömlü bilinci hedefleyerek konumsal olur (Sartre, 1996: 58-61).

Sartre egonun kuruluşunu ise, bilinçlerin içkin birliğinde bulmaktadır ve aşkın olan bir bilinç akışı şeklinde değerlendirir. Buna göre ego, "durumların ve eylemlerin ve seçime bağlı olarak da niteliklerin birliğidir. Ego aşkın birliklerin birliğidir ve kendini aşmaktadır." Burada oldukça dikkat çeken nokta, "seçime bağlı"lıktır. Refleksif edim durumlara ilişkindir. Egonun refleksif olan yönelimi, refleksiyonu mutlaklaştırıcı olmamakla birlikte bir bilincin bilinci olarak durumlarla bağlantılı ve durumsal oluşların düşünömlüdür. Tıpkı bir nefret etme, öfke duyma halinde olduğu gibi. Bu durumların her biri bilincin aşkın bir birliğe ulaşmasını sağlar. O halde ego "durumların ve eylemlerin doğrudan doğruya aşkın birliğidir" (Sartre, 1996: 72-78).

Durumlarda kendini aşkın bir birliğe ulaştırılan egonun en önemli yönlerinden biri ise onun eylemleridir. Zira eylemler öncelikle tasarlanmış olan yani bir bilincin noematik birliğini bize gösteren tercihlerdir. Buna göre de eylemler, aşkın bir pozisyonundadırlar. "Piyano çalmak", "yazmak" gibi eylemlerin her biri apaçık ortada olan ve şeyler dünyasından alınarak psişik bir şekilde tasarlanmışlardır. Eylemler bir zamansal oluş sürecinin içerisinde oluşan ve bilincin aktif süreçlerini gösteren durumlardır. Bu eksende durumlar ve eylemler egonun kendisini onlar

⁶⁷ Temel notasyonunu Heidegger'in *cogito* eleştirisinden aldığı açık olan bu eleştiri, Heidegger'in varlığın unutulmuşluğuna yeni bir ekleme yaparak Ben'in unutulmuşluğunu öne çıkarmaktadır. Bkz. Heidegger ve Zaman İçinde Özne.

aracılığıyla ortaya koyduğu aşkın birliklerdir. Durumlar ve eylemler arasında aracı olan nitelikler ise, seçime bağlı birliklerdir (Sartre, 1996: 78-80).

Sartre, eylemler, durumlar ve nitelikleri bir yönüyle egonun kuruluşunu sağlayan unsurlar olarak değerlendirir. Ancak ego bütün bunlara ve bunların birleşimlerine aşkın olan bir şeydir. Onun ifadesiyle, “Dünya şeyler için neyse Ego da psişik nesnelere için odur.” Ancak ego hep durumların ufkunda beliren ve her eylem de kendisini dışsallaştırandır. Bu şu anlama gelmektedir: Ego bir tür poesis halinde kendini durumlar ve eylemler aracılığıyla yaratmaktadır (Sartre, 1996: 79-84).

Sartre’in olgun dönem varoluşçuluğunun ilk belirişi olan bu anlayışta ego, kendi durumlarını üretendir. Başka bir ifadeyle kendisini öldüren ve yaratmakta olanıdır. Dolayısıyla “Bu yaratım tarzı hiç kuşku yok ki yoktan var eden bir yaratımdır”. Bu yaratım süreklilik gösteren bir süreçtir. Durumların yaratımlarının yanı sıra ego, “niteliklerini varoluş içinde bir çeşit koruyucu kendiliğindenlikle destekler.” O halde, aşkın bir birlik olarak ego, eylem, durum ve niteliklerin toplanımını şekillendiren olarak yaratmaktadır. Sartre’in bu anlayışı, egonun, insanı yapıp etmelerle daha doğrusal bir şekilde bağı kurulmuş halini ifade etmektedir. Kendisinin ifadesiyle, “o ortaya koyduğu şeydir ve başka hiçbir şey olamaz” (Sartre, 1996: 84-86)

Sartre, fenomenolojik düşüncede, transandental olarak kurulan egonun yerine daha gerçek olan, bir eylem halinde ego tasarımı yerleştirmeye çalışır. Bununla birlikte, ego bu yaklaşımda salt bir edim veya sonuçla da sınırlandırılmamaktadır. Bunun için ego, eylem veya durumlara aşkın bir birlik olarak ifade edilir. Egonun bu eylemi aşan halini Sartre, onun kendiliğindenliğiyle ilişkili bir şekilde “insan insan için her zaman büyücüdür” (Sartre, 1996: 7) ifadesiyle dile getirir. Bir olanaklar toplamına, insani olanakların sınırsızlığına ve belirlenemeyecek bir zenginlikte olduğuna gösteren bu yaklaşım Sartre’in daha sonradan kavramsallaştıracağı kendisi için varlığın temel özelliklerinden biridir.

O halde “etkinlik ve edilginliğin sentezi” olduğu kadar “içsellik ve aşkınlığın sentezi” olan ego, bir gizlilik ve belirsizliği de ifade etmektedir. Belirsizlik, dıştan bir bakışla yani transandental olarak konumlandırılmayacağını göstermektedir ve olanaklarının genişliğini göstermektedir. Çünkü ego, bir bütünlük değil “tüm durumların ve tüm eylemlerin ideal birliğidir. İdeal olduğundan, bu birlik doğal olarak sonsuz sayıda durumu kucaklayabilir.” Bir diğer ifadeyle, “ego *doğası gereği* kaçaktır.”(Sartre, 1996: 91-92).

Sartre bu analizinde transandental olanı ego olarak tanımlamak yerine oluş alanı olarak belirlemektedir. Buna göre “transandental alan bir *mutlak* varoluş alanıdır, yani hiç bir zaman nesne olmayan ve var olmaya kendi kendine karar veren saf kendiliğindenlikler alanıdır.” Öyleyse, bilinç bu alanda kendini var eder; bu var olma biçimi durumlar ve eylemler aracılığıyla gerçekleşecektir. Bu nedenle de ego teorik olan değil pratik olandır (Sartre, 1996: 92-100).

Sartre bu yaklaşımla dışsal olanın öznelliğe öncelenmesini red eder ve fenomenolojinin ilk yapması gereken şeyin bunun zeminini oluşturmak olduğunu ifade eder:

Aslında, tinsel sahte-değerlerin ortadan kaybolması ve ahlakın temellerini gerçeklik içinde kaybolması ve ahlakın temellerini gerçeklik içinde yeniden bulması için *nesnenin öznenin* önce gelmesi gerekli değildir. *Ben*'in dünyanın çağdaşı olması ve tümüyle mantıksal bir şey olan özne-nesne ikiliğinin felsefi ilgilerden kesinkes kaybolması yeter. Dünya, beni yaratmamıştır, Ben Dünya'yı yaratmamıştır, bunlar kişisel-olmayan bilinç için iki nesnedirler ve onun aracılığıyla kendilerini bağlanmış bulurlar. Bu mutlak bilinç Ben'den arındırıldığında, artık bir *özneye* ait hiçbir şeye sahip değildir, bir tasarımlar derlemesi de değildir; sadece birincil bir koşul ve mutlak bir varoluş kaynağıdır. Ve Ben'in Dünya'dan bütün içeriğini çekip çıkarması için mutlak bilincin Ben ile Dünya arasında kurduğu birbirine bağımlılık ilişkisi, Ben'in Dünya önünde “tehlike içinde” görünmesine yeter. Kesinkes pozitif ahlakı ve bir

politikayı felsefi olarak temellendirmek için daha fazlası gerekmez (Sartre, 1996: 104-105).

Ego'nun Aşkınlığı'nın son cümleleri olan bu ifadeler daha sonradan Sartre'ın geliştireceği özne anlayışının bir başlangıcı niteliğindedir. Bu doğrultuda, özneyi tam olarak Husserl'in çabaladığı minvalde, düalizmleri aşan bir yaklaşımla anlamak gerektiğini ifade etmektedir. Düalizmlerin aşılmasının olanağı ise Sartre açısından ancak insanın varoluşsallığındadır. Bunu analiz etmek üzere Sartre, temel yapıtı olarak gösterilen *Varlık ve Hiçlik*'in hemen başlangıcında modern felsefeyi sıkıntıya sokan dualizmlerin aşılması için fenomen fikrinin geliştirildiğini yazmaktadır ve dualizmlerin aşılması çabasını hareket noktası olarak almaktadır.

Sartre'a göre fenomen, görünmedir. Görünme ise bir kendisine görüldüğü birini varsayar. Bu haliyle fenomen, "kendini olduğu haliyle" belli edeceğinden onun nasılsa öylece incelenip betimlenmesi imkanı vardır, "çünkü *kesinlikle kendi kendinin göstergesidir.*" Buna göre, tezahür etme ve kendini göstermelerin her biri şu veya bu yolla "sürekli değişim halinde olan bir özneye münasebettir." Bu münasebet *Abschattung* (özümlü) aracılığıyla olmaktadır. Çok farklı ve değişen bir biçimde fenomenin kendini ele verme şekillerinden söz edebilmek olanaklı olsa da bu değişim sonsuz değildir yani bilgisi elde edilemez bir değişken olma halinde değildir. O halde fenomen özneye görünenden başka bir şey değildir ve onun deneyiminde kendini gösteren olacaktır (Sartre, 2009: 19-22).

Sartre bu fenomen kavrayışıyla nesne-özne ikileminin tek çözüm yolunun özneye odaklı bir anlayışla olanaklı olduğunu iddia eder ve tıpkı Husserl ve Heidegger'in yaptığı gibi öznenin deneyimini merkezileştirecek bir ontoloji anlayışı geliştirmeye girişir. Bu nedenle varlığı bir fenomen olarak insanın kurduğu bir pozisyona çekerek ele almaktadır.

Görünme söz konusu olduğunda onun kendi varlığı söz konusudur ve başka bir varlıkla desteklenmez. Bu yolla görünmenin özneye kendisini açması gerekir:

Fenomen kendini ifşa edendir ve varlık herkese belli bir biçimde kendini ifşa eder, zira ondan söz edebiliriz ve ona ilişkin bir anlayışımız vardır. Bu nedenle olduğu gibi betimlenebilen bir varlık fenomeni, varlığın bir görünmesi olmalıdır. Varlık, bize sıkıntı, bulantı gibi doğrudan erişim yollarıyla kendini gösterecektir ve ontoloji de varlık fenomeninin kendini ifşa ettiği haliyle, bir başka deyişle, fenomenin herhangi bir aracıya gerek olmaksızın betimlenmesi olacaktır (Sartre, 2009: 23).

Varlık kendiliğinden bir görünüm olmadığına göre, “açığa çıkarılışın koşuludur: açığa-çıkarılmak-için-olan-varlıktır, açığa çıkarılmış varlık değildir.” O halde açığa çıkarılışı ölçüsünde varlıktır ve bilgiye dönüşür. Bir başka ifadeyle görünüyör olması bir bilinci gerektirir. Bilinç, varlığın açığa çıkarılışını ifade ettiği gibi kendisinin açığa çıkışını da kapsamaktadır. Bununla bilgi, tek başına varlığın nedenini açıklamaya yeterli değildir, çünkü varlığın fenomeni aşan bir tarafı söz konusudur (Sartre, 2009: 23-25).

Sartre başlangıç noktası olarak bilinci almaktadır ve konuşlandırıcı olmayan bir bilincin var olduğunu ifade eder. Buna göre, “varolmak bilincin doğasıdır.” Bu nedenle bilinç konumsal değildir ve onun özü varoluşunda içerilmiştir. Bu nedenle de bilincin yasalarından söz etmek olanaklı değildir. Yasaların bilinci olabilir ancak bilincin yasaları olamaz. “Bilinç, bir uçtan ötekine bilinçtir. Dolayısıyla bilinç ancak kendisi tarafından sınırlandırılabilir.” Bilinç bu haliyle bir varoluş doluluğudur ve kendiyile vardır. Kendisini hiçlikten çıkararak bir şey değildir dolayısıyla da “hiçlikten öncedir ve kendini varlıktan devşirir” (Sartre, 2009: 25-31).

Bu yaklaşım, Sartre’ın başlangıç noktası itibariyle Kant başta olmak üzere pek çok modern dönem filozofundan ayrıldığı yerdir. O, burada bilginin ontolojik temeline görünümünün kendisine görüldüğü mutlak olarak özneyi değil, özneliği almamız gerektiğini belirtir. Öznellik, bizi idealizmin varlığı bilgiyle ölçen anlayışından kurtarabilecek bir varlık kipidir ve kendi kendinin içkinliği olduğu için bilgi tarafından kapsanmayan olmakla beraber onu kuran bir varlıktır (Sartre, 2009: 33). Bu, etkin bir varoluş halinde öznenin bilinç olarak oluş kipinde başlangıcı ifade

ettiğini bize göstermektedir. Bilinç böylelikle varlığı ortaya koyandır. Sartre bir formülleştirmeye bilinci şöyle özetleyecektir: “*kendi varlığı içinde varlığı kendisi için soru olan ve de bu varlık kendinden başka bir varlığı kapsadığı ölçüde soru olan bir varlıktır.*” (Sartre, 2009: 39)⁶⁸ Varlık bilince açılan olmakla birlikte her zaman kendisini bizzat açmamaktadır “bir varolanı varlığından soymak mümkün değildir, varlık varolanın her zaman mevcut olan temelidir, varlık varolanın her yerinde ve hiçbir yerindedir.” Bu durum bütün varlıklar için geçerli olmakla birlikte bilinç varlığın ötesine geçebilir. Bu geçiş varolanın varlığının değil varolanın anlamına geçiştir. Anlam ve anlamlandırma, böylelikle bilincin ontik-ontolojik adlandırımına olanak sağlamaktadır (Sartre, 2009: 39-40).

Varlığın, bilinçle böylesi yoğun ilişkiselliği onun kendi kendiliğindenliğiyle bir anlam boyutuna erişememesiyle ilgilidir ve bu hali varlığı bilince büyük ölçüde bağımlı hale getiren bir durumdur. Bilincin kendi kendinin nedeni olmasından söz etmek mümkün olmakla birlikte varlık adına bu olanaklı değildir. Varlığın ontik olarak bulunmaktığı her durumundaki ontolojik açığa çıkarılışında karşımıza çıkan bu çıkmazı şöyle ifade edecektir Sartre, “Varlık kendini gerçekleştiremeyen bir içkinlik, kendini olumlayamayan bir olumlama, kendi kendisiyle dopdolu olduğu için etkiyemeyen bir etkinliktir. ... *varlık kendindedir.*” Varlığın kendinde olan bu hali elbette varlığı bir bütün olarak ifade etmekten uzaktır. Söz gelimi mümkün olmak kendinde olanı aşar ve ancak kendi-içine ait bir yapıyı işaret etmektedir (Sartre, 2009: 42-44).

⁶⁸ Sartre’ın bilinci ele alış şekli çok belirgin olmamakla birlikte Bergsoncu etkilenimler taşımaktadır. Bergson’un, Sartre’a bilinç kavramsallaştırmasını nasıl etkilediği soruşturması bizi oldukça ilginç sonuçlara ulaştırabilir. Sartre’ın bilinç anlayışının oldukça benzeri bir anlayışla, Bergson, *Zihin Kudreti*’nde “şuur geleceğin peşin oluşudur” (Bergson, 1998: 14) demektedir. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*’nin sonucunda ise Bergson, Kantçı epistemolojideki tüm ayrımları eleştirerek, ben’in dış dünya kadrosu içine alınamayacağını, nesneyi algılama şekillerimizin bir uzlaşımından gelmiş olması gerektiğini ifade ederek benliği düalizmler arasındaki ilişkiyi kuran bir yere yerleştirir (Bergson, 1997: 203-204). Deleuze’ün Bergson yorumunda da bu soruyu daha kıskırtıcı hale getiren ilginç noktalar bulmaktayız. Deleuze, “Süre özünde bellektir, bilinçtir, özgürlüktür. Süre, önce bellek olduğu için, bilinç ve özgürlüktür.” (Deleuze, 2006: 83) ve “Süre, Yaşam; olması gereken olarak bellek, olması gereken olarak bilinç, olması gereken olarak özgürlüktür.” (Deleuze, 2006: 133) gibi ifadelerde açıkça bilinç kavramının süre açısından merkezi olduğunu ve bunun da virtüel olan anlamına geldiğini savunmaktadır.

Sartre'in "Varlık vardır. Varlık, kendinde olandır. Varlık, ne ise odur." şekillerinde ulaştığı sınırlı sonuçlar, onu hiçlik soruşturmasına ulaştırır ve hiçlik, bu haliyle varlığın anlaşılmasında merkezi bir yere yerleşir.⁶⁹ Eğer varlığın iki ayrı biçimi söz konusuysa, bu iki varlığı anlamak nasıl olanaklıdır diye soran Sartre, bu sorunun cevabını bulmak üzere dünyada olmanın neliğini incelemeye koyulur. Dünyada olmak insan açısından bir sorgulama olursa şayet burada bir sorgulayan ve bir de sorgulanan olarak ikili bir varlık ayırımından bahsetmek gerekir. Varlığa yönelik tüm sorgulamalarda, varlığa yöneltilen sorular, varlığın kendisini bize açık kılmasını amaçlar. Bu tür bir soruşturmada "görünüşte olumsuz yanıt içermeyen" sorular vardır. Sözelimi, her zaman "Hiçbir zaman" şeklinde cevaplanacak sorular. "İnsanın dünya ile münasebetini bana açınlayabilecek bir davranış var mıdır?" şeklindeki bir soruya ilke olarak olumsuz bir cevabın mümkünatını kabul ederiz ve bu da "Hayır"dır. Bu durum kişinin bir şeyin var olmayışının transandantal durumuyla yüzyüze gelmeyi kabul edeceğiz. Böylelikle varlık-olmayan olduğu eğilimine gireriz. Buradaki süreç genel anlamda varlığa soru yöneltme ve olumsuzlama ile karşılaşma durumudur. Dolayısıyla olumsuzlama, insan-dünya münasebetinin ilk formlarından bir tanesi şeklinde karşımıza çıkmış bulunmaktadır. Bu bizim varlık deneyimimizde sürekli karşılaştığımız bir durum olarak varlığın karşısında "başka bir şey"in olarak sürekli, arkada bırakılanın, değişmiş olanın (artık var olmayanın) yerleşmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle insanın varlıkla her türlü münasebetinde bir sınırlama ilişkisi olarak var olmayanla karşılaştığını görüyoruz. Böylelikle, "hiçliğin hiçlik olarak bir yargı-öncesi kavranışı"yla karşı karşıyayız ve bu ise "hiçlik karşısında bir davranışı varsayar". Öyleyse, "varlık için olduğu gibi varlık-olmayan için de bir fenomenötesilik vardır." Fenomenötesilik

⁶⁹ Hiçlik kavramı felsefe tarihi içinde en belir(lenim)siz kavramlardan bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Elea Okulu'ndan beri süregelen hiçlik soruşturmasının Batı felsefesi içinde varlık açısından merkeziliğini en açık bir şekilde Hegel ele almaktadır. Hegel *Mantık Bilimi*'nin Varlık bölümünde çokça doğulu sayılabilecek bir yaklaşımla "*Saf Varlık* ve *Saf Hiçlik* aynı şeydir. Hakikat ne varlık ne de hiçliktir, varlığın – dahil olması değil duhul etmişliği – hiçliğe ve hiçliğin varlığa duhul etmiş olmasıdır. Ama aynı şekilde hakikat onların birbirinden ayrılmamış olmaları değil, tam aksine, onların aynı olmayışları, mutlak olarak farklı ve fakat aynı zamanda ayrılmamış ve birbirinde ayrılmaz oluşları ve hatta herbirinin dolayimsız olarak karşıtı yok olmasıdır"(Hegel, 2002: 82-83). Hiçliğin kategorik bir yere yerleştiremeyeşi onun genellikle varlık soruşturmalarında tamamen göz ardı edilmiş olmasına neden olmuştur. Heidegger kısmında ele alındığı gibi, Heidegger'in ifadesiyle hiçlik tamamıyla unutulmuş bir kavramdır. Sartre'in hiçlik soruşturmasında Hegelci anlayışın oldukça hakim olduğu görülmektedir ve bir anlamda Sartre'a göre varlığın bilinirliği diyalektik uyarınca hiçliğe bağlıdır.

durumu bizim hiçliği deneyimleyemeyişimizin deneyimlerden çıkarsanan durumunu ortaya koymaktadır (Sartre, 2009: 49-59). Hiçlikle insanın karşılaşmasının Roquentin'in kaleminden Sartre şöyle ifade etmektedir:

Dünya her yerde bulunuyordu, önde, arkada. Ondan önce hiç birşey yoktu. Hiç birşey. Onun varolmadığı bir an yoktu. Beni tedirgin eden buydu işte; şu akar kurtçuğun varolmaklığı için *hiç bir sebep* yoktu şüphesiz. Ama varolmamış olması da *mümkün değildi...* hiçlik benim kafamdaki bir düşünceydi sadece, bu sınırsızlık içinde salınıp duran bir fikir: bu hiçlik varoluştan önce gelmemişti (Sartre, 1964: 139).

Sartre gelip dayandığı bu önemli sorunu, öncelikle, Hegelci diyalektik yaklaşımdan hareketle ele almaya başlar. Ona göre Hegelci hiçlik analizi varlık ve hiçlik arasında bir eşzamanlılık varsaymaktadır oysa varlık-olmayan varlığın karşıtı değil çelişği olduğundan, hiçliğin mantıksal olarak önce gelmiş olması gerekirken, Spinozacı *omnis deteminatio est negatio*⁷⁰ ilkesini temele yerleştirerek varlığı, hiçliğin kurucusu formuna dönüştürmüştür. Oysa "*hiçlik varlığa musallat olur.*" Dolayısıyla hiçlik, varlıktan mantıksal olarak önce gelmediği gibi onun etkililiği de tamamıyla varlıkla olanaklıdır. Öyleyse varlıkta hiçlikten hiçbir şey bırakmaksızın varlığı ele almak olanaklıdır (Sartre, 2009: 60-65).

Sartre'ın varlığı merkezileştirerek ve hiçliği öncel bir yere yerleştirmesinin en önemli nedeni olumlama arayışıdır. Varlığın kendini gerçekleştirecek olan bir şey olmasının tek imkanı ancak böylelikle elde edilmiş olacaktır. Zira Sartre'ın materyalist var olan sınırlaması hiçliğe bir alan açmaya (belki de daha iyi bir ifadeyle hiçliği anlamaya) kesinlikle elverişli değildir. Sartre'ın yaptığı hiçlik çıkarsamasının dış dünyada var olanın olumsuzlanmasıyla elde edilmiş olması kelimenin tam anlamıyla hiçlik kavramından ziyade yokluğu işaret etmektedir. Oysa hiçlik kavramının gönderimi bir şeyin olmayışı (yani yokluk) değildir, sadece için kendisiyle ifade edilebilecek olandır. Sartre'ın Hegel felsefesinden devşirdiği hiçlik, Hegel'in doğu literatüründen edindiği ancak diyalektik bir konuma yerleştirdiği bir

⁷⁰ Her olumsuzlama bir belirlenimdir.

terimdir ve daha çok saf varlığın anlaşılmasını olanaklı kılan karşıt kavramdır. Sartre'ın bu yaklaşımdan çok uzaklaşmaksızın varlığın merkeziliğini ve kendindendiliğini göstermek üzere hiçliğin varlığa hiç dahil olmadığı bir anlayışla hiçliği ele alması ise, ben varlığını karşıtlık ihtiyacı olmaksızın yani bendeki başkasına gereksinim duymaksızın oluşturmaya zemin sağlayacaktır. Bu anlayış, Sartre'ın "Cehennem Başkalarıdır"⁷¹ sözünde daha açıkça karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te hiçliğe dair ilk belirlenimi onun varlığa musallat olduğudur.

Hiçliğin varlığa musallat olması insan deneyiminde gerçekleşmektedir. Ona göre insan gerçekliğinde hiçlik, nefret, savunma ve içdarılması gibi şekillerde kavranmaktadır. İnsan yalnızca "hiçliğin içinde varlığın ötesine geçebilir" ve burada varlık dünyanın ötesinden olan bakıştan dünyanın düzenlenmesiyle yüzeye çıkar. Bu durum, varlığın varlık olmayanda yüzeye çıktığını, dolayısıyla da dünyanın hiçlik içinde "askıya alınmış halde" olduğu anlamına gelmektedir. Sartre'a göre bunun bireysel insan deneyimindeki karşılığı içdarılmasıdır. İçdarılması aracılığıyla Dasein dünyanın ötesine geçerek, "Hiçbir şey yerine bir şeylerin olması nereden geliyor?"⁷² sorusunu soracaktır. Bu durumda dünyanın olumsuzluğu hiçliğin içine yerleşen insan gerçekliğine görünecektir.

Hiçlik, olumsuz yargının kökenindedir, çünkü kendisi de olumsuzlamadır. Olumsuzlamayı *edim* olarak kurar, çünkü kendisi *varlık* olarak olumsuzlamadır. Hiçlik, ancak dünyanın hiçliği olarak kendini özellikle de hiçlerse hiçlik olabilir; yani ancak hiçlemesi içinde kendini dünyanın reddi olarak oluşturmak üzere bu dünyaya doğru özellikle yönelirse hiçlik olabilir (Sartre, 2009: 67).

Sartre varlığı hiçliğin önüne yerleştirdiği için hiçliğin kendisini hiçlemesini mutlak olarak varlığa bağlamakta ve bu yolla bireysel deneyimde hiçliği de

⁷¹ Sartre *Gizli Oturum* isimli oyunda bu ifadeyi bakışimsal karşılaşma ve çatışmayla birlikte dile getirir: "Beni yiyen tüm bu bakışların altında. (...) Hah! Yalnızca iki kişi misiniz? Ben sizleri daha çok sanıyordum. (*Güler.*) Demek cehennem bu. Buna asla inanmazdım. Hatırlarsınız: Kükürt, odun yığını, ızgara... Ah ne gülünç. İzgaraya gerek yok ki: Cehennem Başkalarıdır" (Sartre, 2007: 62).

⁷² "Nasıl oluyor da hiçlikten ziyade bir şeyler vardır?" (Sartre, 1984: 51)

olumsuzlamalara indirgemektedir. Bu nedenle ona göre, “hiçlik eğer varlık tarafından taşınmıyorsa, *hiçlik olarak* dağılıp gider ve yeniden varlıkla karşı karşıya kalırız. Hiçlik ancak kendini ancak varlık fonu üzerinde hiçleyebilir” (Sartre, 2009: 70).

Olumsuzlama mantığı üzerinden kurulan bu yaklaşımda önemli bir sorunla karşı karşıya olunduğunu iddia etmek olanaklıdır. Sartre hiçliği, bir var olanla ilişki içinde düşünmekte ve kabul etmektedir. Bu kavrayış onun zorlayıcı bir biçimde hiçliği varlığın bağrına çekme çabasından kaynaklanmaktadır. Halbuki hiçlik bir var üzerinden düşünülemez olan şeydir ve aslında hakkında hiçbir şey bilinmezdir. Hiçliğe dair yapılan çıkarımlar ontolojik olarak varlığa iliştilendiğinde varlığa dair bir kategorik statü kazanmaktadır. Eğer hiçliğe dair deneyim eksikli bir temellendirme girişiminden söz edilecekse bunun iç daralması, kaygı vb. üzerinden yapılmasının ne kadar olanaklı olduğu oldukça tartışmalıdır. Zira söz konusu psikolojik haller bir var olan üzerinden ve zorunlu olarak bir varlığa ilintili durumlardır. Belki de yalnızca ölüm fikrinin bir hiç kavramına temel olabilirdiği iddia edilebilir ki, Heidegger’in hareket noktasının daha çok bu olduğu görülür, burada ölüm içi boş bir kavram olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Bu nedenle Sartre’in çabasının bir yönüyle ilerde ele alınacak olan özne tasarımının bir parçası olmak üzere, hiçliği varlıktan devşirerek olumlama mantığına devredilecek bir şey olarak değerlendirdiği görülmektedir.

Bu nedenle Sartre, “insan, hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlıktır.” demektedir ve bunun hiçlik soruşturmasındaki ilk varılacak sonuçlardan bir tanesi olduğunu belirtir. Ancak bunun beraberinde getirdiği yeni bir soru söz konusudur: varlık, varlıktan başka bir şey doğuramazken ve insan kendi varlığı içinde iken nasıl hiçlik onun aracılığıyla ortaya çıkacaktır? Sartre, bu soruyla birlikte hiçliğe yönelik bu okumasının amacını daha açık hale getirmektedir. Ona göre, insanın bu sorunun cevabını vermesi için kendisini *varlığın dışına* çıkarması, varlıkla olan münasebetini değiştirmesi gerekir. Bu ise insan-gerçekliğinin kendini yalıtarak bir hiçlik ifraz etmesiyle olanaklıdır yani ancak *özgürlük* aracılığıyla mümkündür.

Öyleye hiçlik, dünyaya ancak özgürlük aracılığıyla gelmek zorundadır (Sartre, 2009: 74-75).

Böylelikle Sartre felsefesindeki özne kavrayışının vazgeçilemez unsuru olarak özgürlük kendisini ontolojik bir yerde ikame edilmiş şekilde bize göstermektedir. Özgürlük bu yolla, ontolojik anlamda varlığın ve hiçliğin de epistemolojik kesişim noktasına yerleşmiş görünmektedir. Zira, hiçlik özgürlüğe bağlı olarak açığa çıkarken, varlığın anlam bulduğu varlık olan kendi-için-varlık da varoluşunu özgürlüğe muhtaçtır. Bu şekliyle özgürlük tüm Sartre felsefesi içinde gizil temel ilkeye dönüşmekte ve bir yönüyle Hegel'in tin kavramı gibi bir işlev üstlenmiş olmaktadır.⁷³

O halde özgürlük nedir? Nasıl anlaşılmalıdır? Sartre'ın *Ego'nun Aşkınlığı*'yla kapısını araladığı politik, etik özne kavrayışının devamı tam da bu noktadan itibaren takip edilebilmektedir.

İnsanın özgürlüğü insanın özünden önce gelir ve onu mümkün kılar, insan varlığının özü, onun özgürlüğü içinde askıdadır. Dolayısıyla bizim özgürlük dediğimiz şeyi “insan-gerçekliği”nin *varlığından* ayırmak imkânsızdır. İnsan, hiçbir şekilde, *daha sonra* özgür olmak için *önce*

⁷³ Bu soruşturmayı daha ileri bir aşamaya götürecek olursak Sartre felsefesinin idealist bir karaktere sahip olduğunu iddia etmek de olanaklı hale gelecektir. Zira özgürlük kendinde bir anlama sahip olmayan, anlamını insan edimlerinden toplayan ve dolayısıyla da insanın zihinsel olarak içeriklendirdiği bir kavramdır. Böylesi bir akıl yürütme bizi Sartreci varlığın tamamıyla zihin edimlerinden ortaya çıkan bir sonuç olduğu çıkarsamasıyla baş başa bırakmaktadır (Berkeleyvari bir algının burada işbaşında olduğu savunulabilir). Sartre'ın çok yüzleşmediği açık olan bu sonuç onun kaynaklarıyla yakından ilişkilidir. Sarte, Hegel diyalektiğini metod olarak önemli bir ölçüde fenomenolojik metodla birleştirerek kullanmaktadır. Bu Hegelci temel nosyonların bir anlamda fenomenolojik nosyonlarla kaynaştırılması zorluğunu doğurmuştur. Hegel'de tinin özgürlükle kendini ortaya koyması insanın pasifize edildiği bir süreçtir ve dolayısıyla negatif bir özgürlüktür. Sartre, Hegelci negatif özgürlüğü tersine çevirmek üzere Husserl ve Heidegger'in ben kavramını alır ve epistemolojik olarak fenomenolojinin merkezine çeker. Bu yolla bilinç üzerinden temellendirmeye işleyen bir Hegel diyalektiğinin (Marx'ı anıştıran bir şekilde) tersine çevrilmesiyle karşı karşıya olduğumuz görünmektedir. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* için kullandığı *Fenomenolojik bir Ontoloji* altbaşlığı adeta bunu açık kılan bir ifadedir. Sartre'ın idealist bir tarafının olduğu yolunda bir iddia oldukça radikal bir tez gibi görünmekle birlikte Roger Garaudy bunu oldukça iddialı bir şekilde savunmaktadır. Garaudy, Sartre'ın maddeyi tamamıyla insana bağladığını ve bunun salt bilgi ekseninde kalmadığını varolmak anlamında da böyle olduğunu, dolayısıyla Sartre'ın sadece idealist değil özne idealist olduğunu ifade eder (Garaudy, 1965: 18).

olmakta değildir, insanın varlığı ile “özgür oluşu” arasında fark yoktur (Sartre, 2009: 75).

Bu nedenle Sartre, Descartes’ın yöntemli şüphesinin de özgürlük üzerine kurulmuş olduğunu ve Hegel’in tinin özgürlüğünü olumlamasının yine benzer şekilde özgürlüğün temel olmasıyla ilgili olduğunu ifade eder. Ona göre, modern felsefede kendini dışsallaştıran bir kendinden çıkış ve kaçış arayışı söz konusudur. Fenomenolojik yönelimsellik kavramı da bunu bize göstermektedir (Sartre, 2009: 75).

Sartre’a göre insan bilincinin kendi geçmişini sürekli olarak hiçlemesi, sorgulayıcı davranışlar yoluyla hiçliğin kendini ifraz etmesidir. Bir anlamda geçmişin oyundışı bırakılması anlamına gelen bu süreç insanın özgürlük ve özgürlük bilinciyle gerçekleştirdiği süreçlerdir. “İnsan özgürlüğünün bilincine içdaralması içinde varır; ya da başka bir deyişle, içdaralması, varlık bilinci olarak özgürlüğün varlık kipidir, içdaralması içindedir ki özgürlük kendi varlığının kendisi için sorundur” (Sartre, 2009: 79). Çünkü içdaralması, korku gibi bir varlığa ilişkin değil kendi benime ilişkin duyulan bir duygudur. İnsanın geçmişi ile geleceği arasındaki münasebetin bağrında *hiçlik* vardır. “ben, olacağım kişi *değilim*. Öncelikle, zaman beni ayırdığı için değilim sonra, şimdi olduğum şey, olacağım şeyin temeli olmadığı için değilim. Nihayet, hiçbir güncel varolan benim olacağım şeyi kesin bir şekilde belirlemeyeceği için değilim” (Sartre, 2009: 83). O halde insanın gelecek olarak beklediği bilinmez, varlığı adına mutlak belirsizliktir ve bu nedenle de insan gelecek karşısında içdaralmasını yaşamaktadır. Bu bilinmez olan ve kestirilemez olanı sorgulama ise, özgürlükle olanaklı olan yani mutlak olarak ona bağlı olarak ortaya çıkan bir şeydir. “İnsan özgürlüğü bize sorgulamanın zorunlu koşulu olarak verilmiştir” (Sartre, 2009: 85).

Özgürlük insan varlığının esas temeli olması dolayısıyla, onun bütün edimlerinin merkezindedir. Bu nedenle insan varlığı kendi özünden hiçlikle ayrılmıştır. Öz ancak olmuş olanlar olarak insanın kendinde kavradıkları olarak anlaşılmalıdır. Edim, özü aşar ve onun ötesine geçişleri gösterir. Kendini

gerçekleştirme bu anlamda geçmişe yaslanan bir tarafa sahip olduğu için insan özünü gerçekleştiriyor olmaktadır ve bunun kararı da mutlak olarak kişinin kendisindedir (Sartre, 2009: 86-92).

Sartre açısından özgürlüğün insan varlığında görülüşü aynı zamanda insanın kendine karşı olumsuz tavırlar alabilmesi anlamına gelmektedir. Kendini olumsuzlama olan bu tavırların en iyi örneği, kendini aldatmadır. Kendini aldatma hakikatin tam çarpıtılışı olarak yalandan farklılaşır. Yalanda kişi gizlediği hakikatin farkındadır ve hakikati kendine olumlarken, kullandığı sözde olumsuzlar. Oysa kendini aldatmada bilinç olumsuzlaması dışarıya doğru değil kişi tarafından kendi kendisine çevrilmiştir. Bu haliyle kendini aldatma insanın kendinde bir tamamlanmışlık halinde olmadığını göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Eğer insanın ne ise o olduğunu söylersek kendisini aldatmasının olanağı yoktur. Bu bilincin durağan olmadığını ve dolayısıyla da ne ise o olmayan olduğunu bize göstermektedir. Dolayısıyla, “kendini aldatma edimi, kaçınılması mümkün olmayan şeyden kaçmaya yöneliktir, insanın olduğu şeyden kaçmasına yöneliktir.” Bilincin “ne-ise-o-olmamak” aracılığıyla böylesi bir kaçış halinde olması insanın imkan varlığı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum, bize bilincin “insan varlığının bütünü olarak değil, insan varlığının anlık çekirdeği [noyau instanté] olarak” var olduğunu göstermektedir (Sartre, 2009: 100-129).

Sartre böylelikle hem bilincine hem de edimlerine karar verenin mutlak olarak kişinin kendisi olduğunu göstermiş bulunmaktadır ki bu Sartre varoluşçuluğunun temel özelliklerinin başlangıcında yer alır. Buna göre, Sartre varlığa ilişkin yürütmüş olduğu sorgulamada imkanlar alanına gelmiş bulunmaktadır. “Olumsuzlama bizi özgürlüğe, özgürlük kendini aldatmaya ve kendini aldatma da imkânın koşulu olarak bilincin varlığına gönderdi.” Bilinç, kendi için varlığı ifade eder ve özne olmağın ilk koşuludur (Sartre, 2009: 133).

Bu yaklaşım Sartre’a göre insanı gerçek var oluşuyla ele almanın tek olanağıdır. Bu doğrultuda başlayan çabalarında Descartes işlevselcilikten varoluşa geçişinde tözcülüğe düşmüş, Husserl ise Kant’a çok paralel ilerlediği yolda

fenomenologtan ziyade fenomenci olarak kalmış; Heidegger ise Dasein kökeninden itibaren bilinçten yoksun ele almış bu da insanın varlığının kendi kendisini anlamasının eksik olduğu bir anlamayı ifade ettiği için önemli bir çıkmaza girmiştir. İnsanın bilinci kendinde kendisi için bir sorundur, zira bilincin varlığı kendi kendisiyle tam bir örtüşme halinde değildir. Varlık, ne ise o iken bilinç böyle değildir (Sartre, 2009: 134).

Sartre burada varlığı ikiye ayırmaktadır. Birincisi, kendinde-varlık ve ikincisi ise kendi-için-varlıktır.⁷⁴ Kendinde-varlık, kendi kendisiyle örtüşür ve “kendindenin varlığı sonsuz yoğunluktadır” dolayısıyla da “kendinde-varlık doludur, doluluktur.” Bunun aksine bilincin kendisiyle özdeş sayılması olanaksızdır. Kendi, bu bilincin bir yansımasıdır. *Kendi*, kendinde-varlığın bir özelliği değil, doğası gereği üzerine düşünülmüş olan bir şeydir. Latince ifadesiyle *sui*(kendinin)nin *ejus*(onun)tan ayrıldığı noktada burasıdır. Bu kendilik bizi tam olarak *özneye* göndermektedir. “Öznenin kendi kendisiyle bir münasebetini belirtir ve bu münasebet tam da bir ikiliktir; ne var ki bu özel bir ikiliktir, çünkü özsel söz sembolleri gerektirir.” Bu münasebet pasifleşen dolayısıyla bir nesne pozisyonuna indirgenmiş olanı işaret etmez. O halde bu şekliyle kendi, salt bir özdeşlik olarak ifade edilebilir olmadığı gibi kendi olmayışı da ifade etmez (Sartre, 2009: 136-137).

Demek oluyor ki *kendi*, öznenin içkinliğinde, kendisiyle münasebetindeki ideal bir mesafeyi temsil eder, bir çeşit *kendi kendisiyle örtüşmemedir*, özdeşliği birlik olarak ortaya koyarken bir yandan da özdeşlikten sıyrılmalıdır, kısacası, çeşitlilik izi taşımaksızın mutlak tutarlılık olarak özdeşlik ve bir çokluğun sentezi olarak birlik arasında, durmadan oynak bir dengede olmaktır. İşte bu, *kendine mevcut olma*[*présence à soi*] adını vereceğimiz şeydir. Bilincin ontolojik temeli olarak *kendi-için*'in varlık yasası, kendine mevcut olma biçiminde kendisi olmaktır (Sartre, 2009: 137).

⁷⁴ Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde belirli-varlığın kendini aşmayan biçimini ifade etmek üzere *kendinde-varlık*; ve Tinin kendisiyle varlığını açıkladığı varlık için de *kendi-için-varlık* ifadesini kullanmaktadır (Hegel, 1977: 17). Hegel bu ayrımı özellikle *Mantık Bilim*'de daha net olarak ortaya koymakta ve *kendi-için-varlık*ı belirlenmiş olan varlığın karşısına yerleştirerek onu sonsuz bir oluş imkanı olarak göstermektedir (Hegel, 2007: 157).

Kendi-için varlığın kendine mevcut olması bir anlamda kendinde varlığın bir boşluğa kendiye doğru bir düşüşüdür. Hiçlik böylesi bir varlık boşluğudur. Çünkü, hiçlik, varlığın varlık tarafından soru konusu yapılmasıdır. Burada hiçlik, varlık tarafından desteklenerek ortaya çıkan bir şeye dönüşmektedir. Kendinde-varlık, bir anlamda yalıtılmış olduğundan hiçbir şey üretmeye muktedir değildir. Halbuki kendi-için varlık, imkanlar toplamı olarak hiçliğin imkanını da kendinde taşımaktadır. Onun varlığa gelişi de ancak özel bir varlık olarak insan-gerçekliği aracılığıyla olanaklıdır. “İnsan-gerçekliği, kendi varlığı içinde ve kendi varlığı için varlığın bağrındaki hiçliğin biricik temeli olarak varlıktır” (Sartre, 2009: 137-140).

Varlığın hiçliğin temeli olması onun kendi kendisinin nedeni olduğu anlamına gelmez. Çünkü kendisinin nedeni olmak kendine bir mesafeli oluşu işaret etmektedir, bu ise hem kendisini temellendirmeyi hem de kendini hiçlemeyi ifade ettiği için, birlik olarak ikiliği yani kendi için varlığa dönüşmek anlamına gelecektir. Tam da bu nedenle Tanrının kendi kendinin nedeni olma hali, kendine dönüş yani refleksiyon olacağı için hiçleme edimidir ki bu da onun zorunlu olarak olumsal olması gerektiğini gösterir. Öyleyse “imkân ancak bizim düşüncemiz açısından imkân olabilir” yani bize ilişkin olası olanı ifade etmek durumundadır. İnsanın olanak durumunun kendisine nispetle olmak zorunda olduğunu gösteren bu durum aynı zaman da her tür bilinç halini kapsar ve bütün varlığı kendi-için varlık alanına çeker. Bu nedenle “kendinde-varlık olumsal olsa da, bozulmaya uğrayarak kendi-için haline gelir ve kendisini yeniden ele alır. Kendinde-varlık kendi-için halinde kaybolmak için vardır. Kısacası, varlık *vardır*, olmaktan başkaca olamaz.” Ve elbette bu insan varlığının zorunlu varlık olarak merkeze yerleştiği bir durumu ifade ettiğinden dolayı: “bilinç, bilinç-olmasını kendi kendisinden sağlar ve kendi kendisinin hiçlenmesi olduğu ölçüde ancak kendine gönderme yapabilir, ama bilinç halinde hiçleşen şey, bilincin temeli olduğu söylenemeyecek olan olumsal kendindedir” (Sartre, 2009: 140-143).

Bu durumda öznenin bir bilinç varlığı olarak varlığının zorunlu olduğunu ve bu zorunluluğunun hiçleme üzerinden varlığını açığa çıkarmak zorunda olan bir

özgürlük zorunluluğunu beraberinde getirdiğini görüyoruz. Sartre'ın tam olarak Tanrıyı devre dışı bırakan bu ontolojisi, insan varoluşsal bir imkanı gösterdiği gibi aynı zamanda bir otonom varlık olarak bireyi tasarlayan bir düşüncedir. Böylelikle Sartre, Descartes'tan başlayan yeni ve transandantal bir dayanağa ihtiyaç duymayan dünya varlığı şeklindeki özne inşası projesine eklemlenmiş bulunuyor.

Buna göre insani arzu bir yönüyle insanın kendi olanı aşmaya ya da kendi eksikliğini tamamlamaya yönelik bir girişim olarak anlaşılmalıdır. İnsan arzularıyla kendisininde olmayana yönelir. Bu onda bulunmayan *-in eksikliğinden* kaynaklanmaktadır. Bu eksikliğe yönelme kendiliğinden bir olumsuzlama, yani hiçlemeyi gösterir. İnsan gerçekliğine bu haliyle anlam veren şey, “eksik olunan *kendinde-varlık-olarak-kendi*”dir. Kendi-için bu şekliyle ne ise o olmayandır yani kendiyle ilksel münasebetini sürekli hiçleyerek bir arzulamayla kendini ortaya koyandır. Kendi olmaya ilişkin bir arzu olgusal değil süreçsel yani oluşsaldır. Kendinin ötesine geçmeyi amaçlayan bir durumu göstermektedir. Kendi eksikliğini kendiliğinden kavramayla yakından ilgili olan bu anlayış, tam olmama ve bunun kavranmış olmasıyla bağlantılıdır. O halde insandaki temel yönelim kendi gerçekliğine dair bir yönelimdir. İnsan gerçekliğinin bu kendini bütünlememiş, bütünselliğin eksikliği hali sürekli bir kendiyi olumsuzlama anlamına gelmektedir. Bu durum insanın ızdırabının kaynağıdır (Sartre, 2009: 149-153).

İnsan-gerçekliği kendi varlığında ızdırıp çeker, çünkü kendi-için olmaktan çıkmaksızın kendineye erişemeyeceğinden ötürü, o olmaya muktedir olmadığı bir bütünlüğün sürekli istilasını altında varlıkta ortaya çıkar. Şu halde insan-gerçekliği, doğası gereği mutsuz bilinçtir ve bu mutsuzluk halinin ötesine geçmesi imkansızdır (Sartre, 2009: 153).

İnsanın eyleyen ve kendini oluşturan olmağı bir zaman içinde gerçekleşir. Bu nedenle kendi-için-varlık zamansaldır. Zamansallığın üç temel formu söz konusudur. Ancak bunlar veriler derlemesi değil, “kökensel bir sentezin yapılanmış uğrakları” olarak anlaşılmalıdır. Geçmiş, şimdi ve gelecek zamanın birer ögesi

olarak oluşun sentezlenme düzeyleridir ve zamansal fonun üzerinde anlam bulurlar (Sartre, 2009: 172).

İnsan varlığı temelde şimdi varlığıdır. Yani, beden, şimdiki algı ve geçmişin izi de bu anlamda şimdide varoluşa sahip olur. Ama insanın şimdiki zaman varlığı olması onun bilinç varlığı olarak bir geçmiş ve geleceğe sahip olmadığı anlamına gelmez. Geçmiş bir bilinç varlığına veya bir şeye ait olandır. “Geçmiş, bir rüya gibi varlıktan kayıp gitmiş” olarak bir kişiye veya nesneye ilişkindir. Geçmiş, varlığın içinde şekillenmiş olduğu bir zaman kısmı olarak “*benimkidir, yani benim olduğum* belli bir varlığa göre varolur”. Bu nedenle onun hiç olduğu söylenemeyeceği gibi şimdi olan olduğu da savunulamaz. İnsanın bir sürekliliğinin olanağı ancak geçmiş aracılığıyla mümkündür. Bizim varlığı salt oluamlamamızın bir hali olarak şimdiye nispetle geçmiş etkililiğini yitirmiştir ve artık ancak sahip olunan ve hafızaya ait olandır. Dolayısıyla hiçliğin varlığa musallat olduğu gibi geçmiş de şimdiki zamana musallat olabilir. İnsan bir oluş varlığı olduğuna göre geçmişi onun gelecekteki olmağını ifade etmektedir. Kişi geçmişi değildir, gemişi idi. Zira olduğum şeyi geçmişte olurum. Bu haliyle geçmiş, “*beni geriden doğru [par-derrère] olduğum şey olmaya mecbur eden*” ontolojik yapıdan ibarettir. Öyleyse geçmiş bir anlamda, benim kendi-için olmamın zorunlu bir yansıması olarak onu yaşıyor olmaksızın olduğum şeydir. Kendi-için olmağım geçmişi boğarak ve onu kendinde olan haline getirerek beni oluşturur. Öyleyse eğer insan için bir özden söz edilecekse bu geçmişte olan şeydir. Hatta geçmişin var olmasının tek olanağı onun özüm olmasıdır (Sartre, 2009: 173-188).

“Kendinde olan geçmişten farklı olarak, şimdiki zaman kendi-içindir.” Şimdi bizim tam olarak kendimiz olandır ve bu nedenle insanın hem varlıkla hem de hiçlikle karşı karşıya kaldığı zamansal durumdur. Şimdiki zamanı ifade eden en genel durum, mevcut olmaktır. Bu mevcut olmak kendinde bir mevcudiyet olmaktan ziyade bir şey-*e mevcut* olmaktır. Bir şeye mevcut olmak, insanın varlıkla kurduğu içsel bir münasebeti göstermektedir ve kendinin dışına doğru yani varoluşu anlamına gelir. O halde -*e mevcudiyet* dingin olmamak yani kendinde olamamak anlamına gelir. Bu yüzden şimdi, mevcut olmağıyla kendi-içindir. Kendi-içinin herhangi bir

somut görünümü yoktur, bu haliyle de varlık değildir. Bu onun yönelimselliğinin ve kendiliğinin temel yapısını bize göstermektedir. Şimdi en iyi ifadeyle, “gizli dağılma”dır ve iki yönden de varlıktan kurtulma durumudur. “Kendi-içinin şimdileştiren varlık-olmayanı değildir. Kendi-için olarak, varlığı şimdiki zamanın dışında, önünde ve arkasındadır. Arkasındayken, kendi-içinin geçmişi *idi* ve önündeyken onun geleceği *olacaktır*.” Dolayısıyla, kendi-içinin varlığı olmak üzere geleceğe gönderilmektedir (Sartre, 2009: 188-192).

Gelecek, kendi-içinin açınlanma imkanını ifade eder ve bu nedenle de insan-gerçekliği aracılığıyla dünyaya gelir. Kendinden bir geleceği yoktur oysa tam aksine bir oluş imkanı olarak kendi-için bir gelecek sahibidir yani geleceğine sahip olan varlıktır. Bilincimin bütün halleri bir gelecek ilişkili olarak şekillenir ve gelecekle içsel bir münasebet içindedir. Öyleyse kişi için “Gelecek, olmayabileceğim ölçüde *daha olacak olduğum şeydir*.” Henüz olmadığım şey olarak gelecek, kendi-içinin varlığının ötesinde olacak olduğum ve beni belirleyecek olandır. Bu şekliyle gelecek, varlığa mevcudiyettir ve *burada* olan ben varlığı olarak *kendi-içinin* mevcudiyetidir. Kendi-içini bekleyen bir şey olarak gelecek kişinin kendisini fırlattığı bir varlık olanağıdır. Bu varlık olanağı, kendi-içine bağlı olması dolayısıyla benim ona verdiğim imkanları bize göstermektedir. “Gelecek, olgusalığın (Geçmiş), kendi-içinin (Şimdiki zaman) ve kendi-için için mümkün olanın (Gelecek) aniden ve sonsuzca sıkıştırılmasının kendi-içinin kendinde varoluşu olarak en sonunda *Kendini* açığa çıkaracağı ideal noktadır.” Kendi-içinin olduğu geleceğe ait bir proje olarak atılımıdır ve önü sıra ve varlığın ötesinde bulunanın temelidir. İnsanın önü sıra olan bu alan “hep gelecekteki bir oyuk” olmak zorunda olup hep kendi varlığım dışında olduğum varlıktır. Bu biçimiyle hem olacak olduğum hem de daha olacak olmamın mümkün olmadığı şeydir (Sartre, 2009: 192-199).

“Kendi-içinin kendi geleceği olması ancak sorunsallık içinde mümkündür, çünkü olduğu bir hiçlikle bu gelecekte ayrılmıştır: kısacası özgürdür ve bizatihi özgürlüğü kendi-içinin sınırınıdır. Özgür olmak, özgür olmaya mahkum olmaktır. Böylece gelecek, gelecek olduğu ölçüde

varlığa sahip değildir. *Kendinde* olmadığı gibi kendi-içinin varlık kipinde de değildir, çünkü kendi-içinin *anlamıdır*. Gelecek yoktur, kendini *mümkünleştirir*.” (Sartre, 2009: 199).

Sartre için bu haliyle gelecek bir imkan olarak bizim özgürlüğümüzün gerçekleşmesini sağlayan zamansallığı gösterir. Dolayısıyla kendi-içinin, kendi-için oluşumunun açıldığı alan ancak gelecek olarak vardır. Gelecek bu şekliyle elde olan ve bir izdüşümü olmayan şey, sonsuz belirsizliklere açılan bir varoluşsallığın kendini bulduğu yerdir. Tam da bu nedenle gelecek, ele avuca sığmaz bir şekilde önümüzde olandır. Dolayısıyla, “Ben bir imkânlar sonsuzluğuyum, çünkü kendi-içinin anlamı karmaşıktır ve tek bir formül içine alınamaz” (Sartre, 2009: 199).

Buna göre kendi-için varlığının kendini içinde bulduğu zamansallık bilinçle anlam kazanan ve özneye bir içerik kazanan şeydir. Zamansallığın bu fenomenolojik incelemesini takiben Sartre, zamansallığın ekstatik bir incelemesini yaparak, statik zamansallık ve zamansallığın dinamiği ayırımına gider. Burada Sartre, statik zamansallığı, anların dizilimi olarak ve *önce* ve *sonranın* çokluğunun *düzeni* ya da düzenlenişi şeklinde ifade eder. Bu ardışıklık kendiliğinden bir anlam içermez, yani kendisiyle bir zamansallık anlamına gelmez. Zaman birimleri olarak, *önce* ve *sonranın* bir varlığın iç yapısı olarak ancak zamansal olabilir. Bu ise zamansallığın kendi-için için var olarak zamansal olabileceğini bize göstermektedir. Öyleyse kendi-için varlığın anlamlandığı haliyle zamansallık bir dinamizm anlamına gelir. Zamansallığın dinamiği bize değişimle görünür ve özdeşliğin aşılmasını ifade eder. “Zamansal oluş [devenir] fenomeni topyekün bir değişimdir, çünkü hiçbir şeyin geçmişi olmamış bir geçmiş, bir geçmiş olmaz artık, çünkü bir şimdiki zamanın bu geçmişin şimdiki zamanı olması zorunludur.” Kendi-içinin ancak bir geçmişi ve geleceği yani zamansal değişimleri olanaklıdır. Varlık zamansal birimler arasında sürekli kendini değiştirme ile sürdürürken bir tür kaçış durumundadır. Bu geleceğe doğru olan kendi-içinin kaçısı kendinde olmaktan başka bir ifadeyle olma arzudur: “bu, “kendinde”de takılıp kalma tehlikesinden sürekli bir kaçıştır. Kendindenin bu utkusu ölümdür, çünkü ölüm, bütün sistemin geçmişleşmesiyle zamansallığın radikal bir şekilde durması, ya da dilerse, insan bütünlüğünün kendinde tarafından

yeniden kavranışdır.” Bu haliyle zamansal dinamizm kendi-için varlığına katılan bir nitelik, bir tamamlanma biçimi olmaktan ziyade daha çok değişimin kendi-içine ait oluşunu bize göstermektedir. Bu *kendiliğindenlik*[spontanéité] olarak görünür ve bir yönüyle kendi-içinin temeli durumundadır (Sartre, 2009: 220-221).

Kendi-için açısından süreklilik ve zamansallık “akan zamanı hissedebilir” olmasıyla bir bilinç düzeyine ulaşır ve bu ise düşünüm anlamına gelir. “Sürenin bilinci, süregitmekte olan bir bilincin bilincidir.” Kendi-için açısından süreç kavramına varlık kazandıran şey düşünümsel olarak onun kavranılmasıdır. “Düşünüm, kendi kendisinin bilincinde olan kendi-içindir.” Bu haliyle düşünüm, kendi-içinin kendi varlığını ele geçirme girişimidir ve bir varlığın kendisine dönüşecektir. Dolayısıyla kendi-içinin ne ise o olması düşünümle olanaklıdır. Bu durumda düşünüm salt bir imge veya edim olmaktan öteye varlığın tüm yansımalarının etrafında şekillendiği bir yerde durmaktadır ve kendi-içinin kendisini bir bütünlük olarak toparlamaya yönelmesidir. Böylelikle “düşünüm sürekli tamamlanmamışlık halindeki bütünlük olarak kendini toparlamaya çalışan kendi-içindir.” Bu haliyle de kendi-içinin bir varlık kipi olarak, zamansallaşma şeklinde kendisinin geçmişi, geleceği olur ve aynı zamanda da olduğum imkanlara ve olmuş olduğum geçmişe de uzanır (Sartre, 2009: 221-231). Bu haliyle düşünüm “ona görünen şey üzerine düşünülmüşün tözsel olmayan ve zamansal tarihselliği değildir; bu üzerine düşünülmüşün ötesinde düzenli akış formlarının bizzat tözselliğidir.” Bu gücül birlik *psykhe*, yani psişik benliktir (Sartre, 2009: 237).

Kendi-için varlık bu bağlamda varlığın bütünsel olarak merkezine yerleşmektedir çünkü onun varlığı olmaksızın varlığın bir ilişkiselliği olanaklı değildir. Bu nedenle Sarte, “kendi-içinin kökensel mevcudiyeti, varlığa *mevcudiyettir*.” Bütünsel anlamı itibariyle varlık bütünlüğünü de bu haliyle kendi-içinde bulacaktır. “Bütünlük ancak varlıklara mevcut olarak kendi kendisinin bütünlüğü olacak olan bir varlık aracılığıyla varlıklara gelebilir. Devamlı bir tamamlanmamışlık içinde zamansallaşan bütünlüğü bozulmuş bütünlük olarak, kendi-içinin durumu tam da böyledir. *Bütün varlığın* (var) olmasını mümkün kılan, varlığa mevcut olan kendi-içindir.” Bu yeni bir diyalektik ilişkiyi karşımıza

çıkacaktır. Zira kendi-içinin anlamı bu haliyle bir anlamda dışarıda, yani varlığın içindeyken; varlığın anlamı da kendi-için aracılığıyla ortaya çıkacağı için kendi-içinin varlığındadır. Çünkü, “insan-gerçekliği, varlığı bütünlük olarak ortaya çıkaran şeydir – ya da insan-gerçekliği, varlık dışında hiç bir şeyin “(var) olmamasını” sağlayan şeydir.” Bu karşılıklı bir bağ anlamına gelir ve olumsuzlayıcı bir yapıda kendini açığa çıkarmaktadır: “Bir dünya ötesinin imkânı olarak bu hiç, 1) Varlığı dünya halinde açığa çıkaran olarak, 2) bu imkânı daha olacak olan insan-gerçekliği olarak varlığa kökensel mevcudiyeti ile kendilik devresini kurar” (Sartre, 2009: 258-260).

Varlığın bağrına yerleşen haliyle kendi-için-varlık, varlığa soyutlama aracılığıyla niteliksel bir boyut kazandırır. Somutun bir varlık olarak açığa çıkması soyuta ulaşmasıyla olanaklıdır ve bu nedenle kendi-için, açığa çıkaran yani soyutlayandır. “Soyut, somutun temeliyken somut da soyutun temeli”dir ve böylelikle, “somut varoluş öz olmak zorundadır”. Böylesi bir kendini oldurma çabası içinde kendi-için kendinde bir *değer*dir ve dünyanın bütünlük ve sürekliliğinin kaynağı durumundadır. Somut ve soyut arasındaki bu öz ve varoluş kaynaşması, geçmiş, şimdi ve geleceğin kaynaşması olarak zamansal bütünlüğün sentezi şeklinde karşımıza çıkar. Bu sentez kendisini değer olarak ortaya koyar ve güzellik şeklinde ideal bir form olarak karşımıza çıkar. Çünkü güzellik dünyanın ideal durumunu temsil etmektedir. Bu kendi-içinin imgesel kipte gerçekleştirdiği bir yaratımdır. İnsan bu yaratım süreci üzerinden kendisinin ötesine geçer ve “benim dünya üzerinde ortaya çıkışım, bağlılaşık içinde gizilgüçlülükleri de ortaya çıkarır” (Sartre, 2009: 259-277).

Bilgi de bu haliyle bir gizilgüçlülüğün varsayılmasıyla ortaya çıkar. “Bilgi, varlığa ne bir şey ekler ne de ondan bir şey eksiltir ve onu hiçbir yeni nitelikle donatmaz.” Yalnızca insanın dışsal münasebetle varlığın var olmasını sağlar. Bu nedenle dünya buradakilerin bir derlemesi olarak karşımızda durmaktadır ve onun kendinde bir tözsel form ve birliği söz konusu değildir. Ancak dünyanın içinde olmak varoluşsal bir boyut kazanır ve insan için görevler toplamına dönüşür. Buna bağlı olarak, “insan-gerçekliği için dünya-içinde-olmak demek, bir dünyayı var kılan

bizatihi açığa çıkış aracılığıyla dünya içinde radikal bir şekilde kaybolmak demektir” (Sartre, 2009: 279-286).

Dünyanın bilinen bir şey olarak karşımızda oluşu onun insani olduğunu göstermektedir. Çünkü varlığın kendisinin var olduğunu söylemek bir şey değildir ancak onun kendi-için için var olduğunu söylemek olanaklıdır. Bu dışsallaşma ilişkisiyle kendi-içinin varlığa açıldığı ve varlığında ona açıldığı bir süreklilik haliyle anlaşılabilir. Bilgi bu nedenle varlık içinde emilir ve yani varlığın bir yüklemi değildir. Bu durumda bilgi bizim için varlık ve varlık olmayan arasında aracı bir yere yerleşir ve kelimenin en iyi ifadesiyle “bizi mutlağın karşısında bırakır.” Öyleyse bilgi dışsal olanla aramızda bir tür bağ olduğunu düşünmek ancak mutlaklığa ulaşmadığını söylemek gerekir. Bu nedenle, “bilginin bizatihi anlamı ne değilse o olmaktır ve ne ise o olmak değildir, çünkü varlığı olduğu haliyle bilmek için varlık olmak gerekir, ama bilgi, ancak bildiğim varlık olmadığım içindir ki “olduğu haliyle”” (Sartre, 2009: 292-304).

Sartre bu haliyle insanın aslında varlık karşısında nasıl bir konuma sahip olduğunu ve bu doğrultuda da varlığın merkezine yerleştiğini ortaya koymuş bulunuyor. Bu durumda yeni bir aşama olarak ben ve başkası ilişkisini nasıl kurabiliriz yani bir anlamda başkasını nasıl ele almak mümkündür. Bu soru epistemolojik bir soru olarak daha çok öne çıkmakla beraber Sartre epistemolojisinin mutlak olan ontolojik yapısı soruyu ontolojik bir probleme dönüştürüyor. Bu nedenle Sartre “Başkası için” kısmına başkasının varoluşunu inceleyerek başlar. Ona göre, *benimki*[mienne], benliği ve kendilik hakkındaki kaygıyı ifade etmekle birlikte, söz konusu kaygının “benim-için” olmağı, “bana benim-için-olmaksızın *benim* varlığım olan bir varlığı gösterir.” Dolayısıyla benim bir bilinç olarak kendiliğinin farkındalığı başkasını zorunlu kılar ve gerektirir. İnsanın utanma gibi pratikleri tam olarak böylesi bir başkasını tanımanın yansımalarıdır. Bu pratikler kişinin başkası-için olan varlığını yani aslında başka kendi-için varlıkları ortaya çıkarır. O halde “varlığımın bütün yapılarını dopdulu kavramak için başkasına ihtiyacım vardır, kendi-için başkası-içine gönderir” (Sartre, 2009: 307-309).

Öznenin hem varlığının kendinde olmaktan kurtarılması ve buna dayalı olarak da kendisini oluşturmasının imkânı elbette tekil bir ben ile olanaklı değildir ve başkasını gerektirir. O halde benin bir özne olarak kuruluşu ve kendi-için oluşunun düğümleneceği noktalardan biri kesinlikle ben ve başkası münasebetidir. Buna göre benin inşası ya da öznenin kuruluşu, başkası olarak ben varlığını yani başka kendi-içinin var olmasını gerektirmektedir. O halde başkası, bir varlık olarak benim için nedir ve nasıl bilinir.

Sartre'a göre, realizm ve idealizm özneyi salt ben üzerinden kurmaktadır ve bu nedenle de başkasını nesnel bir şeye dönüştürmektedirler. Buna göre realistler başkasının varoluşundan emin olup ve başkasının bilgisini de benin bilinci üzerinden analogi ile kurmaktadır. Bu durum, başkasının acı ceken, hisseden bir nesne olarak anlaşılması anlamına gelmektedir. Bunun iyi bir örneği olarak Kant için "özne yalnızca o kişilerin ortak özüdür." Öyleyse başkası, yalnızca bizim deneyimimizde verili olan bir nesnedir. Burada başkası tam olarak *başkası*dır ve ben olmayan beden olarak anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım idealizm ve realizmin ortak olan varsayımdır ve başkası burada mekansal bir ilişki üzerinden ortaya çıkarılan varlık olarak konumlandırılmaktadır. Ben ve başkasına dair bu kavrayış, benim ben için özel bir ayrıcalığa sahip olmadığı ve buna dayalı olarak da benim ampirik egomun tıpkı başkasının ampirik egosuyla aynı anda ortaya çıktığını belirler. Bu her bir nesne ile özne arasında basit bir ilişki varsayan böylelikle de kullanılan bir nesne düzeyine indirgendliğini bize gösteren bir yaklaşım biçimidir. Husserl bundan çok farklılaşmayan bir anlayışla transandental özne fikrini geliştirirken paralel özneler anlayışını savunmakta ve dolayısıyla da başkasını hiçbir zaman benim deneyimin alanına çekemeyen bir yaklaşım geliştirmiştir. Buna göre Husserlci anlayışta başkası benim kendimle birlikte ortaya çıkarken "dolayım kuran *başkası*"dır. Böylelikle "başkası, kendi olarak beni dışlayan ben olarak dışladığımdır." Bu durumda başkası tam anlamıyla bir varoluşsal kendi-için şeklinde kurulmamış daha çok dışsal olan her şey gibi kurulmuş olmaktadır (Sartre, 2009: 309-326).

Sartre, Hegelci başka anlayışını da özellikle epistemolojik bir optimizmle eleştirir ve bu anlayış onda kendilik bilincinin nesnel bir uzlaşmayla

gerçekleşebileceği sonucuna ulaşmasına neden olmaktadır. Oysa Hegel bilinci bir nesne pozisyonunda ortaya çıkan şey olarak tanımlar ve aslında bu bilincin bilinç olma niteliğini kaybetmesi anlamına gelmektedir. Bu haliyle başkası benim nesnem olurken, ben de aynı şekilde kendimi başkasının bilincinin nesnesi şeklinde kurmaktayım. Bu durum Hegel felsefesi içinde insanın bir özne olarak kurulması imkanını ortadan kaldırmaktadır. Zira bu haliyle, nesne ben olan başkası ile özne ben arasında ortak bir nokta bırakılmamış bulunmaktadır. Heidegger de Sartre'a göre her ne kadar bir varoluş halinde özne kavramını kurmuş olsa da aslında idealizmden kaçamamış görünmektedir. Çünkü Heidegger insan-gerçekliklerini, varlık ilişkisi olarak kurarken insanı bağımlı kılan bir "dünya-içinde-varlık" anlayışını merkeze koymaktadır. Bu kip *Mit-sein* olarak "ile-varlık" anlamına gelir ki bu durumda ben başkası olmaksızın olmuş olmayım yani mutlak şekilde bağıl varlık halindeyim. Bu, beni "birisi" şeklinde kurgulayan bir anlayış olmakta ve insanı mutlak olarak, başkası-ile münasebet temelinde açıklamaktadır. Heidegger açısından insan-gerçekliği tam olarak kendi dışında varolmaktadır. Böylesi bir durumda insan "varlığının *a priori* yapısı olarak kendi dışına doğru bu kaçışın ulaşılamaz sonunda insan-gerçekliğinin bulunduğu şey yine kendidir: kendi dışına doğru kaçış kendiye doğru kaçıştır ve dünya kendinden kendiye olan salt mesafe olarak belirir." Heidegger'in anlayışında bu nedenle idealizmin ve realizmin ötesine bir geçiş bulmak olanaklı değildir (Sartre, 2009: 329-340).

Sartre felsefe geleneği içindeki başkasına ilişkin bu çözümlerden sonra şu sonuçlara varmaktadır. İlk olarak, olanaksız oluşu dolayısıyla tekbenciliği eleyen bir bakışla başkası düşünülmelidir. Zira "başkasının varoluşu bir *ihimal* olmamak zorundadır." Descartesçi özne algısı bu noktada tekbenciliği aşamamıştır.⁷⁵ İkinci

⁷⁵ *Yaşanmayan Zaman*'da Daniel, Mathieu'ya yazdığı bir mektupta Descartes'in argümanına ilişkin olarak "Peygamberimizin o suçlu ve budalaca tümcesini, bana o kadar acı çektirmiş olan; "Düşünüyorum, şu halde varım," tümcesini –bana acı çektirmiş diyorum çünkü düşündüğüm sürece kendi varlığımdan kuşku duydum- keyfimce ve senin uzaktaki öfkene karşı değiştiriyorum ve şöyle diyorum: 'Görülüyorum o halde varım.' Yaşamımın koyu, kıvamlı akışından sorumlu değilim: beni gören yaratıyor beni; ben, onun beni gördüğü kalıbıyla varım, beni nasıl görüyorsa öyleyim."(Sartre, 1997: 410). Bakış ve görü, felsefede Aristoteles'ten başlayarak sürekli özel bir ilgi konusu olmuştur. Aristoteles, *Metafizik*'in hemen başlangıcında görmeyi şöyle ele almaktadır: "herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, genel olarak, bütün diğer her şeye tercih ederiz. Bunun nedeni, görmenin, bütün duyularımız içinde bize en fazla bilgi kazandırması ve şeyler arasındaki birçok farkı göstermesidir."(Aristoteles, 1996: 76). Bu cümlenin hemen öncesinde ise Aristoteles duyu organlarının ve en fazla da görme duyusunun bize zevk verdiğini ifade eder (Aristoteles, 1996:

olarak, Hegelci özne algısı başkasının cogitovari varlığını benim kendi cogito valığıma karıştırmıştır oysa cogitonun beni başkasına fırlatması gerekir. Halbuki Hegelci yaklaşım başkası-içini bize kendi-için üzerinden ifşa etmediği gibi bizi bir bütün olarak mutlak aşkınlığın içine fırlatır ve mutlak içkinliğin bu karşılıklı ilişkiyi kurmasını bekler. Oysa “kendi-kendimin en derinlerinde başkasına *inanma nedenlerini* değil, ben olmayan olarak başkasının kendisini bulmak zorundayım.” Üçüncü Olarak, eğer hareket noktası olarak cogito alınacaksa, bunun bizim için açığa çıkaracağı başkası-için bir nesne olmamak zorundadır. Ve dolayısıyla başkası bir tasavvur olmadığı için bir ihtimal olarak da kurgulanmaması gerekir. Son olarak, başkası “*cogitoya* ben *olmayan* olarak görünmek zorundadır.” Bu yönüyle de başkasının bir derleme olarak değerlendirilmemesi lazım gelmektedir. Bir sentez

75). Burada iki farklı fonksiyona sahip olan bir görme vardır. Zevk veren bir şey olarak görme bedensel olana hizmet etmekte ve cismani yönümüzü beslemektedir; diğer taraftan bilgiye kaynaklık eder ki bu da zihnimizi besleyen taraftır. İslam dünyasında göz ve görme temasının üzerinde çokça duran Gazali, gözün insani bilginin sınırını belirleyen duyu organı olduğunu ifade eder ve bunun karşısında ilahi görü olarak da kalbi bir görmeden, kalp gözünden söz eder ki bu algı, bütün bir mistik geleneğin uzantısı olan bir düşüncedir (Bkz. Gazali, 1996; Gazali, 2006). Rönesans dönemine bakıldığında göz temasının merkezileştiği görülür ve göz bu dönemde bir temaşâ ve gözlem aracı olarak, yine ikili bir işlev üstlenir. Bu da yine Aristotelesçi bir biçimde estetik bir boyuta sahip olduğu(zevk) kadar bilimsel gözlem yapma ve bilgiye kaynaklık etme işlevini üstlendiğini bize göstermektedir. Bu doğrultuda göz yeni bir paradigma inşa etmenin de aracı haline gelmiş bulunmaktadır. Sartre’in bakışın fenomenolojisi diye ifade ettiği bakış ve görme temasının merkezileşmesi tarihsel izleklerini soruşturduğumuzda bizi oldukça ilginç anlayışlarla karşı karşıya getirmektedir. Bakışın böylesi ilginç bir izini İslam coğrafyasındaki nazar ifadesinde de görmek mümkündür. Arapçadan Türkçeye de geçmiş bulunan nazar kelimesi, bakma ve görme anlamlarına sahip olduğu kadar düşünme (mülâhaza) anlamına da gelmektedir (Develioğlu, 2000: 811). *Nazar* kökünden gelen *nazariye* bu doğrultuda bir doktrin ve bakış açısı olarak dünyaya bakma biçimini ifade etmektedir. Eşanlamlısı olarak kabul edilebilecek olan Yunanca *θεωρία* (theoria) ifadesi de aynı şekilde bakma, bakışla değerlendirme anlamlarına gelmektedir. *Θεωρία* sözcüğünün kökeni olan *θεα* (thea) iki farklı anlama gelmektedir, birinci anlamı tanrısaldır; kelimenin ikinci anlamı ise bakma, izlemedir (Çelgin, 2011: 314) *Theoria*, bu nedenle tanrısal bir faaliyettir ve tanrının insana kendinden bir şey vermek suretiyle bahşettiği bir yetidir. Aristoteles bu bunu destekleyen bir şekilde şöyle söylemektedir: “Aklın içeriyor gibi görüldüğü tanrısal yön kuvve[halindeki theoria]den ziyade fiili[durumdaki theoria]yattır ve temaşâ [basiret] en güzel ve en mükemmel zevktir. Öyleyse Tanrı bizim zaman zaman sahip olduğumuz bu hazza her zaman sahip olduğuna göre hayranlık vericidir; eğer bundan daha üstün bir düzeyde ise bu çok daha hayranlık vericidir. Ve Tanrı gerçekten daha üstün bir düzeydedir. Hayat da aslında Tanrıdadır [Tanrısal bir şeydir]; düşünme faaliyeti hayattır ve Tanrı bu fiiliyatın ta kendisidir.”(Aristotle, 1941:880; Aristotle, 2002: 242; Aristoteles, 1996: 507-508). Aristoteles’in bu ifadelerinde görme ve düşünme yaratımsal bir faaliyet olarak birbirine bütünleşmiş bir şekilde karşımıza çıkmaktadır ve bu eksende bakıldığında Tanrı (Tıpkı Kur’an’ın “Şüphesiz yok ki Allah, her şeyi işiten, her şeyi görendir(basir-basirun)” 31/28 ifadesinde olduğu gibi) sürekli gören gözetken ve böylelikle de sonsuz bir yaratma halinde olandır. Bakışın, böylesi bir çerçeveden değerlendirildiğinde, Tanrısal bir yönü ve hatta yaratım yönü vardır. Yani, Aristoteles algısı üzerinden gidilecek olursa: Tanrı aynı zamanda hem düşünme ve görme hem de yaratma halindedir. Tanrısal bir şey olarak bizim sahip olduğumuz temaşâ içinde düşünmeyi de barındırmakla bizim de yaratıcı bir boyutumuzun olduğunu işaret etmektedir ki bunun da Aristoteles felsefesindeki karşılığı praksistir. Sartre’in da *Diyalektik Aklın Eleştirisi*’nde çokça öne çıkan praksis kavramının insanın özgülleşimine aracılık eden eylemliliği ifade etmesi oldukça dikkat çekicidir.

olarak başkasının düşünülmesi bir anlamda başkası-için-varoluş anlamına geleceğinden ötürü başkasının tam olarak reddi anlamına gelecektir (Sartre, 2009: 341-343).

Sartre bu dört nokta üzerinden ve felsefe tarihindeki özne olarak başkası anlayışlarını eleştiride öncelikle başkasının da ben olarak ve kendi-için varlık olarak tekil bir özne şeklinde oluşturulması gerektiğini ifade etmektedir. Başkasının *cogito* edimimde sıkışan bir yapıda anlaşılması olanaklı olmadığı gibi başka benin nesne ya da mutlak bir tin içinde de doğru anlaşılmasının olanağı da yoktur. Sartre kişiyi kendini kuran ve *cogito* ediminin aynısını bir başka bende bulan ve bu haliyle kendi-içinliğini merkezi kurucu bir pozisyona yerleştirmeyen bir özne anlayışı oluşturulması gerektiğini ortaya koyma çabasındadır.

Sartre'ın bu amaçla başkasını nesneleştirmeyen bir nokta olarak bakış kavramını hareket noktası olarak alır. Başkasına yönelen bakış elbette öncelikle onun nesne şekline algılanışını beraberinde getirmektedir. Ancak bu, onun var olma biçimlerinden sadece bir kiptir ve bunun ötesinde onun varlığının nesnel ihtimali dışarıda bırakılmaksızın onun “kişi halinde mevcudiyeti” de yakalanır. Klasik özne teorileri bakışla edinilen duyumun başka bir şeye gönderimde bulunduğunu ve bir bilince gönderimde bulunduğunu söylemekte haklıdırlar ancak bu bilinç başkasının mevcudiyetinin hakikati değildir. Başkasının özneliği aslına bize olgusal görünüm yani bilgi nesnesi olmaktan öte görünür. Bu durumda Sartre'a göre, bakış, “başkasının benimle bağlantıda olduğu ve bana doğrudan doğruya özne olarak verilmiş olması gereken bu ilişki temel münasebettir, benim bizatihi başkası-için-varlık tarzıdır.” İnsanın karşımızda bir nesne olmaklığı tehdidinden kurtulmak radikal bir dönüşümle olanaklıdır. İlk olarak başkasının bana yönelttiği bakışı onun nesnel varlığının tezahürlerinden biri olmadığının farkında olmak gerekir. Yani, başkası bana bir nesneye baktığı gibi bakmamaktadır (Sartre, 2009: 344-349).

“Başkası-tarafından-görülen-varlık”, “başkasını-görmenin” *hakikatidir*. Böylece başkası nosyonu, benim düşünmeyi bile başaramayacağım, yalnız ve dünya-dışı bir bilinci hiçbir durumda hedef alamaz: insan

dünyaya nispetle ve benim-kendime nispetle tanımlanır: evrendeki bir içsel akışı, bir iç kanamayı belirleyen dünya nesnesidir; benim-kendimin nesnelleşmeye doğru kaçışım içinde kendini bana keşfettiren öznedir (Sartre, 2009: 349).

Bu haliyle ne başkasını nesne olarak görmek ne de benim başkasının nesnesine dönüşmesi beklenir. Burada iki özne arasındaki ilişki öncelikle bilgi değil varlık bağı olmak zorundadır ve bu bağ karşımdaki özneyi *benim için olmayan olarak* ve elbette başkası olarak kavramamı olanaklı kılacaktır. Başkası bu haliyle bir anlamda benim için kaygı verici bir alanı da açmaktadır. Zira başkası benim varlığım için mümkün olan değildir ve bu benim özgürlüğüm sınırlarını oluşturacaktır. Bu ilişki insan ilişkisinin alt yüzüdür ve bir yük gibi verilmiştir. Burada karşımıza çıkan boyut, radikal bir şekilde ayrılan bir varlık boyutudur. Başkasının özgürlüğünün beraberinde getirdiği hiçlik benim onun-için-varlığımı olduracaktır ve bu haliyle beni yeni bir ortama angaje edecektir. “Burada varlığımın nedeni bile bir başkasının öngörülemez özgürlüğüdür.” Bu haliyle ben ve başkasının karşılaşma alanı olarak özgürlük Sartre’a göre, başkasının özgürlüğüne ilişkin bir hak talebini de beraberinde getirirken bir yönüyle de bilinç birliği anlamına gelecektir. Ancak bu birlik Sartre açısından monadvari bir uyum değil bir varlık birliğidir (Sartre, 2009: 349-355).

Sartre’a göre başkasıyla başlayan bakışimsal ilişki özne için tam olarak kurucu ve oluşturucu bir yere sahiptir ve bu haliyle metafizik boyutlar edinen bir aşamaya ulaşır. Çünkü, başkasının ortaya çıkışı beraberinde benim istemediğim veya hakim olamadığım veçheleri de beraberinde getirecektir. Bu yolla “insan edimi Tanrı uğruna kendini hakikat halinde oluşturur. Ama burada Tanrı, en uç noktaya kadar götürülen başkası kavramından başka bir şey değildir.” Başkasıyla ilişkimde bakış kendiliğimin oldurucu bir yönü haline gelirken bir fona dönüşür ve bu şekliyle, bir yandan nesnel alan düzene girerken bana örgütlenmiş bir bütün sunarlar. Çünkü “başkasının bakışı bana mekânsallık kazandırır. Kendine bakılan olarak kavramak, mekânsallaştırılan-mekânsallaştıran olarak kavramaktır.” Bu mekânsallık kavrayışı beraberinde kişinin buradalık bilincini de getirecektir. Başkasının bilinci mekânsallığın yanı sıra “bir yandan da zamansallaştırandır. Başkasının bakışının

ortaya çıkması, benim ilke olarak yalnızlık içinde elde edemeyeceğim bir “*Erlebnis*” aracılığıyla tezahür eder: bu, eşzamanlılığın *Erlebnis*’idir” (Sartre, 2009: 355-360).

Benim başkasıyla ilişkisi başkasının bakışının bene yönelimi karşılıklı bir ilişkiyi ve özne kılıcı bir süreci beraberinde getirmektedir. Bu öznellik öznenin edimlerinin tümünün başkasının bakışıyla anlam bulmasında, belirip açığa çıkmasında rahatlıkla görülmektedir. Başkası, bu nedenle daha önce belirtildiği üzere bir nesne gibi verili değildir ancak deneyimimin birleştirici ve düzenleyicisi olan bir yere yerleşebilir. Bu yönüyle başkasının bakışı benim olmayan bir aşkınlık şekli olarak bana mevcuttur. Böylesi bir durumda “Ben benim” şeklindeki bir özdeşliğe ulaşmanın da olanağı yoktur. Zira benim kendi nesne-varlık halim ile başkası-için-varlığım kendim-için-varlığımdan tamamıyla farklıdır. Bu durumda benim-için-nesne-ben bilinç taşımayan bendir ve dağılmış bilinç gibi düşünülebilir (Sartre, 2009: 361-370).

“Başkası olgusu yadsınamazdır ve beni yüreğimden vurur.” Çünkü başkası bir tedirginlik ve tehlikeyi beraberinde getirir. Bununla birlikte özgürlüğümün ve oluşumun olanağı da ancak başkası-için varlığımla açığa çıkabilmektedir. Bu başkası-için-varlığın kendi-için-varlığın ontolojik bir yapısı olduğu anlamına gelmez. Bilinç neyse başkası da odur ve böylesi bir koşutluk içinde anlaşılmalıdır. Başkası bir anlamda sınırimız çizen varlık olup sınırimın ötesindeki öznedir. Dolayısıyla benimle eş şekilde var olan ve benim de kendisiyle eş şekilde var olduğum bir kendi-içinliğe sahiptir. İyi bir ifadeyle, “insan-gerçekliğimiz, hiç şüphe yok ki, eşzamanlı olarak kendi-için ve başkası-için olmayı gerektirir” (Sartre, 2009: 370-384).

Sartre benim başkasına mutlak bağımlılığını en temelde yine olumsuzlama üzerinden kurar ve bu durumu *Özgürlüğün Yolları*’nın ikinci kitabı olan *Yaşanmayan Zaman*’da Mathieu’ya Daniel’in yazdığı bir mektup aracılığıyla şu sözlerle dile getirir: “O zaman anladım ki, insanın kendine erişebilmesi için, bir başkasının yargısından, bir başkasının nefretinden başka yol yoktur” (Sartre, 1997: 408). Daniel, bu ifadelerin hemen öncesinde insanı başkasının sevgisinin var edici olamayacağını

yazar ve başkasının hiçleştiren olumsuzlayan yönelimin zorunlu olduğuna işaret eder.

Sartre kendi-için varlığın olgusalını ise beden olarak görür. Kendi-içinin dünya içinde olmaklığı ve dünyanın da insan-gerçekliği aracılığıyla kendini ortaya koyması bir bedensel-olgusal varlığı zorunlu kılmaktadır. Zira, beden olumsuzluğun olanağıdır, “beden, *olumsallığın zorunluluğunun aldığı olumsal form* olarak tanımlanabilir. Beden, kendi-içinden başkası değildir.” Çünkü kendi-içinin varlığının durumunu tanımlayan şey durumsallığı, durumudur. Bu durum hali kendi-için açısından var olmakla aynı şeydir ve dünya da kendi-için varlığının tüm durumunu ifade eder. O halde “beden de tümüyle dünya ile özdeştir” (Sartre, 2009: 405-409).

Öznenin ve onun yaşayan ben olarak bilince hapsedilmesi düşünülemediğinden onun kendini açması ancak duyularla olanaklı olduğu için beden, kendi-içinin kendisi olmak zorundadır. Yaşam bir yönüyle büyü bir bağlantıdır ve bu büyü bağlantı duyuların yaşanmasıyla benliğe aktarılır veya mal edilir. O halde duyularımız bizim dünya içinde varlık olmamız anlamına gelmektedir. Bu bedenin salt bir nesne olduğu anlamına gelmez, zira bilinci var eden şey bedendir ve bu nedenle bedenim bilincimin bilinçli bir yapısıdır. Bu haliyle bilinç bedenden başka bir şey olarak tanımlanamaz (Sartre, 2009: 409-442).

Sartre açısından başkasının bedeni bir anlamda benliğin kendi sınırını olgusal olarak farketmesinin aracıdır. Başkası bana açılmış bir aşkınlık olup benim için vardır. Bu nedenle de kurucu bir varlık değildir. Benim bedenim ile başkasının bedeni arasındaki ilişki imleyici ilişkiler bütünü durumundadır ve karşılıklı yaşamın kavranışı anlamına gelmektedir. “Başkasını algılamak, onun ne olduğunu dünya aracılığıyla kendine bildirmektir.” Bu bedenin psikik bir boyut kazanmasını mümkün kılmaktadır. Bu nedenle başkası, “kendisi için nesne olduğum özne olarak” bana kendisini açınlar (Sartre, 2009: 443-457).

Ben-başkası ilişkisi üzerinden öznenin kurulumu bu şekliyle en temelinde bir çatışma ilişkisidir. Çatışma her benlik için geçerli olanın başkası için de geçerli

olmasıyla ve bunun beraberinde getirdiği mücadeleyle ortaya çıkmaktadır. Ben ve başkasının her birinin birbiri açısında sahip olduğu giz bir tür sahiplenme ve nesnelleştirme girişimini beraberinde getirirken aynı zamanda var kılan bir yöne de sahiptir. Bu mücadele haliyle ben başkasının özgürlüğünü kapmak isterim ve bu köleleştirme çabası anlamına gelmektedir. Bu karşılıklı ilişkinin çatışmayı aşma girişimi olarak sevgi kendine mal etmenin farklı bir biçimini ister ve bir anlamda da “özgürlüğe özgürlük olarak sahip olmak ister.” Böylesi bir çabada kişi kendini bir değer şeklinde üstlenerek araçsal pozisyondan ve kullanılan alet olmaktan kurtarmak ister (Sartre, 2009: 470-476).

Başkası ve ben kendilerini dil üzerinden görünür kılarlar. Aslında bunlar doğrudan dil olarak karşılaşmaktadırlar. Dil bu haliyle bir kökensel pozisyondan daha öteye bir yere yerleşir ve başkası-için-varlıktır. Öznenin kendisini nesnelere ayıran bir yerde konumlandırarak başkası ile doğrudan bir bağ kurmasını sağlayarak dil “başkası-içinlerin özneler arası iletişimi” olur. Heideggerci bir ifadeyle “*ben söylediğim şeyim*”. Bu nedenle dil bizim *insanlık durumumuzun* bir parçasıdır. Bu haliyle başkasının varlığının kabulünden ayrılmaz bir yere sahiptir. Dil bir bildirme ve bilgilendirme aracı olmasının yanı sıra özellikle bir duyum ve his aracı olarak da merkezi bir yere yerleşir ve bir tür kutsallık kazanır. “Sözcük, ben kullanırken *kutsal*, başkası işittiği zaman da *büyüülü*’dür” (Sartre, 2009: 479-482).

Benin bir tür çatışmayla başlayan başkasıyla iletişimi özneliğin inşası anlamına gelirken aynı zamanda bir *özne-biz*in üretimini de beraberinde getirecektir. Böylelikle kişi kendisini bir özne-cemaatte bulur ve bunun bir sonucu olarak oluşan aidiyet nesnelere varoluşunu bize bildiren bir dünya olur. Kişi bir biz yapısı içinde gerçek bireyliğini yitirmekle birlikte yeni bir proje haline dönüşür ve başkalarıyla ortak bir proje varlığı biçimini kazanır. Özne biz böylelikle bir ortak alının inşa edilmesini mümkün kılar ve edimler üzerinden başkasının varoluşunun kabul edilmesini sağlar. Dolayısıyla böylesi bir cemaat özne olmak, Heidegger’in ifade ettiği üzere ile olmak yani *Mit-sein* değil deneyimler toplamıdır. Çünkü bilinçler arasındaki münasebet en nihayetinde bir çatışmadır. Bu ise özne-benin tıpkı tekil özne gibi bir yaşantı biçimi olduğu anlamına gelmektedir (Sartre, 2009: 526-545).

Özne biz olmak kendi-içinin benliğini yitirdiği veya kaybettiği bir özne olma anlamına gelmez. Çünkü, “Dünyaya aşkın olan yalnızca kendi-içindir, kendi-için, şeylerin (*var*) *olmasına* aracılık eden hiçtir. Başkası, ortaya çıkarken kendi-için de, şeylerin arasından şey olarak, dünyanın-ortasında-kendinde-varlık kazandırır.” Bu ilişki kendi-içinin kendinde-varlıkla münasebet kurma, kendi dışına çıkma ve kendinin ötesine geçme şeklidir (Sartre, 2009: 545).

Sartre özneyi böylesi bir yapıda oluşturduktan sonra, öznenin eyleminin amacını sorgular. Neden eyeriz? O, bu sorgulamayı insan gerçekliğinin temel kategorileri olan sahip olmak, yapmak ve olmak üzerinden ele alır. Sartre’ın başlangıç noktası eylemin şartlarıdır. “Eylemin ilk koşulu özgürlüktür.” Bir eylemi tanımlayan temel özelliklerden biri onun yönelimsel oluşudur. Eylem bir amaçla ilgilidir ve bu nedenle bir şey ortaya koymayı amaçlar. Bu nedenle fiili haller, herhangi bir edimi kendiliğinden motive etmeye elvermez. Çünkü edim, kendi-içinin olmayana atılımıdır. Bunun yanında fiili haller bilinci belirleyemez ve fiili hal bilinci ilgili fiili hal üzere çerçeveleyip belirleyemez. O halde “özgürlüğün özü yoktur. Özgürlük hiçbir mantıksal zorunluluğa tabi değildir. Heidegger’in genel olarak *Dasein* hakkında söylediği şeyi aslında özgürlük için söylemek gerekir: “Onda, varoluş özü önceler ve ona komuta eder.”” Bu nedenle özgürlüğün bir özü olduğu düşünülemez ve o kendiliğinden bir zorunluluk hali şeklinde belirir. Özgürlüğümüzü edimlerler aracılığıyla biliriz ve bu edimlerin bilinci bizim zorunlu olarak özgürlüğümüzün bilincinde olduğumuz anlamına gelir. “Ben zorunlu olarak özgürlük(ün) bilinciyim.” Bu bilinç benim zorunlu bir oluş ve süreç varlığı olmamı ifade ederken aynı zamanda özgürlüğün varlığımın dokusu olduğunu da göstermektedir (Sartre, 2009: 549-558).

Kendi-içinin olduğu şeyi daha olacak olduğunu söylemek, ne ise o olmayarak ne değilse o olduğunu söylemek, kend-içinde varoluşun özü öncelediğini ve koşullandırdığını söylemek ya da tersine, Hegel’in formülü uyarınca, onun için “Wesen ist was gevesen ist^{*}” demek, bir ve

* “Olan olmuş olandır” ya da “Öz olmuş olandır” diye de düşünülebilir. Türkçeye çevirenin notu.

aynı şeyi söylemektir, yani insanın özgür olduğunu söylemektir. Gerçekten de sırf eylemimi yoklayıp duran sâiklerin bilincinde oluşumdan ötürü, bu sâikler esasen bilincim için aşkın nesnelere, dışardadırlar; onlara tutunmaya çalışmam beyhudedir: bizatihi varoluşumla onlardan kurtulurum. Sonsuza kadar özümün ötesinde, edimimin âmillerinin ve sâiklerinin ötesinde varılmaya mahkumum: ben özgür olmaya mahkumum. Bu demektir ki özgürlüğüme, onun kendisinden başkaca sınır bulunamaz, ya da dilerse özgür olmaya son verme özgürlüğüne sahip değiliz. Kendi-için, kendi hiçliğini kendinden gizlemek ve varlığının gerçek kipi olarak kendine katılmak isteyen olarak, özgürlüğünü de kendinden gizlemeye çalışır. Determinizmin derinlerdeki anlamı bizde çatlaksız bir kendinde varoluş devamlılığı kurmaktır (Sartre, 2009: 558).

Sartre için insan gerçekliğini determine eden ilke özgürlüktür. İnsanın kendi-için olmak özelliği onun oluşunun zorunlu parçası olarak onun oluşunu mümkün kılmaktadır. Bu durumda insan varlığı kendinden özgürdür ve özgür olmayışı düşünülemez. Çünkü “insan gerçekliği *yeterince olmadığı için* özgürdür” ve bu özgürlük onu durmadan kendi-kendinden koparan onu olmuş olduğundan hiçlikle ayırarak özgür kılmaktadır. Böylelikle o ne ise o olmaktan ayrılır (Sartre, 2009: 559).

Özgürlük, tam da insanın yüreğinde *olduran* ve insan gerçekliğini *olmak* yerine *kendini yapmaya* zorlayan hiçliktir. Daha önce de gördük, insan-gerçekliği için olmak *kendini-seçmektir: alabileceği ya da kabul edebileceği* hiç bir şey ona dışarıdan da içeriden de gelmez. Hiçbir türden yardım olmadan, en küçük ayrıntıya varana kadar kendinin varlık kılmanın dayanılmaz zorunluluğuna bütünüyle terk edilmiştir. Böylece özgür bir varlık değildir: insanın varlığıdır, yani insanın varlık hiçliğidir. ... İnsan kimi zaman özgür ve kimi zaman köle olamaz. Tümüyle ve her zaman özgürdür, ya da yoktur (Sartre, 2009: 560).

Böylelikle özgürlük bir doluluk hali değildir sürekli olarak insanın olma ve kendini inşa etme sürecidir. Bu şekliyle insan sürekli olumsuzlama aracılığıyla kendini üretir bu üretimde onun pathosu dünyanın içinde olmaktır. Özgürlük onun verili bilinçler toplamı olmadığı ve dolayısıyla da istenç özgürlüğüne sahip olduğu anlamına gelmektedir ki bu yolla insan bir tutku ve proje varlığı olarak belirir. İnsan bu şekliyle amaçlarını seçer ve bu seçimleri onun dışsal sınırları olarak aşkın bir varoluş kazandırır. İnsan özgürlüğünü amaçlarını ortaya koyarak kökensel fışkırmasını sağlar. “bu fışkırmaya bir varoluştur, bir öyle ... ilişkisi yoktur. Özgürlük böylece varoluşumla özdeşleşebilir olduğundan, kah istenç aracılığıyla, kah tutkusal çabalarla ulaşmaya çalışacağım amaçların temelidir.” Özgürlük bu şekliyle istemlerimde somutluk kazanır ve benim varoluş sürecimin kendisi haline gelir. Kendi için varlığının bu şekilde özgür edimler toplamıyla kendini yaratması bir yandan dünyaya da varlık kazandıran olduğunu göstermektedir. Bu şekliyle özgürlük, özne kılıcı temel özellik olarak karşımıza çıktığı gibi varlığın da temel nosyonlarından birine dönüşmektedir (Sartre, 2009: 560-567).

Buna göre eğer benim bir özümden söz edilecekse bu ancak benim geçmişimdir yani olmuş olduğum şeydir. Olmuş olduğum şey benim özgür edimlerimin geçmiş toplamı olarak benim özne olmağımı da ortaya koyan zaman dilimidir. Bunun dışında bir özne olarak insanın bir özü söz konusu değildir. Geçmiş bir zaman birimi olarak benim *idi* halimdir ve bir yönelimi özgürce yönelimimi göstermektedir. Özgürlük bu nedenle kendi-içinin ifade edicisi olan tek durumdur. Bu nedenle, “Özgürlüğün kendi-içinin varlığıyla bir olduğunu” söylemek gerekir (Sartre, 2009: 569-574).

Kişinin kendini bir proje olarak var etme sürekliliğinde başkasının bakışı kurucu bir yere sahiptir. Zira başkasının bakışı beni bir seçim olarak dünya-içinde-varlığımın göndermektedir. Bu durumda kişinin davranışları onun dünya görüşünü serimler. Buna yakın bir analizi ortaya koyan Freudcu anlayış, edimin derin yapısını görmüş olmakla birlikte edimdeki özgürlüğün mutlaklığını göz ardı etmiş ve dikey bir determinizm zorunluluğu varsaymıştır. Freud’un duygulanımlar üzerinden gördüğü eğilimler gerçekte öznenin tarihidir. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse

Odipus kompleksinin ortaya çıkışını sağlayan şey çocuğun aile içindeki durumudur. Burada ise bazı rastlantıların devrede olduğunu görmek gerekir. Oysa hiç bir eylem sadece daha önceki psişik halimizin basit bir sonucu değildir ve çizgisel bir determinizme bağılı olarak ortaya çıkmaz (Sartre, 2009: 578-580).

O halde benim benliğim seçimlerimle yakından ilişkilidir. Bunun başlangıç noktası elbette dünya-içinde-varlığımdır. Çünkü şeyler insan için varolduğu ölçüde şeylerin içinde var olur ve bütünleşiriz. Bu kendimizi dünyanın bütünlüğü içinde seçtiğimizi gösterir. Kendimi seçme tikel eyleme anlam veren ve dolayısıyla sürekliliği olan bir durum olarak dünyanın keşfi anlamına gelmektedir. Seçim bu haliyle bizim kendilik bilincimizle aynı şeyi ifade eder ve onda vazgeçilmez bir öneme sahiptir. “Seçim yapmak için bilinçli olmak ve bilinçli olmak için de seçmek gerekir. Seçim ve bilinç bir ve aynı şeydir” (Sartre, 2009: 582-584).

Sartre’ın analizi özgürlüğün öznenin kurucu ve temel bir parçası olduğunu gösterir ve onun özgür olmak dışında bir seçeneğinin bulunmadığını ifade eder. İnsan-gerçekliğinin ontolojik temellerden tikel eyleme değin bu sürecinin bir yönüyle düğümlendiği nokta öznenin özgürlüğüdür. Bu bağlamda o temel sonuçları şu şekilde sıralamaktadır. 1) “İnsan-gerçekliğine yönelttiğimiz bir ilk bakışın bize öğrettiği şey, insan-gerçekliği için olmanın yapmaya indirgendiğidir.” Buna göre hareket, edim olup bu edimler ancak tutumla karakterize edilebilir. Bunun dışında bizi belirleyen bir öz bulmak mümkün değildir. Başka bir ifadeyle bizi belirleyen şey eylemlerimizdir “insan-gerçekliği için olmak, eylemektir ve eylemekten vazgeçmek, olmaktan vazgeçmektir.” 2) İnsan gerçekliğini belirleyen şey eylemekse bu eyleme kararlığında bir eylem olduğunu gösterir. Bu durum edimlerin altında bir başka verinin ve belirleyici bir unsurun olmadığı ve “edimin varlığı özerkliğini gerektir”diği anlamına gelir. 3) “Edim salt *hareket* değilse, bir *yönelim* aracılığıyla tanımlanmak zorundadır.” Öyleyse amaç verili olan bir şey olmayıp kişinin yönelimidir. 4) Yönelim, amaç seçmek olduğuna göre, dünyayı açığa çıkaran şey amaçların seçimidir ve dünya da kendini seçilen amaca göre açığa vurmaktadır. “Yönelim amacın konuşlandırıcı bilincidir.” Burada dünyayı nesnel bir durum olarak olanaklı kılan şey öznelliğimin yapısıdır ve bu durum, dünyanın amaçla

aydınlatıldığını bize göstermektedir. 5) Öznelliğimin verisi dünyayı açıklayamıyorsa yönelim bir kopuşu beraberinde getirir ve yeni bir olanak yaratır. Öyleyse veri ancak amaçla değerlendirilebilir. “Edim olarak insan-gerçekliği veriden koparak ve onu henüz-var-olmayanın [non-encore-existent] ışığında aydınlatarak veriyi *var* kılan varlıktır.” 6) “Bilincin veri olmaksızın var olabileceğini düşünmek anlamsızdır: bu durumda bilinç hiçbir bilinci olarak kendi kendisi(nin) bilinci olur, yani mutlak hiçlik olur.” Bilinç bu haliyle koşullandırılmaktadır sonucunu çıkaramayız. Ancak, bilinç verinin olumsuzlanmasıdır. Bu, kendi-içinin kendineden kaçışını bize gösterir. “Eğer bu varlık kendi kendisinin olumsuzlanması olmasaydı, ne ise o olurdu, yani düpedüz bir veri olurdu” oysa böyle olmaktan öte kendi-içinin olumsuzlama üzerinden yönelsel bir yanı vardır ve bu onun özgürlüğünü göstermektedir (Sartre, 2009: 600-602).

Şu halde kendi-içinin özgürlüğü onun *varlığı* olarak belirir. Ama bir veri de, bir özellik de olmadığından, bu özgürlük ancak kendinin seçmek suretiyle olabilir. Kendi-içinin özgürlüğü her zaman *angajedir*; burada, kendi-içinin seçiminin önce varolan, belirlenmemiş bir kudret olan bir özgürlük söz konusu değildir. Kendimizi ancak yapılmakta olan seçim olarak kavrarız. Ama özgürlük basitçe bu seçimin hep belirlenmemiş olması durumudur (Sartre, 2009: 602).

7) Dayanak noktası olmayan böylesi bir şekilde yapılan seçim saçmadır. “Çünkü özgürlük kendi varlığımızın *seçimidir*, ama kendi varlığının temeli değildir.” Seçim burada seçme imkânı olmayan şey olarak saçmadır ve bütün temellere ve gerekçelere de varlık kazandıran şey olarak saçmadır. 8) Kendi-içinin özgürlüğünde proje temeldir çünkü bu onun varlığıdır. Zira özgürlük dayanaksız olduğundan proje varolmak için sürekli yenilenmek zorundadır. Böylelikle sürekli olarak kendimi seçerim ve seçilen olarak varolamam. Bu durumda özgürlüğüm sürekli özgürlüğümü kemiren bir şey olarak vardır. Özgürlüğümün projemi sürekli yeniden şekillendiren biçimi benim varoluşumdur. Zira, “kendi-içinin özünü koşullandıran gerçekten de varoluşudur” (Sartre, 2009: 602-605).

Sartre insanın özgür olmak zorunda olduğunu ve bunun onun varlığıyla aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Ancak insan özgürlüğünün varlığın temeline yerleşen konumlanışı her şeyden ne kadar bağımsız olarak kendini var eder. Bir başka ifadeyle seçme özgürlüğü üzerinden benim seçimimin benim edimime anlam kazandırıyor olması her türlü edimin özgürlükle şekillenmekte olduğu anlamına gelebilir mi? Söz gelimi içinde yaşadığım toplum, dünya varlığı olma durumum ne kadar benim kendi seçimim olarak konumlandırılabilir. Bu ve benzeri soruları Sartre durum üzerinden sorgular.

Sartre’ın bu sorularla karşılaştığımızı düşündüğü ilk yer güçsüzlüğümüzdür. “Sağduyunun özgürlüğe karşı kullandığı belirleyici kanıt güçsüzlüğümüzü hatırlatmaktan ibarettir. Durumumuzu dilediğimiz gibi değiştirebilmemiz şöyle dursun, kendi kendimizi de değiştiremiyoruz gibidir.” Böylesi bir güçsüzlük benim temel koyutları değiştirmek noktasında açıkça özgür olamayan olduğumu göstermektedir (Sartre, 2009: 606). Sartre’ın olumsuzlamayla başlayan ontolojisi olumsuzlamaya dönüşerek yol almış olsa da en sonunda mutlak olumsuzlama diyebileceğimiz bir sonuca bağlanmaktadır ki bu Sartre ontolojisinin çıkmazı denilebilecek bir durumla bizi karşı karşıya bırakmaktadır. Durumun mutlak olan bir tarafı vardır ve bizi en temelde mutlak bir yenilgiye uğratan bir boyutla karşı karşıya kalmaktayız.

Hangisi olursa olsun bir yaşamın tarihi, bir yenilginin tarihidir. Şeylerin terslik katsayısı öyledir ki, en küçük bir sonuç elde etmek için bile yıllar süren sabır gerekir. Yine de “doğaya hükmetmek için ona itaat etmek” gerekir, yani eylemimi determinizmin ilmekleri arasına sıkıştırırmam gerekir. İnsan, “kendini yapan” olarak görünmekten ziyade iklim ve toprakla, ırk ve sınıfla, dille, parçası olduğu topluluğun tarihiyle, kalıtımla, çocukluğunun bireysel koşullarıyla, edinilen alışkanlıklarla, hayatının büyük ve küçük olaylarıyla “yapılan” gibi görünür (Sartre, 2009: 606).

Sartre bu çıkmazı şeylerin terslik katsayısı ile niteler ve bunun da *bizim aracılığımızla* ortaya çıktığını ifade eder. Ancak bu çıkmazı aşmak olanaklı olmamakla birlikte bu kendi-içinin özgür olmadığı anlamına gelmez. Çünkü özgürlük herşeyi ve belirlemek anlamına gelmez. “Özgür denen varlık, projelerini *gerçekleştirebilen* varlıktır.” Bu gerçekleştirme ise ilk olarak onun seçim yapan bir varlık olduğu anlamına gelmektedir ve bu seçim aslında dünyayı aydınlatan onu var kılan bir yönümüzdür (Sartre, 2009: 607).

Bunun dışında genel kanıya karşı belirtmek gerekir ki “özgür olmak” deyişi, “istenen şeyi elde etmek” değil, “istemeye (seçimin geniş anlamıyla) kendi kendine karar vermek” anlamı taşır. Başka türlü söylersek, başarı özgürlük için hiçbir zaman önem taşımaz. ... Özgürlüğün teknik ve felsefeye kavramı, bizim burada göz önüne aldığımız yegane kavram, yalnızca şunu imler: seçimin özerkliği (Sartre, 2009: 608).

Seçimin özerkliği benim bir projelendirme ve projelerim için seçimler yapmamı imlemektedir. Böylesi bir yaklaşımda biz ilk olarak bir olgusal özgürlük halinde varolmaktayızdır. Bizim seçen bir özgürlüğümüz vardır “ama özgür olmayı seçmiyoruz: biz özgürlüğe mahkumuz, yukarıda söylemiş olduğumuz gibi, özgürlüğün içine fırlatılmışız, ya da Heidegger’in ifadesiyle “bırakılmışız.” Bu bırakılmışlığın veya fırlatılmışlığımızın varoluştan başkaca bir kaynağı yoktur. Bir başka ifadeyle dünyaya fırlatılmışlığımızın metafizik bir dayanak noktası veya varlık temeli söz konusu değildir. Bu durumda özgürlük salt bir başarı olarak veya amaçlara ulaşmak anlaşılmalı veya böylesi bir sınırlama içinde değerlendirilemez. “Özgürlük bir amaç hakkında seçimle varolur.” Burada temel vurgu seçimdir bizim temel yönelimimizi veya bir şeyi hiçleyerek varolan yönümüz bu şekilde yapmaktır. Bu haliyle “yapmak verinin hiçlenişini varsayar. Bir şey bir şeyden yapılır. Özgürlük böylece dolu bir varlığın belirişi değil, verili bir varlık karşısındaki varlık eksikliğidir.” Öyleyse salt belirlenim içinde bir oluştan bahsetmek olanağından ziyade olanların içinden bir oluş alanı olarak yapılan seçimlere dayanan bir seçim olarak özgürlüğü anlamak gerekir. Yani, “eğer özgürlük bu varlık boşluğuysa, ...

varlığın bağrında bir boşluk olarak belirlemek için *tüm varlığı varsayar*” (Sartre, 2009: 608-611).

Buna göre benim yapıp etmelerimin olanağı olarak kendi-içinliğim özgürlüğe zorunlu bir bağla bağlıdır ve beni özgür olarak varolmaya mahkum etmektedir. “Böylece özgürlük, varlıktan kurtulmak için varlığı varsayan daha düşük bir varlıktır. Özgürlük ne varolmamakta özgürdür, ne de özgür olmamakta.” Böylesi bir özgür oluşun kendini olgusal olarak ortaya koyması ise olacak olduğum varlık yani proje olmaklığımdır. Bu bir veri üzerine konumlanarak kendini gerçekleştirir ve bu veri “*benim yerim, benim bedenim, benim geçmişimdir, başkalarının göstermeleriyle esasen belirlendiği ölçüde benim konumumdur, nihayet benim başkasıyla temel ilişkimdir*”(Sartre, 2009: 611-615). Bu konumlar toplamı benim ilişkisel olan benliğimi ve dünya-içi olmaklığımyı göstermektedir. İnsanın bir durum varlığı olarak sonsuz eylem ve yapmak özgürlüğüne sahip olmamakla birlikte özgür olması, bir seçme kudretine sahip olduğunu yanlışlayamayacak olan bir duruma fırlatılmış olduğunu bize göstermektedir.

İnsan gerçekliğinin tam olarak bir özne olmaklığımyı inşa etme noktasında özgürlüğe biçilen bu merkezi yerin sınırının en önemli karşılaşma alanı ise ölümdür. Bu doğrultuda Sartre ontolojisi bir anlamda hiçlikle başlayan ve hiçlikle biten bir ontolojik alanın içinde özneyi kurgulamaktadır. Ve elbette böylesi bir özne algısı bize ölümlü olmaklığın onun vazgeçilemez sonu olduğunu gösterecektir. Ölüm, Sartre açısından yaşamın bir olaydır ve insan-gerçekliğinin hiçliğe açılan kapısıdır. Bir sonuç terimi olarak bütün terimler arasında varolmakla birlikte ölüm felsefi kavramsallaştırmalardan ziyade şiirin ve edebiyatın *telafi* edebileceği bir yerde durmaktadır (Sartre, 2009: 662-663).

Ölümü *diziye ait* nihayi terim olarak düşünmek yetiyordu. Dizi böylece kendi “*terminus ad quem*”ini*, tam da içselliğine işaret eden bu “ad” yüzünden telafi ederse yaşamın sonu olarak ölüm de içselleşir ve insanileşir; insan artık insani olandan başkasıyla karşılaşamaz. Yaşamın

* içerdiği bitiş noktası. Türkçeye çevirenin notu.

öteki yanı yoktur ve ölüm insani bir fenomendir, ölüm yaşamın yine yaşam olarak nihai fenomenidir. Bu haliyle ölüm, bütün yaşamı akış yönünün tersine doğru etkiler; yaşam yaşamla sınırlanır, tıpkı Einstein'ın dünyası gibi "sonlu ama sınırsız" hale gelir. Sonuç ezgisinin melodinin doğrultusu olması gibi ölüm de yaşamın doğrultusu haline gelir; burada mucizevi bir şey yoktur: ölüm düşünülen dizinin bir terimidir ve bilindiği üzere, bir dizideki her terim dizinin bütün terimlerinde her zaman mevcuttur. Böylece telafi edilen ölüm sadece insani olarak kalmaz, *benimki* haline gelir; içselleştirirken bireyselleşir; artık insani olanı sınırlandıran büyük bilinmez değildir, *benim* kişisel yaşamımın fenomenidir. Bu yaşamı biricik bir yaşam yapan, yani yeniden başlamayan bir yaşam yapan, atılan adımın asla geri alınmadığı bir yaşam yapan fenomendir ölüm. Bu şekilde, yaşamımdan olduğu gibi *ölümümden* de sorumlu hale gelirim (Sartre, 2009: 663).

Sartre'ın bu ölüm analizi öznenin kendi-için olmaklığının tam olarak kendilik seçimlerinin son noktası ve tamamlayıcısı olur. Benim olması ölümün fenomen olarak edimleri belirleyen gelecek olduğu bir yaşantıdır. Çünkü ölüm, *benim* ölümüm olarak *ölümdür*. İnsan gerçekliğinin özgürlüğünün bir özgürlükle sınırlanması gibi bir paradoks durumunu ifade eden ölüm, yaşamın dışardan değil içerden ama hiçleyici bir şekilde anlam bulması anlamına gelmektedir. Ölüm bizi *yaşamın* bütününden soyutlarken yaşamın da ölümün de saçma olduğunu bize göstermektedir.⁷⁶ Bu saçmalık yaşamın anlam yokluğu olarak anlamdır. Ölmek ya da hayatta olmanın sonu onun geçmişini ortadan kaldırmaz bu ise onun kendi-için olmaktan çıkmadığını bize gösterir. Sadece artık kendisi aracılığıyla bir bilinç veya proje olamayacağını gösterir. Ölmek bizi bu haliyle başkasının bilincine devreden bir fenomendir. Bunun için bir kendi-içinin bir doluluk içinde büzüşmesini ancak *başkasının belleği* engelleyebilir. "Ölmüş olmak, yaşayanlara yem olmaktır. Dolayısıyla bu demektir ki gelecekteki ölümümün anlamını kavramaya çalışan kişi, kendini başkalarının gelecekteki yemi olarak keşfetmek zorundadır" (Sartre, 2009: 666-676).

⁷⁶ Sartre, ölümün saçmalığını *Duvar* adlı öyküde edebi bir şekilde resmederken kendiliğinden tesadüf ve saçmayı çokça birbirine yakınlaştırmaktadır (Bkz. Sartre, 2012).

Benim ölümümün başkasına beni yem olarak sunması bir yönüyle Sartre felsefesinde öznenin başkasıyla karşılaşmasının son noktası ve nihai karşılaşmasıdır. Burada kendi-için varlık artık başkasının kendi-içinliğinde bir yere yerleşebilir ve onun belleği veya yaşantısıyla bir varlık kazanabilir. Ben ve başkası çatışmasının açtığı varlık alanı içinde kendini yaratan özne ölümüyle sonsuza kadar bellek düzeyinde bir karşılaşma alanında var olabilir.

Ölümlü olmaklığım bu durumda bir sınır çizgisinin çekilmesi anlamına gelemmez Sartre açısından. Çünkü ölüm bize kendisini keşfettirirken zorlayıcı olmaktan da çıkmaktadır. Ölümün genellikle sonluluğumuzu oluşturan olduğu sanılır. Oysa, böyle sanılmasının nedeni, sonluluğun olumsuzluk vasfını ölümden aldığı yanılığısıdır. Halbuki ölüm, “olgusallığa bağlı olumsal bir olgudur; sonluluk, özgürlüğü belirleyen ve ancak bana varlığımı haber veren amacın özgür projesi içinde ve bu projeye varolan kendi-içinin ontolojik yapısıdır.” Ölüm buna göre bizim ontolojik yapımızın olgusallığının olumsuzluğunu bize gösteren bir çerçevedir. Bu insan olmanın kendiliğinden sonucu olarak karşımızda duran bir sonluluktur. “Eğer kendimi yapıyorsam, kendimi sonlu yaparım ve bundan ötürü, hayatım biriciktir” (Sartre, 2009: 678-679).

Sartre’in ontolojisinin real ile bağına kuran bir kavram olarak karşımıza çıkan durum kavramı bir yönüyle güncel etkileşim şekillerimizi ifade etmektedir. Bu nedenle Sartre, kendi-içinin durum içinde varlık olduğunu söylemektedir. Sartre, durumsal oluşu ana hatlarıyla şöyle açıklamaktadır: 1) “Ben başka varolanlar *ortasında* bir varolanım.” Ama varolan oluşumu gerçekleştirmem başka nesnelere ortasında seçimlerimi yapmamla mümkündür. 2) Durum verinin ötesine geçmekle bağlantısızdır. Durum dışardan düşünülemez ve kendinde form halinde sabitleşir. Bu nedenle durum, nesnel ya da öznel diye tanımlanamaz. “Durumun öznel de nesnel de olamamasının nedeni, bir özne açısından dünyanın haline ilişkin ne bir *bilgi* hatta ne de duygusal bir anlayış oluşturma[ma*]sıdır; ... Durum bütünüyle

* Türkçe çevirisinde “oluşturmasıdır” şeklinde verilen ibare İngilizce çevirisinde olumsuzdur. “If the situation is neither subjective nor objective, this is because it does not constitute a *knowledge* nor even an affective comprehension of the state of the world by a subject” (Sartre, 1984: 702).

öznedir (özne, durumdan başka bir şey değildir) ve aynı zamanda bütünüyle “şey”dir” (Sartre, 2009: 682). 3) Kendi-için durum varlığı olduğuna göre, aynı zamanda hem *oradaki-varlığının*, hem de *onun-ötesindeki-varlığının* farkına varması insan gerçekliğini ifade eder. 4) Durum, atılımda bulunulan amaçlarla *somut* görünür. Bu örtük olanın açığa çıkmasıdır. Kendi-için tümüyle hazır olan bir amaçla belirmez; durumu “yaparken”, “kendini yapar” ve bu karşılıklıdır. 5) Durum nesnel ya da öznel olmadığına göre, ne özgür edimlerinin toplamı ne de maruz kaldığım zorlamalar toplamıdır. Ham varolanlar arasındaki bağlantı kuran ve bağlantıyı anlamlandıran özgürlüktür. Yani ilişkiler özgürlükle ilerler. 6) Kendi-için zamansallaşma içinde kendini var kılar. Buradaki tözsel devamlılığı fark ettirmek zorunda olan *durumdur* (Sartre, 2009: 682-685).

İnsan doğmuş olmak veya zorunlu şartlar dışında özgürdür. O halde onun özgürlüğü aynı zamanda eyleminden de sorumlu olduğu anlamına gelmektedir. Bu sorumluluk kendi varoluşunu seçmek anlamına gelir ve varlığa anlam kazandıran varlık olmasını da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla insanın özgürlüğü özel bir özgürlüktür, bununla birlikte o herşeyden sorumludur. “Dünyanın içine bırakılmış durumdayım.” Ancak kendi varlığımın temeli olmamam sorumluluktan kaçma hakkını bana vermez. Sorumluluktan kaçma arzum bile bu sorumluluğumu olumsuzlamaz (Sartre, 2009: 689-690).

İnsan, özgür, olmaya mahkum olduğundan dünyanın tüm ağırlığını omuzlarında taşır; insan dünyadan ve varolma tarzı olarak kendi-kendisinden sorumludur. “Sorumluluk” sözcüğünü, “bir olayın ya da bir nesnenin yadsınamaz faili olma(nın) bilinci” diye tanımlanan sınırlı anlamı içinde alıyoruz. Bu anlamda, kendi-içinin sorumluluğu bunaltıcıdır, çünkü, kendi-için, bir dünyanın (*var*) *olmasını* kendi varlığıyla sağlayandır. Aynı zamanda kendini de *vareden* olduğundan, içinde bulunduğu durum hangisi olursa olsun, ... bütünüyle üstlenmek zorundadır. Kendi-için, durumu, yaratıcısı olmanın gururlu bilinciyle üstlenmek zorundadır, çünkü kişiliğime zarar verme tehlikesi taşıyan en beter sakıncalar ya da en beter tehditler ancak benim projemle anlam

kazanırlar; bunlar kendisi olduğum angajmanın fonunda belirirler. Dolayısıyla yakınmaya kalkışmak akıldışıdır, çünkü yabancı bir şey, hissettiğimiz şeyi belirleyemez, yaşadığımız şeye ya da olduğumuz şeye, yabancı bir şey karar veremez. ... Başıma gelen her şey benim aracılığım ile gelir ve ben ne bunlara üzülebilirim, ne de isyan edebilirim, ne de bunları sineye çekebilirim. Zaten başıma gelen şey *benimkidir*; bundan anlamamız gereken, en başta, insan olarak benim her zaman başıma gelen şeyin üstesinden gelebilecek olmamdır, çünkü bir insanın başına başka insanlar ve kendisi yüzünden gelen şey ancak insani bir şey olabilir” (Sartre, 2009: 687-688).

Bu durumda dünyada olan her şey insanidir ve “gayri-insani” durum yoktur. Dünyanın tüm halleri insanların ürünleri olan ve onların eylemlerinin sonuçları olan durumlardır. İnsanlar dünyanın olumsuz ve istenmeyen taraflarına angaje olurlar ve bu yolla ilgili olaya mühürlerini de basmış olurlar. Kişi varlık olarak belirlediği andan itibaren şu veya bu şekilde dünyanın ağırlığını almış demektir. Bu nedenle dünya en nihayetinde kişi için bir fırsatlar ve şanslar alanıdır. Bu haliyle “kendi-içinin sorumluluğu yaşanan-dünya olarak bütün dünyaya yayılacaktır. Kendi-için, içdaralmasıyla kendini tam da böyle kavrar.” Bu insanın çıkmazına dönüşerek onun sıklıkla yüzleşmek zorunda olduğu bunalımdır ve insanlar bunu aşmak üzere de çoğunlukla kendini-aldatmaya başvururlar (Sartre, 2009: 688-691). Böylesi bir bunalım hali içinde *Yaşanmayan Zaman*’da Mathieu savaş olgusuyla hesaplaşır. “Ulu Tanrım! Bu savaşı ben istemedim, ne de bu sonu, bu *yıkılışı* istedim; niçin, hangi acımasız oyunun sonucunda ben bu savaşın, bu *yıkılışın* yükünü taşımak, bunları sindirme, kendime mal etmek zorunda kalıyorum?” Bu sorgulamanın ardından Mathieu sorumluluğu almanın yani dünyanın yükünün altına girmek zorunda olduğunu farkeder ve “Gerçek olan bu elle tutulamaz, ortak suçtu, *bizim suçumuz*. Savaşın hayaleti, *yıkılışın* hayaleti ve hayalet suç” (Sartre, 1998c: 61).

Sartre bu ontolojik tasarımın etik alanla karşılaşması adına ilk olarak şunu belirtir. Ontoloji kendi başına ahlaki yönergeler oluşturmaz. “Bununla birlikte ontoloji, *durum halinde bir insan-gerçekliği* karşısında sorumluluklarını üstlenecek

bir etiğin ne olacağını sezinlemeye imkân verir.” Çünkü değer, en nihayetinde kendi için varlığın alanında beliren bir şeydir. İnsan dünyayı vareden olduğu kadar değere de kaynaklık eden varlıktır. Değer, onun arayışının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır ve kendini varetme sürecinin bir parçası olmak durumundadır (Sartre, 2009: 770-772).

Sartre’ın ontolojisi bu ekseninde bakıldığında öncelikle klasik düalizmlerin merkezi sorunları bağlamında yeni bir çözüm arayışı olarak okunabilir ve bu çözüm arayışının fenomenolojist olan tarafları ağır basmaktadır. Sartre, Descartes’ın zihin-beden ayırımıyla başlattığı ayırmamayı yeniden ve farklı bir ifadeyle formülize etmekte ve kendinde-varlık, kendi-için-varlık ayırımına gitmektedir. Bu ayırmamada elbette kendinde-varlık nesne olana ve nesnelere alemine karşılık gelirken kendi-için-varlık da özneye yani bilinç sahibi varlık alanına karşılık gelmektedir. Bu iki kutupluluk insan yaşamında da yaşam ve ölüm olarak karşımızdadır. Yaşam bir oluş ve kendi-içinlik haliyken, ölüm doğrudan kendinde bir hali ifade etmektedir.

Sartre’ın ontolojisinde nesnel olan ve öznel olan ayırmamasının yapılması klasik felsefe geleneğinin öznel ve nesnel alan ayırımına karşılık gelmektedir ancak burada dikkat çekici olan ilk nokta kendi-için-varlığın bütün varlığın kurucu öznesi olmasıdır. Varlık bir bütün olarak Sartre felsefesinde öznenin bilincine indirgenir demek mümkündür. Çünkü varlık ve hiçlik’i bağlaşık kabul etmeyle başlayan ontolojik bütünleme girişimini Sartre kendi-için-varlık ve kendinde-varlık ayırımının kendi-içinin bilincinde ve insanın özgür edimleri aracılığıyla varlığa gelen olduğunu belirtir. Buna göre, benin bilinci dış dünya nesnesini varlığa çıkararak temel var edici ilkedir. Bu yaklaşım bir özne felsefesidir ve en nihayetinde Descartesçı yaklaşıma oldukça yakınlaşan bir tutumu ifade etmektedir.

Sartre bu bağlamda Descartesçı tasarıya eklemlenir ve yeniden bir özne tasarlamasının çabasıdır. Bu çaba ile Sartre’ın tasarısı insanı insani olan bir temel üzerinde kurmaya dönüşür ve bir yönüyle tanrı olma girişimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Derrida’nın yorumuna göre, Sartre felsefesinde “tanrı olma projesi

insan-gerçekliğinin hedeflediği en son aşamadır” (Derrida, 1969: 36) ve aslında bu girişimlerinin ilk kaynaklarından bir tanesini Hegel felsefesinin antropolojik okuması olmuştur.

Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’te oluşturduğu özne tasarımı onun felsefesinin genelini temellendirmiş olmakla birlikte sonraki eserlerinde yeni boyutlar kazanmıştır. Öncelikle kitabın son bölümünde bir ahlak inşasının kapısını aralar ve bunu hiç bir zaman tam olarak yazmamış olmakla birlikte *Ahlak İçin Defterler*’de kendi ahlak anlayışını ana hatlarıyla göz önüne koymaktadır. Sartre burada kesinlikle bir normatif veya deontolojik ahlak anlayışını ortaya koymaya çalışmaz hatta doğrudan doğruya ontolojiden ahlaka geçişin nasıl olduğunu göstermeye çalışmaz. Onun temel sorunu daha çok ahlakın neliğidir⁷⁷ (Pellauer, 1992: IX). Sartre *Defterler*’de özgürlük fikrinin bir yansıması olarak ahlaki faili tespit etmeye çalışır ve bu faili daha sonradan da politik alana çıkaracaktır. Bu çaba tam anlamıyla “*cogito*’nun iç dünyasından çıkışa çağrısıdır” (Çankaya, 2010: 41). Bu nedenle Sartre *Defterler*’de dış dünyanın diyalektiğini ve bireyin nasıl dış dünyaya yani çoğulluklar alanına ve dolayısıyla da pratik alana geçeceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. *Varlık ve Hiçlik*’te boş bırakılan tarih alanı da ancak böylelikle inşa edilmiş olacak ve böylelikle özne, eyleyen, inşa eden bir pozisyona yerleşmiş olacaktır.⁷⁸ Ona göre: “Eylemin dünya içindeki diyalektiği: varlık ve hiçlik, birlik ve çokluk, içsellik ve dışsallık, sonlu ve sonsuz, bilincinde olma veya bilincinde olmayış, öznellik ve nesnellik, tekil ve evrensel” (Sartre, 1992: 73). Bu doğrultuda bilinç varlığı olarak kendi-için-varlık bu diyalektik işleyişin merkezine yerleşen varlıktır. Diyalektik böylesi bir çözümlemede öznenin *cogito*’dan dışa açılımını sağlayacak, dışsal olanı içsel olana, tekil olanı evrensele çevirecek bir açılım şeklidir. Bu nedenle de varoluş kendiliğinden bir tarihsel oluşun bağrında yer almaktadır. “Varoluşçu ontolojinin kendisi tarihseldir. Bunun başlangıcı, varlığın hiçlenişiyile kendi-içinin ortaya

⁷⁷ Bu tespiti daha da ileri bir boyuta taşıyarak Gaye Çankaya hem *Varlık ve Hiçlik*’te hem de *Ahlak İçin Defterler*’de değer kavramının ana kavramlardan biri olduğunu ifade eder (Çankaya, 2010: 41).

⁷⁸ Derrida, *Varlık ve Hiçlik*’in kendinde kapalı bir bilinç inşa ettiğini ifade ederek “insan kavramının tarihi hiçbir şekilde sorgulanmamıştır. Herşey bir simge olarak “insan” ile meydana gelmektedir dolayısıyla da ne kaynağı ve tarihi vardır, ne de kültürel, dilsel bir sınırı vardır ve hatta bir metafizik sınırı da yoktur” (Derrida, 1969: 35). Tarih kavramı üzerinden Roger Garaudy’de benzer bir eleştiri getirerek Sartre’ın tarih görüşü itibarıyla herşeyi zamandışı bir hale getirdiğini ifade etmektedir (Garaudy, 1965: 68).

çıkmasıdır. Ahlak tarihsel olmak zorundadır: bununla şunu kastediyorum, evrensel Tarihin içinde keşfedilmeli ve Tarih içinde kavranmalı” (Sartre, 1992: 6; Çankaya, 2010: 43).

Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’i takip eden dönemlerdeki felsefesi Marxizm ve varoluşçuluğu uzlaştırma girişimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda o, Marxizmin katılaştıran yapısının, ereksel tarih görüşünün bir eleştirisini yapar ve bunun yerine amaçsız bir tarih tezi koyar ve bu düşüncenin temeline de praksis varlığı olarak eyleyen özneyi yerleştirir. *Diyalektik Aklın Eleştirisi*’nin ön metni olarak kabul edilen *Yöntem Araştırmaları*’nda Sartre, Marxizm ve varoluşçuluğu birbirlerini tamamlayacak olan ideolojiler olarak serimler⁷⁹.

Marksçılık, kuramsal temellere sahiptir, tüm insan etkinliğini kapsamaktadır, ama artık hiçbir şey *bilinmez olmuştur*. Kavramları birer *buyruk* olup çıkmıştır, amacı artık bilgi edinmek değil, kendini *a priori* saltık Bilgi olarak kurmaktır. Bu çifte ilgisizlik karşısında varoluşçuluk, yeniden doğabilmiş, kendini koruyabilmiştir, çünkü varoluşçuluk, Kierkegaard’ın Hegel’e karşı kendi gerçekliğini doğruladığı biçimde, insan gerçekliğini doğrulamaktadır. ... Oysa varoluşçulukla Marksçılık, tersine, aynı nesneyi erek almaktadırlar; ancak Marksçılık, insanı, fikrin içine hapsederken, varoluşçuluk, onu, her yerde aramaya koyulmuştur: *Bulunduğu yerde, işinde, evinde, sokakta* (Sartre, 1998b: 40)

Sartre bu uzlaştırma girişimiyle öznenin çoğulluklar alanına geçişini de sağlayacak ve daha sonrasında ise onun politik imkanlarını soruşturacaktır. Sartre’ın

⁷⁹ Sartre bu metinde felsefeyi bilincin bir aynası olarak görmek gerektiğini ve bu doğrultuda da “felsefe denilen bu ayna, tam anlamıyla (felsefi) olabilmek için, ortaya çağdaş Bilgi’nin bir bütünleşmesi olarak konulmak zorundadır” (Sartre, 1998b: 18) diyerek varoluşçuluğu ve Marxizmi birbirini tamamlayacak düşünceler olarak ortaya koyar. varoluşçuluk bu doğrultuda başlangıçta bilgiye karşı çıkmış bir gelenek olmakla birlikte “ama bugün karşı çıktığı bu Bilgi ile bütünleşmek istemektedir.” (Sartre, 1998b: 22). Marxizm ise yerleştiği *buyruklarla* bilgi edinme amacından sapmıştır (Sartre, 1998b: 40). Burada dikkat çekici olan nokta, Sartre’ın, fenomenolojinin başlangıç noktasına önemli ölçüde Marxizmle uyuşmadığı iddia edilebilecek bir şekilde yaslanmış olmasıdır. Bu düşüncenin altında yapısalcılığın da önemli etkileri olsa gerektir. Zira yapısalcılığın yapıların bilgisine erişme girişiminin dönemin çağdaş düşüncesinde edindiği hâkim anlayışın etkisiyle Sartre’ın geç döneminde yapı kavramına yer açmaya giriştiği bilinmektedir. Sartre’ın burada varoluşçuluğu Marxizme yapısalcılıkla çatışmayan bir şekilde uzlaştırma eğiliminde olduğu görülmektedir.

çoğulluklar alanına yani öznelerarası alana geçiş için başvurduğu temel kavramların başında üçüncü kişi gelmektedir. Üçüncü kişi bir anlamda tekil özgürlüğün ortak bir praksise dönüştürülmesine olanak sağlayan öznedir. Ben ve öteki bağlamında bakıldığında karşımda duran öncelikle benim bakışla nesneleştirdiğim insan-nesnedir ancak onun nesne olmaklığı diğer nesnelere farklıdır ve o bir ağaç bir masa şeklinde bir nesne değildir. Başkası ne denli nesneleştirilmiş olursa olsun aynı zamanda nesneleştiren bir kişi olarak da konumlanmaktadır ve bu durum “kendim için” oluşturduğum dünyada bir kırılmaya, durdurulamayan bir kanamaya sebep olur. Bu, benim başkasını kabulüm anlamına gelmektedir ve onun bende yarattığı duygu ne olursa olsun ben onun bir kendi-için-varlık olduğunu kabul etmek zorunda kalırım. Bu durum Sartre’ın ifade ettiği çatışma durumudur (Çankaya, 2010: 47).

Sartre’ın temel eserlerinden biri olarak kabul edilen *Diyalektik Aklın Eleştirisi* bu eksende praksis kavramı üzerinden hem bireyin öznelerarası alana nasıl çıkacağına hem de kolektif bir öznenin yani toplumun ne anlama geldiğine ve bununla da ilişkili olarak da özne ve onun kolektif özneye nasıl bir diyalektik ilişkiye sahip olduğunu ortaya koyma girişimidir.⁸⁰ Sartre, “her bireyin bütünüleyici projesini belirledikleri için, geçmiş zamanın ve nesnel koşulların da toplumsal varoluşa dahil olduğunu söyleyerek” bir toplumsal varoluş ve diyalektik bir akıl üzerinden cogito alanından praksis felsefesine geçiş yapar. Bu yolla *Varlık ve Hiçlik*’te temellendirilmiş olan özgürlük fikri artık toplumsal bir özgürlük şekline dönüşür. Burada bireysel praksis bir bütünleme hareketi olarak yerleştirilir ve bireyin çevresiyle girdiği bir içselleştirme ilişkisi geliştirilir. Tam da bu noktada üçlü bir modele başvurulmaktadır ve üçüncü kişi kavramı karşımıza çıkmaktadır (Çankaya, 2010: 48-49).

Üçüncü kişi, bir anlamda bütünüleyici bir role sahip olur ve ben-başkası ilişkisine bir dolayım getirir ve “*Üçüncü*, benim başkasıyla ilişkiyi bir bilinçler çatışmasına yakalanmadan tanımlayabilir, bu benimde içinde olduğum bir çoğulluğun adını koyabilir” (Çankaya, 2010: 51). Üçüncü kişi bir anlamda nesnel

⁸⁰ Sartre’a Garaudy tarafından yöneltilen “volontarist idealizm” eleştirisi ve Marleau-Ponty’nin yönelttiği tüm toplumsal alanı bakan/bakılan üzerinden kurduğu şeklindeki eleştiri bir anlamda bu girişimin önünü açan düşünceler olmuştur (Çankaya, 2010: 47).

alan üzerinden bütünler ve yeni bir bütünlüğün ortaya çıkmasını sağlar. Bir iş üzerinden düşünülecek olursa üçüncü kişi, aynı işi yapan iki kişinin işini tanımlar ve onların yaptığından yeni bir nesnel bütünlemeye gider ve böylelikle bir çoğulluğu oluşturur (Sartre, 1978: 114). Bu nedenle üçüncü kişinin devrede olduğu dolayımına bir anlamda toplum ve tarihin imkanına ve bir başka taraftan da özne bizi oluşturan yeni bir yapıya kapı aralar.

Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'de bu doğrultuda öncelikle şunu ortaya koyar, “*bütün tarihsel diyalektik bireysel praksise bağlıdır.*” Ancak daha önce ifade edildiği üzere bunu, tekil praksis olarak ele almak olanaklı değildir. Her bir öznenin bireysel praksisinin temel amacı bir ihtiyaçla ilgili olduğundan ihtiyaç ilk bütünselleştirici kavram şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İhtiyaç bir anlamda insanların yöneldiği bir *maddi alanın* olduğunu bize göstermektedir ki bu praksisin sürekliliğini sağlayan dış dünyadır. Buna Sartre nesne-alanı diyecektir. Bireylerin her biri böylesi bir maddi alanda praksisleri aracılığıyla bir bütünlüğe katılırlar ve bu böylelikle pratiko-inert yapılar oluşur (Sartre, 1978: 80-106).

Sartre'in bu yeni anlayışı özneye eylemlerinde evrensel bir sorumluluk yükleyen bir anlayıştır. Ancak bu çözümlenmeye eklenen ihtiyaç, kıtlık gibi kavramlar kişinin eylemlerinde karşılıklı bir bağla toplumsal ve hatta doğaya bağlanmasını zorunlu olarak beraberinde getirmektedir. Bu olumsuzluğun zorunluluğudur. Fenomenolojik bir yöntemle bu olumsal süreçlerin *a priori* öğelerini ayırtıran Sartre, bunların evrensel olduğunu ve her toplumsallık için evrensel olduğunu düşünür. Burada özne, “o alanı imkânları itibariyle anlayan (*compréhension*), eylemin sonucunu tasarlamak suretiyle pratik alandaki varlığa ışık tutan, o alanda verili olanı yadsımak suretiyle bütünleyerek aşan ve hatta kendi praksisinin başkalarının praksislerinin doğurduğu sonuçlarla da baş etmek zorunda olan praksisler vardır” (Direk, 2010: 26).

Bu düşünce Sartre'in özneyi yeni algılama biçiminde merkezi olan özelliklerinden birinin toplumsal sorumluluk alma olduğunu göstermektedir. Özne

aslında belirli şekillerde sınırlanmış olmakla birlikte⁸¹ en başta şu veya bu yolla kendi praksisine karşı daha sonrasında da toplumsal bütünüün praksisine dair çeşitli düzeylerde sorumluluk sahibidir. Sartre'ın bu anlayışında bir yandan yapısal düşünceye kapı aralayan, diğer taraftanda önemli ölçüde Marksizme yaslanan bir arkaplan görülmektedir. Zeynep Direk'in, ifadesiyle Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde Marx'ı Heidegger ile birlikte açıklamaya çalışmıştır (Direk, 2010: 27).

Sartre felsefesinin çıkış noktası özne olduğu için bütün felsefesi bir anlamda özne üzerinden inşa edilmiştir. Kendi ifadesiyle “Çıkış yerimiz bireyin özneliğidir gerçi; ama bunun nedenleri baştan ayağa felsefidir. Burjuva olduğumuz için değil, gerçeğe yaslanan bir öğretiyi istediğimizi için böyle düşünüyoruz” (Sartre, 1996:). Sartre'ın bu gerçekliği varlık olarak belirlemiş olduğu ve sonradan varlığın var olmağını insan bilincine dayandırmış olması Derrida'nın “mevcudiyet metafiziği” eleştirisini beraberinde getirmiştir (Direk, 2010: 20; Howells, 1999: 332).

Sartre felsefesinde özne, yoğun bir şekilde varlık ve varoluş düşüncesinin merkezi bir kavramı olarak karşımızdadır. Onun felsefesinde özne pek çok dolayımaya sahip ve insanın varlık karşısında konumlanmasını ifade etmektedir. Bu konumlanma yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi varoluşsal bir süreklilik gösterir ve herhangi bir noktada tamamen ermiş olmayacağından varoluşsaldır. Bu varoluşsal özne, hiçleme aracılığıyla kendini var eden olmayı aşarak varlığı da varlığa çıkarmaktadır. Bu haliyle özne, Sartre felsefesinde Heidegger'in *Dasein*'i kadar varlıkta merkezidir. Sartre'ın öznesi sürekli oluş halinde olmasıyla kendine dair hiç bir zaman tam bir bilgi sahibi olamaz. Öznenin kendisine dair bilgisi başkasının davranışlarını gözlemleyerek edinilen bilgi gibidir ve sürekli kendini aldatan bir yön taşıır (Howells, 1999: 328). Bu Sartre öznesinin korku ve kuşku halidir.

⁸¹ Sartre'ın erken *Varlık ve Hiçlik*'te daha çok mutlak bir özgürlük anlayışı olmakla birlikte sonradan bu özgürlüğün çeşitli şekillerde sınırlanan bir özgürlüğe evrildiği görülür. Bu nedenle Sartre, “Diyalektik'i, insanların doğayla ilişkisinde, “başlangıç koşullarıyla” ilişkisinde aramalıyız” diyerek, insanların doğuştan getirdiği özelliklerin yanı sıra çevresel ve toplumsal şartların da kendince bazı sınırlar dayatacağını ifade etmektedir (Sartre, 1998b: 110).

Sartre'in öznesinin başlangıç noktası kesinlikle tam olarak Descartesçı *cogitodur*⁸² (Heidegger'in başlattığı ontolojik Descartes eleştirisi Sartre için geçerli olmakla birlikte yine de Sartre hareket noktamızın *cogito* olmak zorunda olduğunu belirtir (Sartre, 1996: 60)) ve bu nedenle de Sartre'ın da özne olarak insanı dünyanın ve evrenin efendisi olarak tanımlamaya çalıştığı çok açıktır. Sartre felsefesinde özellikle *Varlık ve Hiçlik*'te çok öne çıkan mutlak özgürlüğü insan merkezilik bir tür tanrılaşma isteği olarak da yorumlanmaktadır⁸³ (Bergoffen, 2002: 417). Çünkü Sartre'ın mutlak özgürlük halinde betimlediği bu öznenin sınırı kendinde olduğu kadar her şeyin sınırını da belirleyen bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Tam da bu nedenle Bergoffen'in ifadesiyle bu bir anlamda mutlak öznedir. Böylesi bir mutlak öznenin değişim halinde olması eksik olması, sürekli kendi olmayan şeklinde kendine doğru oluş halinde olması onun mutlaklığını bir yönüyle kuşkulu hale getirmekle birlikte Sartre bu tür özellikleri eksiklik olarak görmez, insanın varoluşsal gerçekliği olarak kabul eder. Bu durumda Sartre'ın öznesini tanımlamak daha da güçleşmektedir.

Sartre felsefesinde tanrının olmayışı özneyi şu veya bu şekilde mutlak merkez haline getirmektedir ve bütün edimleriyle insanın dünyayı inşa etmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Bu durumda yukarıda ifade edildiği gibi özne gerçekten tanrısal bir pozisyona yerleşmektedir ancak bu pozisyon insanın araçsal akılla evreni inşa etmesini aynı temel zemine yerleştirir. Bu sonuç, Sartre felsefesinin de başlangıç noktasının *cogito* olmasıyla oldukça uyumludur ve onun oluşturduğu özne tasarımının kartezyen geleneğin öznesinden çok uzaklaşmadığını gösterir niteliktedir. Bununla birlikte Sartre'ın öznesi varlığın anlamı noktasında sadece suskun kalmakla yetinen bir varlık gibi görünmektedir. Tanrının devreden çıkarılmış olması ve bütün metafizik alanın da bu eksende devreden çıkarılmış olması Sartre'ın öznesini mutlak olarak topluma yönlendirmiştir. Tam da bu nedenle Sartre geç

⁸² Copleston, Sartre'in bir denemesinde Fransızların üçyüz yıldır 'Kartezyen özgürlük' ile yaşamakta olduklarını belirttiğini aktarır. Ve devamında Descartes'in gölgesinin Fransız felsefesi üzerine boylu boyunca uzandığını ifade eder ki Sartre açısından da bu oldukça doğru bir tespittir. (Copleston, 2000: 10).

⁸³ Bergoffen, Sartre felsefesindeki hiçleme ve olumsuzlama tutumunun Sartre'ın insanın nafile arzusu olarak betimlediği tanrı olma arzusu olduğunu ve burada temel özelliğin bilinç olduğunu ifade eder. (Bkz Bergoffen, 2002).

dönem eserlerinde daha toplumcu bir kavrayışla varoluşçuluğu elden geçirmeye ve Marksizmle daha uyumlu hale getirmeye çalışmıştır.

3. BÖLÜM: YAPISALCILIK VE ÖZDENİN ÖLÜMÜ

Modern düşünce geleneğini tanımlayan özelliklerden bir tanesi bilimselci anlayış olmuştur. Bu bilimselci kavrayış beraberinde sürekli devam eden bir yöntem sorununu da getirmiş bir anlayış biçimidir. Ancak matematiksel ve nicel algının yerleşmesi doğa bilimleri açısından pek çok sorunu çözmüş olsa da bu yaklaşımın insan bilimleri ve toplum bilimleri gibi alanlara aktarımının olanaklı olmadığı gerçeği beraberinde pek çok tartışmayı da getirmiştir. Yapısalcılık bir yönüyle bu tartışmaların yüzyılımız içinde öne çıkan temsilci akımlarından bir tanesi olmuştur.

Vico'yla başlayan ve farklı yönlerden gelişen bilimselci tutum eleştirisinin de olduğu görülür. İnsani eylemler alanının bilimsel bakışla anlaşılamayacağını vurgulayan bu eleştiriler özellikle tarih, kültür, dil vb. alanlara dikkat çekerek bunların bilimsel açıklamayla ele alınmasının mümkün olmadığını savunurlar. Alman Romantizmi ve Hermeneutik gelenek özellikle tarih ve kültürün kendine özgü bir doğasının olduğunu ve bu alanların ancak çeşitli hermeneutik yaklaşımlarla anlaşılabilceğini belirtirler. Bilimselci tutumun Bacon'dan başlayan yasalı evren analizi, matematiksel evren tasarımı, Aydınlanma ve pozitivism ile giderek pekişmiş ve toplumu da kapsayan bir sistematizmle doruk noktasına ulaşmıştır. Bu düşünce geleneği, nesneleştirici bir şekilde olgulara ve olaylara bakarak inceleme konusu yapılan şeyin işleyiş biçimine dair yasalara ulaşıldığı takdirde tam ve kesin bilgi konusu yapılabileceğini savunurken; buna muhalif gelenek olarak romantizm, hermeneutik gelenek, tarih ve kültür felsefeleri ise insan ve toplumun nesnel bir değerlendirmeye ele alınmasının olanaksız olduğunu vurgular.

Yapısalcılık, bilimselci geleneğe yöneltilmiş olan pek çok eleştirinin iyiden iyiye felsefe ve sosyal bilimler alanında ciddi bir yer edindiği 20. yüzyılın başlarında bir dilbilim akımı olarak ortaya çıkarak bilimselci kavrayışın son sözü söylemediğini göstermiş ve bilimsel açıklamalara sığdırılmaz kabul edilen dil, toplum, tarih ve ekonomi gibi bütün insan edimlerinin formüleştirelmesinin mümkün olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda bakıldığında yapısalcılık bir yönüyle Aydınlanma geleneğinin ve Pozitivizmin varisi olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte yapısalcılığın Aydınlanmacı yaklaşımdan farklılaşan bir ontolojik tarafı olduğu ve bu

noktada da özneyi belirleyen bir ontolojik boyutun bulunduğuna vurgu yaptığı dikkat çeker.

Yapısalcılık, Dilbilim'in kurucusu olarak kabul edilen Ferdinand de Saussure'un *Genel Dilbilim Dersler*'inin 1915'te yayınlanmasından sonra Saussure'un kullandığı yöntemin diğer bilimlere uygulanmasıyla ortaya çıkmış olan bir yöntemin adı olmakla birlikte bir anlayış ve yaklaşım biçimi olarak giderek yerleşmiş ve yüzyılın belki de en etkili bakış açısı olmuştur.⁸⁴ Saussure, dillerin temel özelliklerini ve ne tür ortak özelliklere sahip olduklarını belirlemeye çalıştığı derslerinde fikirlerini ana hatlarıyla şu şekilde dile getirmektedir. Dillerin bütününde bazı özellikler vardır ki bunlar evrensel yapılardır. Dili incelemek bu yapıları açığa çıkartmayı gerektirmektedir. Dil son çözümlemede bir dizge olup işitim imgelerine yüklenen anlamlar toplamıdır. Diller bu haliyle üç temel unsuru bir araya getirmektedirler: gösterge, gösterilen ve gösteren. "Burada söz konusu edilen üç kavram, karşıt olmakla birlikte birbirini çağrıştıran adlarla belirtilirse anlam belirsizliği de sona erer. Önerimiz şu: Bütünü belirtmek için *gösterge* sözcüğü kullanılmalı, *kavram* yerine *gösterilen* ve *işitim imgesi* yerine de *gösteren* terimleri benimsenmelidir"⁸⁵ (Saussure, 1998: 109). Dil bir gösterge sistemi olarak ele alınmalıdır ve onun temel özelliklerini de Saussure şu şekilde ortaya koymaktadır. 1.

⁸⁴ Descombes'a göre, Moliere'in *Le bourgeois gentilhomme* (*Burjuva Beyfendi*) oyunundaki filozof yapısalcı yaklaşımın başlatıcısı olarak değerlendirilebilir. Oyunun karakterlerinden Monseieur Jordain "Zarif Kontes, güzel gözlerinizin aşkından ölüyorum..." sözlerini kullanarak kontese bir mektup yazmak ister ve bu konuda filozoftan bir yardım ister. "Derim ki, mektupta bu sözlerin kendilerinden başka hiçbir şey istemem, ama onları biçemli, ve doğru olarak düzenlenmiş isterim. Bana yalnızca bunları sıralamanın kimi değişik yollarını söyle ki neyi istediğimi görebileyim." Bu istekte geçen 'biçemli', 'düzenli' ve 'değişik yollarda' ifadelerinin tam olarak yapısalcı analizi ifade ettiğini belirten Descombes buradaki analizin matematiksel yönüne dikkat çeker (Descombes, 1993: 85-86).

⁸⁵ Saussure'un göstergebiliminden farklı olarak Amerika göstergebiliminin en önemli temsilcilerinden biri olan C. S. Pierce'in kuramı ise mantık ekseninde geliştirilmiş bir kuramdır. Pierce'e göre mantık semiyolojiden başka bir şey değildir ve temel amacı da zihinsel işleyişi anlamaktır (Pierce, 1950: 98-99). Tricotomi olarak adlandırdığı üçlü kuramına göre, bütün bilimlerde bir tür üçlü gösterge ilişkilmesi kurmak mümkündür ve bunlar aracılığıyla insanın zihinsel işleyişini tam olarak kavramamız mümkündür. Bu üçlü gösterge sisteminde Birinci(birincillik) olanı bir *ikon* gibi anlaşılabilir ve bu varlığın kendisidir, bunun dil sistemindeki karşılığı ise *terimdir*. İkinci (İkincillik) bir tür *index* olarak düşünülebilir ve göstergenin her zaman varlığı bir başka şeye dayalı olmak zorundadır, bunun dil sistemindeki karşılığı ise *tümevarımdır*. Üçüncü (üçüncüllük) ise *sembol* olarak görülmeli ve sembolik düşünce ya da kuramsallaşma kategorisini göstermektedir, bunun dil sistemindeki karşılığı ise kuram-kozmoloji anlayışı gibi düşünsel sistemlerdir (Pierce, 1992: 242-297; Pierce, 1950: 98-119). Pierce, bu kuramına paralel geliştirdiği zihin felsefesiyle, açık bir şekilde yapısalcılar gibi insanın bütün düşünce sisteminin fomüllerle açıklanabileceğini ortaya koymaya çalışır ve eserlerinde çok detaylı şekillerde bunun olanaklarını sorgula (Bkz. Pierce, 1950; Pierce, 1992).

Gösterge nedensizdir, yani “göstereni gösterilenle birleştiren bağ nedensizdir. Göstergeyi, bir gösterenin bir gösterilenle birleşmesinden doğan bütün olarak gördüğümüzde daha yalın olarak şöyle diyebiliriz. *Dil göstergesi nedensizdir.*” 2. “Gösteren işitimsel nitelikli olduğundan yalnız zaman içinde yer alarak gerçekleşir ve zamandan kaynaklanan özellikler taşır. a) Bir yayılım gösterir ve b) bu yayılım bir tek boyutta ölçülebilir: o da çizgidir” (Saussure, 1998: 110-112).

Dil ilgili toplumsal çatıdan ve tarihsel geçmişinden bağımsız olmadığı için müdahale edilebilir değildir. Bu nedenle bir tür “zorunlu seçim”dir. “Birey istese de, yapılan seçimi hiçbir yönden değiştiremez. Yalnız birey mi? Toplum da bir tek sözcük üstünde bile egemenliğini yürütemez; dil nasılsa, ona öylece bağımlı kılar.” Dil bir sözleşme gibi şekillenmiş ve bir karar alma sürecinin sonucunda ortaya çıkmış değildir. Her zaman bir önceki çağdan kalmış olarak karşımızdadır ve sürekliliği vardır. Elbette bu, dilin kendinde ve soyut bir gösterge sistemi olduğu anlamına gelmez zaten böyle olmadığından dolayı müdahale edilmesi olanaksızdır. Dil “toplumsal yaşamla kaynaşır” bu kaynaşmadan dolayı “durmaksızın herkesin etkisi altındadır.” Dilin değişmezliği mutlak değildir. Değişmez olmasının yanı sıra değişebilir yönü de mevcuttur, ancak bu değişebilirlik ona bireylerin müdahale etme yeterliliği anlamına gelmez. Gösterge sistemini süreklilik ilkesi gereğince geçmişten sürekli bir kopuş gösterir ve zaman içinde çeşitli dönüşümlere uğrar. “Dil özgür değildir. Çünkü zaman, toplumsal güçlerin dil üstündeki etkilerini geliştirmelerine olanak sağlar. Böylece özgürlüğü ortadan kaldıran süreklilik ilkesine varılır. Ne var ki süreklilik de zorunlu olarak bağıntıların bozulmasını, şu ya da bu oranda değişmesini içerir” (Saussure, 1998: 114-123).

Saussure’un dilbilim kuramı, dili bir gösterge sistemi olarak ele almaktan çok daha fazlasını ifade etmektedir ve yapısalcı düşünceyi besleyen belli başlı çıkarsamalar da bu temele dayanmaktadır. Saussure’un kuramı, öncelikle, dilin bir yapı olarak bireyi ve bireysel düşünceyi; dolayısıyla da toplumu belirlediği çıkarsamasını beraberinde getirmektedir⁸⁶. Buna göre, öznenen değil yapıdan söz

⁸⁶ Yapısal unsurların belirleyiciliği Saussure’dan Noam Chomsky’e kadar yapısalcı gelenekte sürekli olarak korunan ilkelere biri olmuştur. Roman Jakobson’un “egemen öge” kavramı örneğin edebiyat

etmek gerekir. Saussure, yapısalcılıkla ilgili pek çok eserde vurgulandığı üzere, “öznenin yerine yapıyı yerleştirir” ve böylelikle yaşantının yapısal unsurların egemenliğiyle şekillendiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım başlangıçta dilbilimle ilişkili olarak ortaya konulmuş olmakla birlikte daha sonradan Antropoloji, Sosyoloji başta olmak üzere diğer insan bilimlerinde de egemen bir düşünce olmaya başlamış ve felsefi alanda da hissedilir bir etki göstermeye başlamıştır. Saussure, dilin evrensel bir gösterge olduğunu söyleyip bunun egemeliğini bildirirken bir yandan da bilimselciliği çok ciddi ölçüde yeniden diriltmiştir.

Yapısalcı yaklaşımı benimseyen öne çıkan isimler olarak çoğunlukla, Claude Levi-Strauss, Ronald Barthes, Jacques Lacan, Louis Althusser ve erken dönemi itibarıyla Michel Foucault olarak sıralanmaktadır⁸⁷. Bu düşünürlerin tamamı yapıların belirleyici olduğu tezinde hemfikirdirler. Tahsin Yücel, bütün yapısalcılarda görülen yönelimleri şu şekilde sıralamaktadır:

- 1.- ele alınan nesnenin ‘kendi başına ve kendi kendisi için’ incelenmesi;
- 2.- nesnenin kendi öğeleri arasındaki bağıntılardan oluşan bir ‘dizge’ olarak ele alınması;
- 3.- söz konusu dizge içinde her zaman işlevi göz önünde bulundurma ve her olguyu bağlı olduğu dizgeye dayandırma zorunluluğunun sonucu olarak, nesnenin artsüremlilik içinde değil, eşsüremlilik içinde değerlendirilmesi;
- 4.- bunun sonucu olarak, köken, gelişim, etkileşim, vb. türünden artsüremsel sorunlara ancak nesnenin elden geldiğince eksiksiz bir

eserinde yapının hakimiyetini ortaya koyarken (Rifat, 2005: 75); Chomsky’de “sözdizimsel yapılar”ı dil yeteneğinin kendinde bir yapı olduğunu bize göstermektedir. (Bkz. Chomsky, 1972).

⁸⁷ Avtonomova, Fransız yapısalcılığı geleneğini dört dönemde sınıflamaktadır: İlk dönem yapısalcılığı, 1930-1940 dönemi erken yapısalcılık olup, bu dönemde daha çok dilbilim eksenindeki çalışmaların yoğun olduğu görülmektedir. İlk dönem yapısalcılığının en belirgin özelliği, “dil bir dizge olarak incelenmesi” ve bunun keskin bir çözümlemeyle gerçekleştirilmesidir. İkinci dönem yapısalcılık: 1950-1960’larda Lévi Strauss, yapısal dilbilim yöntemini toplumsal yapıya uyarlayarak geliştirdiği yapısalci antropoloji ile Fransada yapısalcılık oldukça yaygınlık kazanır. Üçüncü dönem yapısalcılık(1960’lar), dilbilim yöntembiliminin daha da yayılmasını ve aynı zamanda belirli ölçüde aşıldığı dönemdir. Bu dönem yapısalcılığının öne çıkan isimleri Ronald Barthes, Michel Foucault ve Roman Jakobson. Dördüncü dönem yapısalcılık (1960’ların sonları ve 1970’ler) ise daha çok eleştiri ve özeleştirici dönemi olarak görülmektedir ve bu dönemi temsil eden isimler olarak da geç Foucault ve Jacques Derrida kabul edilmektedir (Avtonomova, 1984: 79-80).

- çözümlemesi yapıldıktan sonra ve bunların da dizgesel olarak ele alınmalarını sağlayacak yöntemler geliştirilebildiği ölçüde yer verilmesi;
- 5.- nesnenin ‘kendi başına ve kendi kendisi için’ incelenmesinin sonucu olarak, ‘doğaötesel’ değil, ‘özdekçi’ bir tutum izlenmesi;
- 6.- bu yaklaşımın felsefel, siyasal ya da sanatsal bir öğreti değil, tutarlı bir çözümleme yöntemi olmaya yönelmesi, dolayısıyla düşüngüsel yaklaşımla fazla bir ilgisi bulunmaması (Yücel, 2005: 16).

Burada dikkat çekildiği üzere ve diğer yapısalcılıkların da ısrarla vurguladıkları nokta “Yapısalcılık bir yöntemdir, bir öğreti değildir, ancak öğretisel sonuçları çok olmuştur” (Piaget, 1999: 129). Bu yöntem, insan aklının evrensel bir yapısı olduğu düşüncesine-varsayımına dayanır (Işık, 2000: 15) ve söz konusu bu evrensel işleyiş biçimini açığa çıkarmaya çalışır. Buna göre yapı, gösterenlere ve gösterilenlere anlam kazandırmanın temel mantıksal işleyişini belirleyen bir şeydir. Dolayısıyla yapı, sadece unsurların yerlerini belirlemekle sınırlı kalmaz aynı zamanda onları yaratan bir işlev görmektedir. Söz gelimi dilsel yapı, her bireysel konuşma edimini şekillendirir. Dilin sınırlı sayıda temel yapısı olmakla birlikte bunlar pek çok bileşimi olanaklı kılmaktadır (Coward & Ellis, 1985: 28-30). Bu nedenle dilbilimsel çalışma bireysel konuşmalardaki anlamlandırma şekillerinden ziyade yapısal sistemin kendisine odaklanmalıdır (Robey, 1973: 1).

Yapısalcılık, bu şekliyle bir metod ve bakış açısı olarak özne merkezli bakışlara önemli bir karşı çıkışı dile getirir. Temelde yapıların her şeyi belirlediği fikri bir tür varlığın ve gerçekliğin insan öznesine göre baskın olduğu tezidir. Bu anlamda Heidegger ve Sartre felsefelerinde karşımıza çıkan öznenin varlık olarak yerini belirleme ve varlık içinde konumunu anlama girişimi farklı bir karakterde yapısalcılıkta da karşımıza çıkmaktadır.

3.1. Claude Lévi-Strauss ve Özneyi Çözmek

Edmund Leach’in yerinde ifadesiyle, Claude Lévi-Strauss’un düşüncesinin merkezinde yer alan soru Batı felsefesinin sürekli meşgul olduğu soruyla aynıdır. En basit bir haliyle soru şudur: “İnsan nedir?”. Bu sorunun cevabı, “insan ve doğa

arasındaki ilişkinin anlamını bulmaktan geçer” (Leach, 1985: 39-40). Lévi-Strauss, yapısalcılığı⁸⁸ toplumsal alana uyarlayarak toplumsal işleyişin de dile benzer bir şekilde yapılanmış olduğunu ortaya koyarak yapısalcı yöntemin giderek bütün sosyal bilimlerde ciddi bir yaygınlık kazanmasına öncülük etmiştir. Ona göre öncelikle, dil aynı gereçlerden yapıldığı için bir anlamda da kültürün temellerini atar. Bu nedenle dilbilim, insan bilimleri için bir tür model olarak kullanılabilir. Lévi-Strauss, merkeze işaret ve simgeleri koyarak yapısalcı kavramları antropolojik verilere dönüştürür. Bu yolla o, yapısal düzenlemeyi bir anlam üreticisi olarak betimler ve insan topluluklarının temel yasalarına ulaşmaya çalışır. Buna göre onun için “her kültür ilk sırada dilin, evlenme yasalarının, ekonomik ilişkilerin, sanatın, bilimin ve dinin yer aldığı simgesel sistemler bütünü olarak görülebilir” (Coward & Ellis, 1985: 27-33).

Strauss’a göre, klasik felsefi çözümlenelerde kullanılan akli ve akli olmayan, akılcı ve duygusal, mantıklı ve mantıksız gibi durağan karşıtlıklar boş bir oyun olarak bir sonuca ulaştırmaktan tamamıyla uzaktır. “İlkin, ussalın ötesinde daha önemli ve daha geçerli bir başka kategori mevcuttu: ussalın en üstün varoluş biçimi olan gösteren [signifiant] kategorisi” (Lévi-Strauss, 2000a: 57). Saussure’un ortaya koyduğu bu kategori dış gerçekliğin kendine özgü bir varolma şeklinin bulunduğunu işaret etmektedir ve Freud’un insana dair yaptığı benzer derin analiz bir anlamda insan ve doğa varlığı arasındaki yapısal ilişkinin kurulması olanağını ortaya koymuştur.

Oysa ben varlıkların ve eşyaların, onları birbirinden ayıran ve herbirine kavranabilir bir yapı sağlayan biçimlerinin netliği kaybolmaksızın kendi öz değerlerini muhafaza edebileceklerine inanıyordum. Bilgi vazgeçilmeye ya da değiş dokuşa dayalı değildir; bilgi gerçek görünümlerin, yani benim düşüncemin özellikleriyle uyuşan görünümlerin seçimidir. Ama, yeni-Kantçıların iddia ettikleri gibi

⁸⁸ Lévi-Strauss, eserlerinde Saussure’un yanı sıra jeoloji bilimine (yüzey hareketleri ve bunların altında görünürü belirleyen fizikal yasa), Marx’a (pazar ve ekonomik işleyişi belirleyen ekonomi yasaları), Freud’a (davranış ve bunları belirleyen bilinçaltı ve bilincin yasası) ve Durkheim’a (toplumsal olay ve bunu belirleyen toplum yasaları) olan borçluluğundan sıklıkla söz eder (Bkz. Lévi-Strauss, 2000a; 2000b).

düşüncemin nesnelere üzerinde bertaraf edilemez bir sınırlama uygulamasından ötürü değil de, daha çok düşüncemin kendisinin de bir nesne olmasından ötürü bu böyledir. “Bu dünyanın” bir unsuru olarak düşüncem, onunla aynı doğayı paylaşır (Lévi-Strauss, 2000a: 57).

Doğanın görüntüsü ve onu oluşturan unsurların anlaşılmasız şekli her ne kadar ona istediğimiz anlamı vermemizi mümkün kılan büyük bir karmaşıklık gibi görünse de bu karmaşıklıkları anlamlandıran bir boyut vardır. Tarihsel bir süreç içerisinde ortaya çıkmış olan bütün bu nesnel alan son kertede bir anlamlandırma ve onları işletme şemasıyla süreklilik göstermektedir. Bu nedenle bu alanı sorgulamanın “tek amacı, ana-anlamı bulmaktır.” Çünkü “bütün anlamlar onun sadece kısmi ya da şekil değiştirmiş halleridir” (Lévi-Strauss, 2000a: 57-58). Bu ana anlamın anlaşılmadığı ve buna uygun bir şekilde düşünülmediği takdirde sürekli olarak metafiziğin çıkmazına girilecektir. Bunun en güzel örneklerinden birini varoluşçulukta görmek mümkündür. “Öznelliğin yanılışmaları karşısında gösterdiği zayıflık nedeniyle bana geçerli bir düşünce gibi gelmiyordu. Böyle kişisel endişelerin felsefe problemleri katına yükseltilmesi, tezgâhtar kızlara göre bir felsefeye dönüşme tehlikesini beraberinde getirir” (Lévi-Strauss, 2000a: 59).

Strauss’a göre varoluşçuluk en temelde varlığa dair gerçekliği yakalamaktan oldukça uzaktır, zira hakikati öznel duygu deneyimine kurban etmektedir. Oysa “bilim felsefenin yerine geçecek kadar kuvvetleninceye kadar” felsefe üstüne düşen sorumluluğu bilimsel yapıya uygun gerçekleştirmelidir. Yani, felsefenin amacı, “varlığın benimle ilişkisine göre değil kendisiyle ilişkisine göre anlaşılması”nı sağlamaktır. Bu nedenle Strauss’a göre “fenomenoloji ve varoluşçuluk, metafiziği yıkmak yerine onu savunan iki yöntem geliştirmişlerdir” (Lévi-Strauss, 2000a: 60). Bu metafizik anlayış gerçekliğin resmini ortaya koymaktan oldukça uzaktır. Çünkü insan doğal dünyanın bir parçası olarak ele alınmak zorundadır ve onun bir parçası olarak hayat bulmuştur. Bu haliyle insanların ve insan topluluklarının temel bir işleyiş biçimi vardır ve insan toplumlarının tüm çeşitliliğinin altında bulunan bu “toplumsal bilinçaltı” çeşitli ilişkiler ve etkileşimler kurmayı mümkün kılar (Boon, 1997: 220). Bu haliyle bu etkileşimler ve ilişkiler bir anlamda doğanın izdüşümüdür.

Bir yönüyle doğa ve insan toplulukları arasında bakışımı bir ilişki vardır zira yaşam en nihayetinde bir deneyimdir (Lévi-Strauss, 2000b: 25-57). Bu deneyimin içinde yaşandığı doğa bu haliyle insan açısından temel bir model niteliğindedir. Bu haliyle bakıldığında, “gerçekten de, somut çeşitliliğin iki gerçek örneği vardır: biri doğa düzleminde, türlerin çeşitliliği, öteki kültür düzleminde, işlevlerin çeşitliliği” (Lévi-Strauss, 2000b: 25-57). Kültür bir yönüyle doğanın bir parçası veya bir başka ifadeyle onun bir yansımasıdır.

Bu nedenle Lévi-Strauss’a göre ne herhangi bir fenomen ne de akrabalık sistemleri gibi insan ürünü olan çeşitlilikler sadece empirik gözlemlerle açıklanamazlar. Fakat dilbilim de olduğu gibi onların sistematik ilişkiler olarak ele alınması ve incelenmeleri gerekir (Kurzweil, 1980: 17). Çünkü insanlar-arası gerçekliği yapılandıran şey simgesel düzendir (Coward & Ellis, 1985: 36). Bu simgesel düzenler üzerinden insanlar doğadan kendisini ayıran bir yeni gerçeklik üretmektedirler. Gerçekliği bir bütün olarak ele almanın zorluğu bizi sistemli ilişkiler bütünlüğünü kavrayacak modeller geliştirmekten alıkoymuştur. “Gerçek nesneyi tanımak için işe bölümlerden başlayarak girişmeye eğilim gösteririz her zaman. Bize gösterdiği direnci kendisini bölerek aşarız” (Lévi-Strauss, 2000b: 48).

Lévi-Strauss, doğanın bir yansıması olarak kültürü değerlendirdiğimizde onda bütünlüklü bir yapının var olduğunu ve bu yapının ana unsurlarının başında da sembolik veya somut iletişim ve bunun ekseninde toplumsal değişim olgusunun geldiğini ifade eder. Değişim insanın doğada gördüğüne oldukça benzer şekilde yapılanarak çeşitli şekiller alır. Etkileşim ve iletişim bütün toplumlarda en azından üç düzeyde gerçekleşmektedir: kadın değişimi; mal ve hizmet alış veriş ve kelime-dilsel iletişim değişim⁸⁹ (Descombes, 1993: 63; Boon, 1997: 221). Bu iletişimi olanaklı kılacak şekilde toplumlar dışa açılan bir yapı göstermelerinin yanı sıra aynı zamanda korunma amacıyla aynı zamanda içe kapanan da bir yapı oluşturmuşlardır.

⁸⁹ Topluluklar arasındaki değişimler diğer antropologların da çokça dikkatini çekmiş olan olgulardan bir tanesidir. Malinowski daha çok işlevsel bir antropoloji anlayışına sahip olmakla birlikte ilkel toplumlarda temel bir ilke olarak karşılıklılığın bulunduğunu ifade eder ve değiş tokuşları belirleyen bütün kuralların karşılıklı ilişki ilkesine dayandığını ifade etmektedir (Malinowski, 1999: 23-24). Hediye alış verişini konu alan ünlü çalışmasında Marcel Mauss’da benzer bir şekilde bütün toplumlarda hediyeğin bir karşılıklı ilişki kurma şekli olduğunu ve bunun sürekliliğini sağlayan bazı kuralların olduğunu göstermektedir. (Mauss, 1966: xiv-16).

Mitler⁹⁰, temel kurallar ve yaptırımlar böylesi bir işlev görmektedirler. “Kültürler, ihlal edilmelerini düşünerek özelliklerini kodlarlar (encode; kapalı hale getirirler). Hem evlilik sistemleri hem de mitik sistemler, belirli tehdit ve risklere karşı dengeli kılınmış uygun iletişimi sağlayan bir çeşit bütünleştirilmiş etik ve estetiğe ilişkindir” (Boon, 1997: 220).

Lévi-Strauss’un yapısalcılığı insanın özne olarak “homojen ve kendi kendini denetleyebilir olmadığını gösterir; özne, varlığının farkında bile olmadığı bir yapı tarafından inşa edilir. İnsan öznesinin kendisiyle açıklanırılığı artık savunulamaz; özne yapının ve yapının dönüşümlerinin nesnesidir” (Coward & Ellis, 1985: 41). Bu haliyle insanın mutlak bir belirlenim içinde olduğunu söylemek onun kuramı açısından çok aşırı bir ifade olmayacaktır. Toplumsal yapılar ve bunları oluşturan etkileşimlerde farklılıklar ve değişiklikler olmaktadır ve bunların toplumsal bir etki sonucu olduğu durumlar söz konusudur ancak böylesi toplumsal etkiler de doğanın getirdiği zorlamaların bir ürünüdür. Eğer toplumların mitlerini, akrabalık sistemlerini, alış-veriş ve diğer etkinliklerini sistematik bir sınıflamaya tabi tutarak incelersek açıkça insanın en sonunda doğanın bir parçası olarak ondaki derin yapısal işleyişle yapılandığını görürüz. İnsan doğadan kültür aracılığıyla kopuşunu gerçekleştirmiş ve farklı bir çeşitlilik şekli üretmiştir ancak bu onun doğanın hakimi ve denetleyicisi olduğu anlamına gelmez. Bu noktada Lévi-Strauss, Batı medeniyetinin ürettiği akla bir tür öz eleştiri getirerek bunun ötesinde olmasıyla nedeniyle yapıyı merkeze koyar. Bu hareket noktası üzerinden batı algısının ve kibrinin çokça sert bir eleştirisini, başyapıtı kabul edilen *Tristes Tropiques (Hüzünlü Dönenceler)*’de şu ifadelerle dile getirmektedir:

Yeryüzünün başlangıcında yoktu, sonunda da olmayacak. Yaşam boyu derlemeye ve anlamaya çalışacağım bu kurumlar, âdetler, gelenekler, bir

⁹⁰ Lévi-Strauss, çalışmalarında oldukça önemli bir yere sahip olan mit incelemelerinde mitlerin rastgele oluşmadıklarını onlarda ilgili toplumsal düzenin bir yansımaları ve bunların bir toplamını görebileceğimizi betimler. *Yapısal Antropoloji*’de mitolojilerin klasik incelemelerde genellikle kaotik veya düşsel, belirli bir mantığı olmayan, sürekli her şeyin olması muhtemel anlatılar olarak ele alındıklarını ama gerçekte böyle olmadıklarını ifade ederek mitin kendisine ait bir mantığının ve sembolik anlatım şekli olduğunu ifade eder. Lévi-Strauss mitolojinin anlatılan bir şey olması dolayısıyla dilin bir parçası olduğunu belirtir. Bu nedenle ona göre mitlerde anlam ancak onları oluşturan yapısal bütünlükle anlaşılabilir (Lévi-Strauss, 1963: 206-211).

yaratılışın gelip geçici çiçekleridir. Bu yaratılış karşısında o çiçekler, olsa olsa insanlığın rolünü oynama olanağı verme dışında hiçbir anlam taşımazlar. Bu rol insana bağımsızlık kazandırmıyor, ya da insanın – başarısızlığa mahkûm da olsa – evrensel bir düşüşe karşı boş yere çaba gösterdiği anlamına gelmiyor. İnsanın bizzat kendisi, baştaki düzenin çözümlenmesi için çalışan, güçlü bir biçimde örgütlenmiş maddeyi, gittikçe büyüyen ve bir gün her şeyi yutacak bir hareketsizliğe düşürmeye yarayan, belki diğerlerinden daha da mükemmel bir makine gibi görünüyor. Solumaya ve beslenmeye başlayışından ateşi buluşuna, sonra da atomik ve termo-nükleer araçların icadına kadar insanoğlu –kendi üremesi dışında– milyarlarca bütünü (*structure*) canla başla parçalara ayırıp bir daha bütünleşemez hale getirmekten başka hiçbir şey yapmadı. ... İnsan aklının yarattıklarına gelince bunlar da ancak insana göre anlamlıdır ve insan yok olunca düzensizlikle birleşecektir. Söylenen her söz, yayınlanan her satır yazı iki kişi arasında bir iletişim kurmakta ve böylelikle evvelce bir bilgi açığı ile, demek ki daha ileri bir örgütlenmeyle bitelenen bir düzeyi tesviye etmektedir....

Ama ben varım. Şüphesiz birey olarak değil; çünkü bu anlamda, kafatasımın içindeki karınca yuvasında barınan birkaç milyar sinir hücresinden oluşan bir başka topluluk ile onun robotu olan vücudum arasındaki mücadelenin her an hırpalanan hedefi olma dışında ben neyim? Ne psikoloji, ne metafizik, ne sanat bana sığınak olmuyor. Bunlar, bir gün ortaya çıkacak yeni tür bir sosyolojinin, artık kendi içlerinde de inceleyebileceği mitoslardır. Ama bu yeni sosyoloji onlara ötekenden daha sevecenlikle yaklaşmayacak. *Ben*, sadece nefret edilecek bir şey değildir; *biz* ile *hiç* arasında ona yer de yoktur. Ve eğer en sonunda ben, sadece bir görünüşten ibaret olmasına rağmen, bu *biz* için kullanıyorsam tercihim, bunun nedeni, kendi kendimi yok etmek dışında – ki eylem seçme koşullarını ortadan kaldırır- bu görünüş ile *hiç* arasında başka seçeneğim olmamasındandır. Oysa sadece bu seçimi yapmam, ve böylece insan olarak içinde bulunduğum kayıtsız şartsız kabul etmem yeterli. Bu

yoldan kendimi anlksal bir gururdan da kurtarıyorum (Lévi-Strauss, 2000a: 435-436).

Lévi-Strauss, insanı evrensel bir mekaniğin parçaları olarak kabul etmenin kendinde özel bir anlam taşıdığını ve cevabını aradığımız sorunun da böylelikle yanıtlanmış olacağını düşünmektedir. Bu anlamda, eğer insanın varlığının bir anlamı söz konusuysa bu mutlaka varlığın bütünlüğüyle ilgilidir. İnsan yukarıda dile getirildiği şekliyle son çözümlemede bir makinedir ve bir makine olmakla birlikte bir varlık bilincine sahiptir. Fakat bu varlık bilinci onun için gurur kaynağı olacak bir şey değildir, sadece bir özelliği olarak düşünülebilir. İnsanın varlık olmasının tek kaynağı *biz* olmaktır ve bu onun seçeneğinin dışında oluşmuş olan birşeydir.

Lévi-Strauss bilimsel algının ve bilginin çok özel bir ayrıcalık olmamakla birlikte bize gerçekliği birazcık fark ettirerek önem kazandığını ifade eder. Ona göre bilimin var olması yukarıda dile getirilen sembolik etkileşim biçimlerinin varlığına bağlıdır. Böyle bir yaklaşımla bakıldığında bilim de insanı çok özel ve ayrıcalıklı bir yere yerleştirme yeterliliğine hiçbir zaman tam olarak erişemeyecektir. Çünkü en nihayetinde bilim mitik düşünme biçimlerinde var olan bağlantıları daha iyi kuran bir boyuta sahiptir ve aynı şekilde bir anlam kurma ilişkilenesinden öte bir gerçekliğe sahip değildir (Lévi-Strauss, 2001: 4). Bu eksende yukarıda yaptığımız uzunca alıntının devamını şöyle getirmektedir:

Grup içinde birey ve diğer toplumlar içinde bir toplum nasıl tek başına değilse, insanlık da evrende tek başına değildir. İnsan kültürlerinin renklerinden oluşan gökkuşağı, çılgınlığımızın yarattığı boşlukta solup gidince, biz yaşadığımız ve bir dünya varolduğu sürece, bizi ulaşılmaza bağlayan o sağlam kemer varolmaya ve bizi tutsaklığa götüren yolun ters yönünü işaret etmeye devam edecektir. İnsan bu yolda ilerleyemese bile, onu önünde görmesi, kendisine hakedebildiği tek ayrıcalığı sunacaktır. Gidişi durdurma, insanı, zorunluluk duvarında ortaya çıkan çatlakları birbiri ardına doldurup onarmaya ve böylece yapıtını mükemmelleştirirken aynı anda kendini içine kapattığı hapisaneyi

inşaya mecbur eden içtepiyi sınırlamak ayrıcalığıdır bu. İnancı, siyasi rejimi ve uygarlık düzeyi ne olursa olsun bütün toplumlar bu ayrıcalığın peşindedir; keyfini, zevkini, huzurunu ve özgürlüğünü onda arar. Yaşam için vazgeçilmez nitelikteki bu *kurtuluş* olasılığı, -elveda yabancılar, elveda yolculuklar!- türümüzün, arılar gibi çalışmaktan vazgeçmeyi kabul ettiği süreler içinde, düşüncesinin berisinde ve toplumun ötesinde, bütün insan yapıtlarından daha güzel bir minerali seyrederken, bir zambağın kıvrımlarından duyulan ve bütün kitaplarımızdan daha çok bilgi yüklü kokuyu içine çekerken, ya da bir kediyle istenmeden oluşmuş karşılıklı ilişki içinde, kimi zaman, sabır, huzur ve bağışlamayla ağırlaşmış bir gözgöze geliş sırasında, evvelce ne olduğu ve ne olmaya devam ettiğini kavramasıdır (Lévi-Strauss, 2000a: 436).

İnsanın simgesel olarak ürettiği çoğulluk ve farklılaşma onun zorunluluk duvarını aştığı anlamına gelmediği gibi onun belirleniminin farklı bir şeklini bize gösterir sadece. Bu nedenle öznenin simgesel olarak üretilen bir tarafı vardır. Yapının bu haliyle bir üretim süreci olarak görülmesi onun gerçek ilişkilerinin de yapısal olarak devam ettiği anlamına gelmektedir. Bu anlamda “yapı insan öznesinin kendi dönüşümler işlemi içinde tanımlar. Şu halde özne klasik burjuva felsefesi anlamında tam ve kendine yeterli bir “ben” değildir” (Coward & Ellis, 1985: 40-41). Kendine yeterli bir benin olmayışı dolayısıyla ancak onun *biz* şeklinde var olmasından söz edilebilmektedir. Çünkü beni inşa eden simgesel düzen bir toplumsallıkla, yani başkası ile iletişim ve etkileşimle ortaya çıkabilmektedir.

Öznenin bu şekilde mutlak belirlenim altında olduğu düşüncesi Lévi-Strauss’a göre değiştirilebilir bir durum değildir insanın parçası olduğu bütünsel sistemin zorunlu sonucudur. O halde insanın kendi bilincini üretmesi ya da kendi kendine yetmesi olanağı asla söz konusu edilemez. Burada dikkat çekici olan noktalardan bir tanesi modern özne teorileri ve bunlara ilişkin epistemoloji karşıtlığıdır. Modern epistemolojiler insanın özne olarak bilgiyle gerçekliği anlamasının mümkün olduğunu ve bunun öznenin en büyük olanağı, hatta daha iddialı bir ifadeyle varolma biçimi olduğunu vurgularlarken, Lévi-Strauss bunun

neredeyse tam aksini savunur. Gidebileceğimiz en son bilimsel gelişim noktasında bile bizim anlamamış olacağımız çok fazla şey söz konusu olacaktır ve kesinliğinden hiç şüphe edilemez diye kabul ettiğimiz bütün bilgi birikimimiz bile kendinde bir şüphe barındırmaktadır. Dolayısıyla bilim bizim hiçbir zaman bütün sorunlarımızı çözecek bir pozisyona geçemeyecektir (Lévi-Strauss, 2001: 3-5).

3.2. Jacques Lacan ve Öznenin Tersyüz Edilişi

Lacan, Lévi-Strauss'tan yukarıda yaptığımız uzunca alıntıyı açıklarcasına *Écrits*'in "Bilim ve Hakikat" başlıklı bölümünde şu ifadeleri kullanmaktadır: "İnanıyorum ki Claude Lévi-Strauss Budizmi özneyi evrene yayan bir din olarak anlamaktadır, yani hakikat merceğini sonsuz değişkenli neden olarak görmekte, ve buna, Marxizmin toplumda egemen olduğu evrensel bir ütopyayla uyumlu bir şey olarak övgüler düzmektedir"⁹¹(Lacan, 2006: 742). Bunun bir kaç sayfa öncesinde ise, Claude Lévi-Strauss'un yapısalcılığını kendi kuramını oluşturan temel yaklaşım olduğunu ve çoğunlukla sadece onun düşüncesinin periferisinde dolandığını belirtir (Lacan, 2006: 731). Buradan hareket edilecek olursa gerçekten de Lacan'ın düşüncesinin bir yönüyle Lévi-Strauss'un yaklaşımını devam ettiren bir psikofelsefe olarak görmek mümkündür. Lacan, Lévi-Strauss'un toplumsal yapılarda, kültürde, mitlerde vb. ortaya çıkarmaya çalıştığı formüllerin benlik düzeyinde keşfine odaklanır ve bu doğrultuda Freud'un kuramını yeniden yorumlar⁹².

Özne, Lacan'ın psikanalitik kuramının merkezi kavramlarından bir tanesidir ve ona göre Freud için de bu böyleydi.

Bana neden öznenin söz ettiğimi soruyorlar, neden, güya ben bunu Freud'a ekliyormuşum. Oysa Freud sadece bundan bahseder. Ama ondan

⁹¹ Lévi-Strauss *Hüzünlü Dönenceler*'de alıntıyı yaptığımız Kyong Ziyareti başlıklı bölümde İslamla karşılaşmanın kendisinde yarattığı tedirginlik üzerinden "İslam doğunun batısıdır" ifadelerini kullanarak dinsel gelişimin üç evresi olduğunu, bunların ilkinin Budizm, ikincisinin Hristiyanlık ve sonuncusu olarak en gelişmiş olanın İslam olduğunu belirterek bunun aynı zamanda insanın doğayla arasında mesafe girme süreci olduğunu belirtir. Bu anlamda bir yönüyle Lacan'ın ifade ettiği üzere Lévi-Strauss'un algısında dinlerin en başlangıcında olan Budizm, hakikati, insanı varlığın tam olarak bağrında olduğu bir inançla eşleştirerek çok derinden kavrayan bir düşünce sistemidir (Lévi-Strauss, 2000a: 426-437).

⁹² Roudinesco bunu "Freudcu ortodoksluğun nöbetini devralmak" olarak adlandırmaktadır (Roudinesco, 2012: 82)

zorunlu, kaba bir biçimde bahseder. Binlerce yıllık felsefe geleneğinden beri, özneye ilişkin kamufle edilmeye çalışılan her şeyi hayata geri döndüren bir buldozer harekattır bu (Lacan, 2012a: 111).

Lacan'a göre Freud'un psikanalizi bir anlamda öznenin gerçekten ne olduğunu bize göstermektedir, "özneyi dünyayla tanıştıran Descartes'tır. Fakat Freud özneye şu yeni sözlerle hitap eder: *Burada, rüyanın aleminde, evindesin, Wo es war, soll Ich werden*" (Lacan, 2013: 50). Freud, özneye belirsiz olan ve bilinmeyi keşfederek evini göstermiştir. Onun temel sorunu kesinliğe ulaşmaktır ve keşfi de bu haliyle gösterenin anlamını çözümleyerek gerçekleştirilmiş olan bilimsel bir analizdir.

Lacan'a göre özneyi felsefede sahneye çıkaran Descartes onun gerçek bir temellendirmesini yapmamış hatta öznenin sorunsal olan yönlerinin görmekten çokça uzak kalmıştır. Descartes, kesinliği aramaktaydı. Ancak bu kesinlik arayışında dikkat çekici olan bir taraf vardır: Descartes'in biyografisinde en çok öne çıkan avare gezinmeleri, karşılaşmaları ve bu eylemlerdeki gizli niyeti, "*Larvatus prodeo*". Descartes bu kesinlik arayışının amacının *eylemlerini* açık seçik bilmek olduğunu sıklıkla belirtir. Onun seçtiği bu yol bilinçdışı araştıran anlayışla aynı yönde ilerlemektedir (Lacan, 2013: 237). Bu yönüyle Kartezyen yaklaşım Platon'dan itibaren sürekli filozofların kafasını karıştıran anlamda bir bilimi değil büyük harfle *Bilimin* ilkesini oluşturmuştur. O halde, "psikanalizi de bu bilime göre bir yere oturtmamız gerekir. Bunun tek yolu ise bilinçdışı görüngüsüyle kartezyen öznenin temellerine dair revizyonumuzun birbirine eklenmesidir" (Lacan, 2013: 245). Buna göre, bilimsel anlayışı itibariyle burada amaç bilinçdışı olanın kavranması yoluyla öznenin ne olduğunu keşfetmektir.

Lacan'ın özne kavrayışı kuşkusuz öncelikle Freudyendir ve bu anlamda Freud'un psikanalizmi onun düşünceleri üzerinde en çok etkili olan fikirlendir, ancak bunun yanı sıra, ilk olarak yukarıda ifade edildiği üzere, Lévi-Strauss'un tezleri onun

* Freud'un farklı yorumlara ve çevirilere açık sözü; çoğunlukla *idin yerini ben alacak* biçiminde çevrilmiştir. Kelimesi kelimesine çevrilecek olursa: *Onun olduğu yerde ben olmalı.* – Türkçe ç.n.

* "Maskeli olarak ortaya çıkıyorum." Türkçe ç.n.

kuramını çok derinden etkilemiştir. İkincil olarak Lacan'ın öznesinin de psikanalist kuramının da sürekli olarak bir ötekinin gölgesinde olduğu görülür ki bu Alexander Kojève'in Hegel seminerlerinin onun düşüncesinin şekillenmesinde oldukça etkili olduğunu göstermektedir. Lacan, Kojève'in özbilincin ortaya çıkışında ilişkin diyalektiğe yaptığı vurgu ve köle-efendi diyalektiğini tanınma ve kendini kabul ettirme şeklinde okumasından çokça etkilenir ve sembolik alanın böylesi bir diyalektikle şekillenmiş olduğunu ifade eder. Dahası bunun saldırganlığı da içeren ve ben-öteki ilişkisinin kökeni itibarıyla çatışmalı bir ilişki olduğunu, bu nedenle “her bir insanın varlığının nasıl da bir başkasının varlığı içinde olduğunu” açığa çıkaran bir tarafa sahip olduğunu savunacaktır (Homer, 2013: 39-41). Ona göre, Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde özneyi bilgi temelinde ortaya koymaya çalışırken bir yandan kendisini de bir özne olarak konumlandırmaktadır (Lacan, 2006: 671). Lacan'ın bu ifadeleri kullandığı, 1960'da verdiği bir konferansın metni için düştüğü başlık oldukça ilginçtir. *Öznenin Tersyüz Edilmesi*⁹³ ve *Freudyen Bilinçdisında Arzunun Diyalektiği*.⁹⁴ Lacan'a göre psikoanaliz tam olarak özneyi tersyüz etmiştir (Lacan, 2006: 671). Psikanaliz, tersyüz etme işlemi Hegel'in özneyi açıklamak için temele yerleştirdiği bilginin yerine arzuyu koymak şeklinde gerçekleşmiştir. Lacan, kendisini bu noktada psikanalizci kadar Spinoza'nın “arzu insanın özüdür” ifadesinden hareketle tam bir Spinozacı olarak da görmektedir (Cléro, 2011: 26).

Öncelikle Lacan şunu belirtir “bilim amprisisizm üzerinden ilerleyemez” ve bilimin böyle ilerleyemediğinin açık örneği Psikoloji bilimidir. O halde özneyi bilimsel bir algıyla ama görünürde olmayan yönleriyle ele almak zorundayız. Psikoloji geleneğinde, bir önkabulle özne, bütünlüklü bir yapı olarak ve bilinçli özne şeklinde [*connaissance*] düşünülmüştür. Geleneksel çizgide herhangi bir temele

⁹³ Tersyüz etmek, tersine çevirmek felsefe literatüründe özellikle Marx'tan itibaren dikkatimizi çeken bir ifadedir. Marx, Hegel'i tersyüz ederken tinin yerine maddeyi yerleştirmekteydi. Felsefe geleneğinde Nietzsche tarafından dillendirilen ve Heidegger'in, Foucault'nun, Deleuze'ün, Derrida'nın sıklıkla atıfta buldukları Platon'u tersyüz etme girişimi de dikkat çeken başka bir örnektir. Marx'ın ve Nietzsche'nin tersyüz etmekten kasıtları felsefi sistemin merkezindeki unsuru değiştirmek, Marx'ın ifadesiyle ayakları üzerine oturtmaktır (Marx, 1993: 27). Lacan'ın bu kullanıma atıfta bulunduğu açık olmakla birlikte onun terminolojisinde tersyüz etmenin daha teknik bir kullanımı da söz konusudur. Ayna evresinde oluşmaya başlayan bölünmüş benlik durumundan itibaren öznenin ötekiyle iletişimine eşlik eden bir çarpıtma girişimi vardır. Buna dayalı olarak pek çok “ruhsal görüngüyü tersine çevrilmiş bir biçim altında kavrarız; bu özellikle duygularda özne veya nesneyi tersine çevirmeyi de beraberinde getirmektedir (Cléro, 2011: 137).

⁹⁴ Bkz. *Écrits* VII (Lacan, 2006: 671-702).

dayanmaksızın bütün bedene “bilinç durumu”yla bağlantılı olarak bir değer atfedilmiştir. Bu noktada Freud’un “derin psikolojisi” farklılaşan bir tutuma sahiptir. Freud, bilinçli halde özneyi tanımak yerine, onun hipnotize durumuna bakmaktadır. “Şurası oldukça şaşırtıcıdır: Freud, histeriğin hipnotize durumlardaki konuşmasını (söylemini) tercih etmektedir” (Lacan, 2006: 672-673).

Lacan’a göre Freud’un buna başvurmasının nedeni, bilinçdışında işlemekte olan bir tür mantığı deşifre etme çabasıdır ve eğer özneyi ele alıyorsak bu mantık her zaman işbaşındadır. Bu nedenle Freud’un yaptığı şey tam olarak yeni bir Kopernik devrimidir. Bu devrimle geldiğimiz yer “bilgi ve hakikate ellerimizle dokunabileceğimiz” bir yeni sınırdır (Lacan, 2006: 673-674). Eğer buradan hareket ederek özneye bakacak olursak Freud’un keşfi “bilinçdışı kararlıdır ve kendini tekrar eden bir gösterenler zinciridir.”⁹⁵ Lacan, burada gösterenin can alıcı bir öneme sahip olduğunu ve bunu Sausseure ve Jacobson’un takip eden bir anlayışla ele aldığını ifade eder. Bu doğrultuda bakılacak olursa ona göre “bir kere dilin yapısı bilinçdışında ortaya çıkar”, zira eğer dilbilimsel bir anlayışla bakarsak *Ben* bir gösteren olarak konuştuğu anda bir taraftan değişmektedir ve belirttiği şey halihazırda konuşan bir varlıktır ki onu kesinleştirmek olanaklı değildir (Lacan, 2006: 677).

Realite ilkesi düşünce düzeyinde olanı kontrol eder, fakat o sadece düşünceden ortaya çıktığı ölçüde ki bu da insanlararası deneyimde zaten açıkça dile getirilir ve bu öznenin kendi bilgisi olarak ortaya çıkan düşüncenin bir ilkesi olabilmektedir.

⁹⁵ Freud’un metinlerinde sıklıkla bilimselliğe vurgu yaptığı bilinmekle birlikte *Rüyaların Yorumu*’nda kullandığı şu ifadeler bir yönüyle Lacan’ın ifadelerini çokça destekler niteliktedir. “Rüyalar, bir çalgıcının parmaklarıyla değil de harici bir güçle çalınan bir müzik aletinin çıkardığı düzensiz seslere benzetilemez. Bunlar, anlamsız da saçma da değildir; fikirlerimizin bir bölümü uyurken diğer bölümünün uyanık olduğunu göstermez. Tersine, bunlar tam geçerliliği olan ruhsal olgulardır, yani arzuların gerçekleşmesidir; bunlar, zihnin anlaşılır uyanık ruhsal edimler zincirine eklenebilir; zihnin son derece karmaşık bir etkinliğiyle oluşurlar” (Freud, 2006: 191). Freud’un bu ifadelerinde açıkça dile getirilen bütünsellik ve uyum iddiası Lacan tarafından en son noktasına vardırılabilecek bir bilimsel kesinliği göstermektedir. Lacan’a göre “yapılar işlendiğinde bütün hikâyeyi verir” (Bowie, 2007: 172-173).

Bunun tam aksine, bilinçdışı mantıksal öğeler düzeyinde bir yerde yerleşmiş durumdadır ve bu *λόγος*'un düzenini şekillendirmektedir, [bunlar arasında] geçiş noktasının kalbinde gizli olarak [bu ilişki] kendisini *ὀρθος λόγος* (orthos logos)⁹⁶ ifadesinde dile gelmektedir. Burada transfer cazibe ve gereksinimle gerçekleştirmektedir ve zevkin dinginliği de öznen için ortaya çıkmaktadır. Kısacası, bu işleyiş bir başka şekilde kendisin değerle sunmaktan (*valorized*) ziyade bir gösterene dönüşür – bu düzeyde gösteren başka bir gösterenin yerine geçmektedir veya, tam tersine, ilk deneyime bağlı olan duygusal yatırıma transfer edilmektedir.

Böylece aşağıdaki üç düzeyin ortaya çıktığı üç seviye ortaya çıkmaktadır. İlk olarak şöyle söyleyelim, burada psişik deneyimin bir öznesi veya bir özü vardır ve bu realite ilkesi/haz ilkesi arasındaki karşıtlığa karşılık gelmektedir.

Sonraki, burada bir deneyim süreci vardır, bu ise deneyim ve düşünce karşıtlığına karşılık gelmektedir. Peki burada bulduğumuz şey nedir? ... Bu Freud'un psişik realite adını verdiği şeydir.

Son olarak, nesnenin nesnelleştirilmesi düzeyinde bilinen ve bilinmeyen karşıtlığı vardır. Böyle olmasının nedeni, bilinenin bilinmesinin sadece kelimelerle gerçekleşiyor olması ve bilinmeyenin ise kendisini dilsel bir yapı olarak sunmasıdır. Bu durum bize özne düzeyinde ne olduğu sorusunu yeniden sorgulatmaktadır (Lacan, 2006: 33-34).

O halde Lacan'a göre ilk olarak öznenin tanınması onun bilinçdışını anlamayı gerektirmektedir. Çünkü bilinçdışında işbaşında olan bir mantık vardır ve bunun anlaşılması gerekir. “Bilinçdışı, sözün özne üzerindeki etkileridir, sözün etkilerinin

⁹⁶ Latin dillerindeki *art* kelimesinin kökeni olan *ὀρθος*'un yalın karşılığı ayakta, dik duran, dik, doğru gibi anlamlara gelmektedir (Çelgin, 2011: 477). Lacan bu ifadeyi Aristoteles'ten almıştır. Aristoteles, “icra mantığı” olarak çevrilebilecek bu ifadeyi, zanaatkâr ve sanatçının eylem yapma pratiğinde kullandığı mantıksal akilyürütme anlamında kullanmaktadır (Aristoteles'in *orthos logos* kavramı için Bkz. Dreyer, 1983)

gelişimi içerisinde öznenin belirlendiği boyuttur; bu gelişimin sonunda bilinçdışı dil gibi yapılır.” (Lacan, 2013: 157). Bilinçdışı dil gibi yapılanmıssa ve kendisini özellikle sözce ile açığa çıkarıyorsa o halde bilinçdışının bilinç düzeyinde bir karşılığı olacaktır. “Öznede ne olup biterse, bilinçdışı düzeyinde, bununla her noktada türdeş olan bir şey vardır – o şey bilinç düzeyindeki kadar işlenmiş bir biçimde dile gelir ve işlev gösterir, öyle ki bilinç kendisine özgü gibi görünen bir ayrıcalığı kaybetmiş olur” (Lacan, 2013: 31). Eğer bilinçdışı dil gibi yapılanmıssa dil öteki ile bir ilişki ve etkileşimle şekillendiğine göre özne bir etkileşim alanında anlaşılacak zorundadır. Bu öznenin yukarıda belirtildiği gibi bir bütün olamayacağını öteki ile etkileşim üzerinden diyalektik olarak kavranabileceğini bize göstermektedir.

Öznenin ötekiyle ilişkisi kesinlikle bilincin daha gerisinde varolan bir temele dayanır. Bunun en güzel yansımaları ayna evresinde görmekteyiz. Ayna evresi Freud’un kuramında çocuğun 6-18 aylarındaki ilksel narsizm evresine tekabül eder. Bu evrede çocuk kendi bedenine aşık olur ve başkalarına yönelen sevgiyi atlar. Ayna, yansıtmayı yani çocuğun kendisini görmesine aracılık eden herhangi bir şey olabilir. Örneğin annenin yüzü olabilir. Çocuk yansıyan imajın kendine ait olduğunu anlayıp bunun bütünselliğini fark ettiği andan itibaren bunu yönetebildiğini algılar ve bu bir hazza kaynaklık eder. Çocuğun tek tek algıladığı organlarının bütünsel olduğunu fark etmesi imgeyle gerçekleşir ve imgeyle özdeşleşim kurmaktadır (Homer, 2013: 41-42). Lacan’a göre burada hem libidinal bir enerji hem de insan dünyasının ontolojik yapısı ortaya çıkmaktadır. Çünkü çocuk burada oluşan imge ile kurduğu özdeşleşim aracılığıyla kendilik bilincine ulaşmaktadır.⁹⁷ Burada açığa çıkan ben aynı zamanda bir “İdeal Ben”i de görecektir ki bu ilerleyen zamanlarda ortaya çıkacak olan, fail benin ve onun özerk bütün edimlerinin kök bulacağı kaynaktır. Bu haliyle aynadaki imge tek bir birey değildir, öznenin oluşmaya başlatıcısı olan diyalektiğin kaynağında olan şeydir (Lacan, 2006: 76).

⁹⁷ Lacan’ın kuramında çocuğun yansımasıyla karşılaşması bir yönüyle Hegel’in köle-efendi diyalektiğinde ortaya koyduğu karşılaşmadır. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*nde öznenin varlığının farkındalığının başkasının varlığına gereksinim duyan bir süreç olduğunu ve özbilince ulaşmanın ancak ötekiyle karşılaşmayla olanaklı olduğunu ifade eder. Yani, “özbilinç bilinmekliğiyle vardır” (Hegel, 1977: 111). Dolayısıyla ben ve öteki arasında gerçekleşen bu karşılaşmada öteki, kişinin kendi benini algılamasına aracılık ettiği gibi Lacan’ın kuramında da ayna evresindeki “*imago*” aynı işleve sahiptir. *Imago* bir hayal değildir doğrudan var olan bir gerçeklikten türer. Çocuk gördüğü bir gerçekliği sonradan besleyerek ona eklemeler yapar (Başer, 2012: 83).

Bu diyalektik süreçte ortaya çıkan pek çok benlik biçimi ve özelliği de elbette buradan başlayarak öznenin oluş sürecine eşlik edecektir. Bedenin bütünsel bir formda algılanması aynı zamanda bir kendi gücüne ilişkin bir serabı da görmesini beraberinde getirecektir. Bir beden olarak duruş ve bununla ilişkilendirilecek olan güç aynı zamanda zihinsel süreklilik anlamına da gelmektedir. Bu evrede oluşan bu karmaşa ve çelişkiler toplamı çocuğun heteromorfik bir sürece girmesine neden olacaktır (Lacan, 2006: 76-77).

Lacan bunun tam olarak insan öznesini ayrıştıran bir evre olduğunu ifade eder. “İnsan bilgisi, bilgisini paranoyak bir şekilde yapılandıran sosyal diyalektikten dolayı hayvanın arzularının yönlendirmesiyle ortaya çıkan bilgidен çok daha farklıdır” (Lacan, 2006: 77). Özne burada pek çok çatışmanın kavşağında yer almaktadır: ben ve öteki; bütün olarak beden ve parçalı beden; güç ve yetersizlik. İnsanın bütün bilgilerinin çok kesin olarak ipuçlarını bu çatışmalar toplamında bulmak mümkündür (Lacan, 2006: 79). Bu tablo, Bowie'nin yerinde ifadesiyle bir kabus ve evrensel bir uyumsuzluk resmi sunmaktadır (Bowie, 2007: 33-35). Klasik özne tasarımıdaki bütünleşik ve belirli bir gelişim seyri izleyen algıyı Lacan tamamıyla dağıtmakta ve bunun kolayca çözümlenemeyecek bir şey olduğunu göstermektedir.

Lacan aynada oluşan imajın yani antik Yunanlıların ifadesiyle *imagonun* tam olarak öznenin oluşumunda merkezi bir yerde bulunduğunu ifade eder (Lacan, 2006: 85). “Galileo'nun maddenin eylemsizlik noktası kavramı nasıl fiziğe temel teşkil ettiyse, biz de aynı ölçüde psikanalizin gerçek nesnesinin imago kavramında bulunabileceğini düşünüyoruz” (Lacan'dan akt. Bowie, 2007: 37). Lacan'ın imaja böylesi bir merkezi pozisyon vermesinin nedeni bilinçdışının dil gibi yapılanmış olması olduğu kadar, imajın çok daha farklı uzantılara da sahip olmasıdır. İmajla birlikte güç, dolayısıyla çatışma ortaya çıktığı kadar arzu da ortaya çıkmaktadır. Burada imaj ve görüntü görmeye eşlik eden bilginin kapısını açtığı andan itibaren

sembolik alanı da açıklamış olmaktadır⁹⁸. Bu yüzden Kartezyen “özne”nin de öncelikle bir göz olduğunu görüyoruz. Lacan bunun için birinci seminerinde sıklıkla şunu tekrar etmektedir: “Buradaki* göz ... öznenin sembolüğüdür. Bütün bilim [Kartezyen, Galileci bilim diye ekleyebiliriz] öznenin bir göze indirgenmesi üzerinde temellenmiştir...” (akt. Borsh-Jacobsen, 1991: 54). “Gözün işlevi, sizi aydınlatmaya çalışan kişiyi uzak keşiflere götürebilir. ... Öznenin organla ilişkisi deneyimizin merkezini teşkil eder” (Lacan, 2013: 99). Çünkü organ salt bir beden unsuru olmaktan öteye ötekini temsil eden bir işlev üstlenir.⁹⁹ Ayna evresinde parçalı beden ve bir bütün form halindeki beden arasındaki yarıma ve diyalektik de bu nedenle bir anlamda ben ve öteki ilişkisinin ilksel formudur. Dolayısıyla parçalı beden ve biyolojik bedenin algoritmasında şiddet ve haz; ölüm ve cinsellik yarılmaları karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bakış kendinde bir şey değildir, ötekinin bakışıdır ve burada yeni bir karşılaşma söz konusudur.

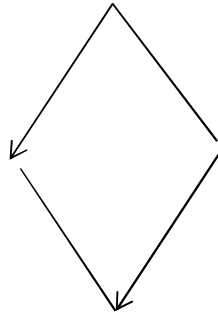
Bu karşılaşma öteki ve arzu arasındaki ilişkidir. Arzu ötekine mutlak olarak ihtiyaç duyar. Zira ilk olarak bilinçdışı dil gibi yapılandığına göre arzu da dil gibi yapılanmıştır ve bunun kabulü ötekini varsayar. “Eğer özne benim size öğrettiğim gibiyse, yani dilyetisi ve söz tarafından belirlenen özneyse, o zaman özne daha baştan Öteki'nin mahallinde, ilk gösterenin burada boy göstermesiyle başlar” (Lacan, 2013: 210). Çünkü “gösteren özneyi temsil eden şeydir” ve bu temsil, başka bir özne için değil başka bir gösteren içindir. Yani, gösteren mutlaka bir başka gösterenle ilişkisiyle anlam bulmaktadır ve bu nedenle özne de Ötekinin alanıyla ilişkisi zorunludur. “Özne, Ötekinin alanında gösterenin ortaya çıkmasından doğar” (Lacan, 2013: 210).

⁹⁸ Bakış fenomenolojisine ilişkin Sartre alt başlığındaki dipnotta yapılan tartışmanın bir devamı olarak burada Lacan'ın imaja atfettiği önem üzerinden devam etmek mümkün. Bakış, bakışım ve imge ekseninde bakıldığında bilincin yanısıra bilinçdışının da imge ve bakıştan kopuk olmadığı görülmektedir. Lacan, burada Sartre'dan çok farklı olmayan bir yere konumlanarak *Psikanalizin Dört Kavramı*'nda bakış kavramını ele alır. Lacan, bakışım mevcudiyet olduğunu ifade eder ve bunun ötekinin beni mevcut eden olması ilişkisi üzerinden devam eder, “Bakış kendini görür. ... ötekinin alanında benim tarafından hayal edilen bir bakıştır. ... Elbette söz konusu bakış, ötekinin bakış olarak mevcudiyetidir.” Dahası özne hiçleyen değil burada arzu işlevi yüklenen bir yerdedir. “Zaten arzu *dikizleme* alanında olduğu için değil midir ki onu el çabukluğuyla yok edebiliriz?”. Lacan, bunun ilginç bir tarafını Kartezyen düşüncedeki geometral boyutu ve geometral algı da bulabileceğimizi dile getirir (Lacan, 2013: 90-94).

* Kartezyen özne tasarımıdaki. T.S.

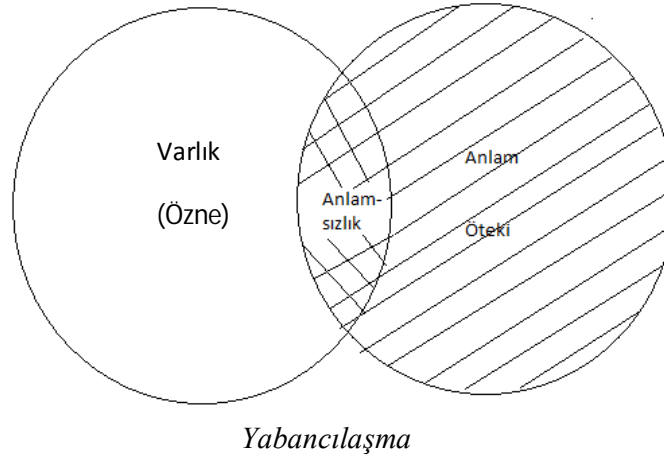
⁹⁹ Bu nedenle Lacan, 1948'de Brüksel'de verdiği bir konferansta parçalı beden rüyalarının ve imgelerinin saldırganlığı ortaya koyduğunu savunur (Bkz. Lacan, 2006: 80-101).

Özne, Ötekinin alanıyla zorunlu bir ilişki içindeyse bu beraberinde bir yabancılaşmayı da getirecektir anlamına gelmektedir. Zira burada oluşan özne alanı ile Ötekinin alanı karşıtlığı ise ve bunlar tam olarak birbirine bağımlı durumdaysa bu öznenin kendini başkasının alanında oluşturması gerektiğini ve bunun cinsellik için de aynı şekilde geçerli olduğu anlamına gelmektedir. İnsan erkek ya da kadın olarak ne yapması gerektiğini hep “Ötekinden öğrenir” ve bu anlamda “cinsellik öznenin alanında eksiklik yoluyla kurulur.” Bu durum gösterenin özelliğinden kaynaklanır, gösterenin muğlaklığı birisi için temsil edici olmasından dolayıdır. Dolayısıyla özne ve Öteki arasındaki ilişki döngüseldir ama karşılıklı değildir, karşılıklı olmadığı için de simetrik değildir. “Gösteren, bir öznenin bir başka gösteren için ifade ettiği şeydir” (Lacan, 2013: 219). Lacan, öznenin bir başka gösterenle oluşmasının beraberinde getirdiği topolojik düşünme alanına bu nedenle başvurmak gerektiğini ifade ederek yabancılaşmanın da nasıl olduğunu açıklamaya şöyle girişir. Öznenin Ötekiyle ilişkisi $\$ \diamond o$ ($\$$ delik ve çizgili öznedir; \diamond , bir yandan V(Mantık terminolojisindeki Veya) diğer taraftan da Λ (Mantık terminolojisindeki Ve)dır; α ise küçük harfle yazılan ötekidir). Öznenin yabancılaşması tam olarak bu haliyle baklava şeklinde kendini göstermektedir (Lacan, 2013: 219-221).



Bu şeklin V kısmını Lacan *vel* olarak kullanır ve küme kuramıyla açıklar. Eğer elimizde bir dairenin içinde beş nesne ve bir başkasında da beş nesne varsa, on nesne söz konusudur. Ancak eğer bunlardan bir kısmı hem birinci hem de ikinci dairedeyse o zaman nesnelerimizin toplamı on etmez. Öznenin yabancılaşmasından tam olarak buradan hareketle söz edebiliriz. “Öznenin kurulduğu ilk temel işlem” *vel*’dir. Ve, “yabancılaşmanın *vel*’i öyle bir seçimle tanımlanır ki özellikleri, birleştirmede hangi seçim yapılırsa yapılsın sonucu *ne biri ne de öteki* çıkar.” Çünkü,

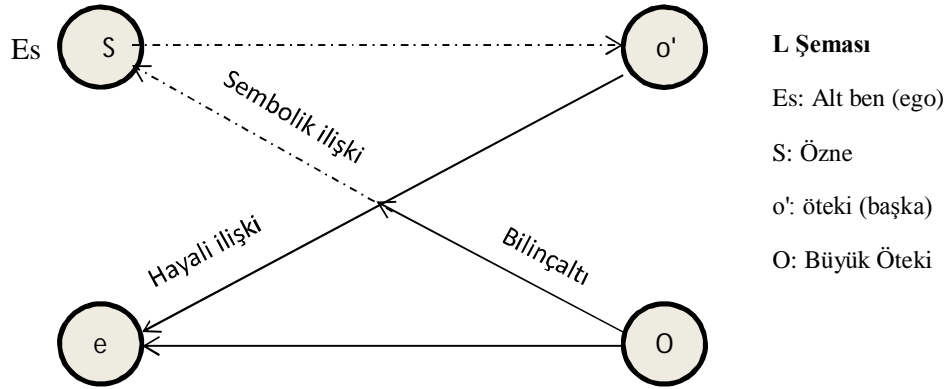
özne varlığını seçtiğinde özne kaybolur, anlam yitimine uğrar; anlamı seçtiğinde varlık yitimine uğrar. “Başka deyişle, bizzat gösterenin işlevi sebebiyle, alanının büyük kısmında varlığın ortadan kaybolmasından dolayı gölgede kalmak, Ötekinin alanında boy gösteren bu anlamın doğasında var” (Lacan, 2013: 221-224). O halde yabancılaşmayı küme üzerinde şöyle göstermek olanaklı:



Özne bu durumda mutlak olarak bir yabancılaşmaya tabidir ve bundan kaçması bir başka ifadeyle de mutlak bir özgürlüğe ulaşması olanaklı değildir. Özne kendisinden söz ettiği an itibariyle bir yabancılaşma sürecinin içindedir, ancak bu aynı zamanda bir oluşma süreci anlamına da gelmektedir. Çünkü özne arzuyla oluşur, arzu da Ötekine gereksinimi olan mutlak olarak onunla ilişkili olan bir şeydir.

Öznenin, öteki ile arasındaki ilişki tanı(n)ma arzusuna dayanan sembolik bir alan yaratır. Bu elbette aynı zamanda imgesel düzeyde bir yabancılaşma anlamına gelmektedir. Çünkü özne kendisini büyük Öteki ile özdeşleştirir ve bu doyurulamayacak bir isteğe dönüşür. Lacan’ın L şemasıyla gösterdiği bu ilişki de üç çıkmaz söz konusudur. 1) Hayal aracılığıyla özdeşleşme isteği gerçekleşmesi imkansız bir istektir ve bu özneyi ötekiyle karşılaşmasındaki yenilginin tekrarlanarak yaşanmasına yol açar. Kişinin toplumsal oyunda kendine biçtiği ve hiç ulaşılamayan hayali imge olarak düşünülebilir. 2) Öznenin öteki ile ortak ölçüleri paylaşması beraberinde aynılaşmayı getirir ve Ötekinin göstermelik bir konumda kalmasında neden olarak farklı bir çıkmaza yol açar. 3) Öznenin kendisini tanıtılabileceği bir kutbun kalmamasından dolayı arzusunu gideremez ve bunun onun açısından

tanı(n)ma olanağını ortadan kaldırır. Bu durum öznenin narsizmde sürekli kendine dönen şemasına yerleşmez. Büyük Ötekini doğuran temel olay tam olarak budur. Büyük Öteki, Mutlak olan Ötekidir ve Hegel'in Efendi imgesidir (Moati, 2009: 327-330).

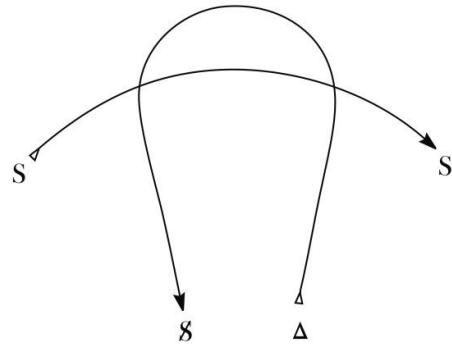


(Lacan, 1997: 14; Moati, 2009: 330)

Bilinçdışının en basit ve en temel şeması olarak görülen bu şemada dört temel öge vardır. Bu dörtlü ilişki elbette Freud'un üçlü ilişkisinin geliştirilmiş biçimidir ancak aşağıda işlenecek olan öznenin oluş sürecini de bize gösteren bir yönü vardır (Başer, 2012: 40-41). Şema, öznenin kendinde olmaktan ziyade Öteki ile olan ilişki üzerinden ve bunun gösteren zinciriyle oluşan bir arzuya dönüşerek şekillendiğini ortaya koyar.

Bu durum bizi arzu ve Öteki dolayısıyla Öznenin tersyüz edildiği noktaya geri götürmektedir. Çünkü özne, kendi olmaktan ziyade Öteki; bilinç olmaktan ziyade Arzu; bütün olmaktan ziyade parçalıdır. Bütün bu süreci Lacan yine topolojik bir anlatımla Arzu Grafiği ile açıklar.

Şekil I-Temel Hücre



S-S': "Bağlama düğümü" (*point de capiton*)

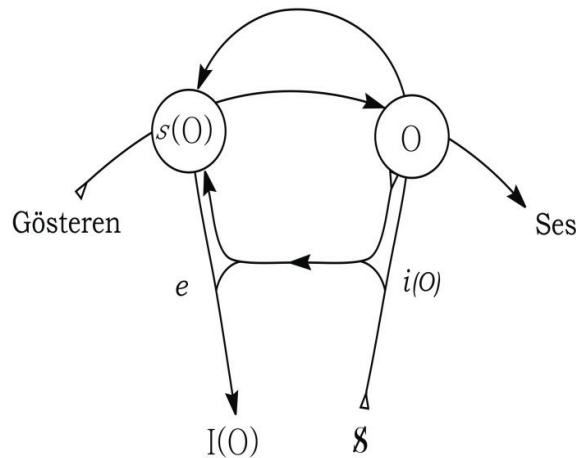
\$: Bölünmüş özne

Δ Mitik, simge öncesi niyet.

(Lacan, 2006: 681).

Arzu grafiğinin ilk şeklinde gösteren vektörü olan S-S' vektörü Δ. \$ vektörüne *point de capiton* ile bağlanır. Bu bağlama işlemi düşünsel olarak tasarlanabilecek simge öncesi durumdan bölünmüş, yarılmış özneye \$ bağlanmıştır. Bu durum ilk aşamada bile öznenin gösteren tarafından bölünmüş, silinmiş olduğunu göstermektedir. Bu durumu Žižek haklı olarak Althusser'in özne olarak çağrılan bireyi diye yorumlamaktadır (Žižek, 2001: 117).

Şekil II-Geriye Dönüş Etkisi



I (O): Özdeşleşilen büyük Öteki

\$: Konuşan (Bölünmüş) özne

O: Büyük Öteki

s (O): Büyük Öteki göstereni

e: ego

i (o): imgesel öteki

Ses: düğümden arta kalan , hipnotik ses (Žižek, 2001: 120)

(Lacan, 2006: 684).

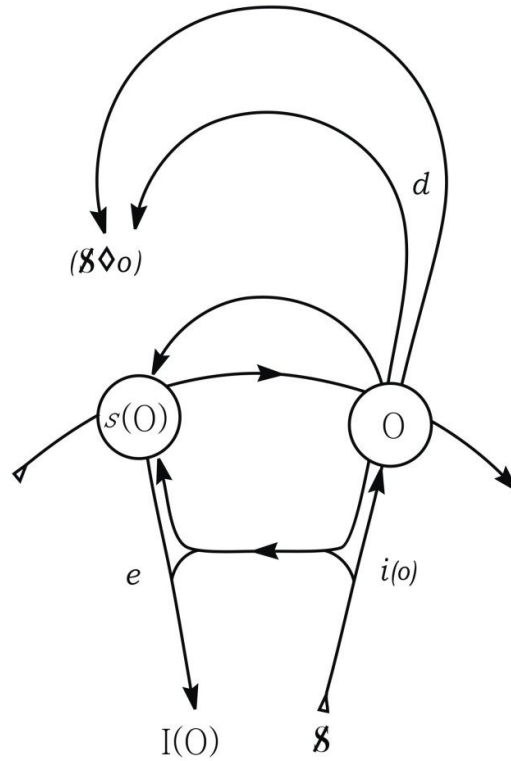
Şekil II, öznenin olduğu halin oluşumunu resimler. Dolayısıyla burada belirli bir anlam belirsizliği oluşmaktadır. Öznenin bu aşamada katıldığı ve bunun farkında

olduğu bir imge vardır. Bu, öznenin gerçekte otonom olduğuna da yöneltilmiş bir itirazdır aynı zamanda. Konuşan özne (\$) gösteren vektörü tarafından bölünürken bir taraftan da bir sembolik alanda büyük Öteki tarafından *point de capiton*'la düğümlenir. Bu düğümleme kesinlikle bir koda tabi kılma sürecidir ve burada paradigmatik yapılarla karşılaşılır. Burada özne zihinsel yeti ve anlayışlarını (yahut olgunluklarını) terk ederek propagandaya tabi kalır ve klasik kendinden emin olunan kişi modeline girer (Lacan, 2006: 684-685; Žižek, 2001: 119-120).

İngesel düzey ise imge kendi egosundan gösteren yansıtan aracılığıyla özneleştirilir. Burada imgesel bir özdeşleşme kurulur. Bu olmak istediğimiz şeyi temsil eden bir özdeşleşmedir. Popüler figürlerin veya rol modelleri bu fonksiyona sahiptirler ve burada bakışın olduran bir tarafı vardır (Lacan, 2006: 684-687; Žižek, 2001: 119-122).

İnsan öznesinin ötekiyle karşılaşmalarında ortaya çıkan arzu faktörü üçüncü bir aşamayı ifade eder. Daha önce de ifade edildiği üzere, “insanın arzusu, Ötekinin arzusudur”. Bu durum tam olarak dilde “öznel karar” karşılık bulan durumdur. Zira Öteki bizim tam olarak arzumuzun açığa çıktığı alanı açmaktadır. Bu nedenle burada dil düzeyinde bir karşılaşma vardır ve bir cevap beklenir. *Chè vuoi?* “Ne istiyorsun?” sorusu öznenin arzusunu açığa çıkaran bir sorudur (Lacan, 2006: 690).

Şekil III-Che vuoi?



$\$ \diamond o$: bölünmüş özne ve öteki ilişkisi (yabancılaşmayı doğuran ilişki)

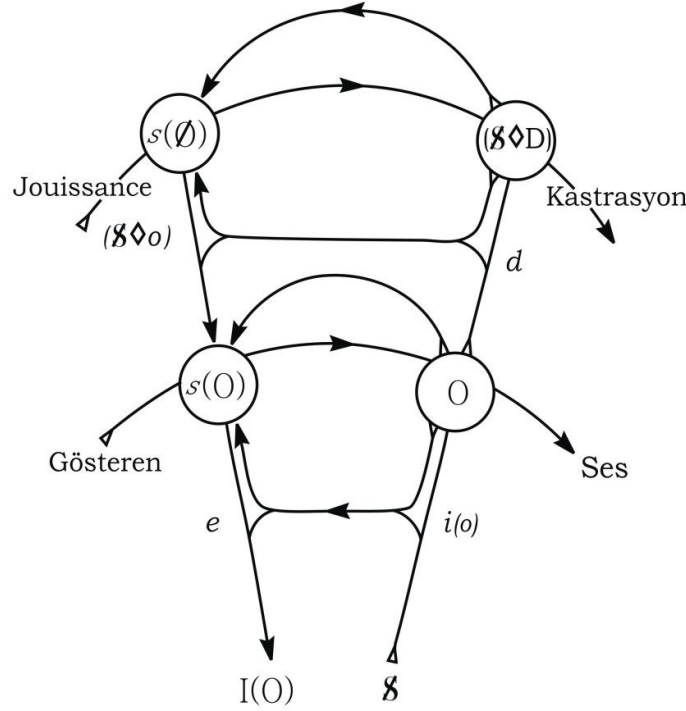
d: arzu

(Lacan, 2006: 690).

Chè vuoi? Bir taraftan da bir soru işaretidir ve buradaki açıklık aslında fantazi ve *joissance* vektörüyle bir sonraki aşamada karşımıza çıkacak olan boşluktur. Soru işaretini oluşturan arzu (d) aralığını oluşturan yaylar sözce ile sözceleme arasındaki farktan ve aynı zamanda sorunun arkasında devam eden diğer soruyu bize göstermektedir. Yani “Ne istiyorsun?” sorusuna eşlik eden ve arka planda söylenmeden kalan soru “O benden ne istiyor?” sorusudur. Bu psikanalitik süreçte hasta ve psikanalist arasındaki arzu ilişkisi ve aynı zamanda konuşmasıdır (Lacan, 2006: 690-691). Žižek, *Chè vuoi?* grafiğinde Lacan’ın “öznenin verili bir toplumsal-simgesel alanla bütünleşmesini sağlayan mekanizmayı” bize göstermekte olduğunu ifade eder (Žižek, 2001: 119-127).

Şekil IV-Tamamlanmış Şekil

$\$ \diamond D$: Öznenin ödipal
baba ilişkisi



Arzu grafiğini tamamlayan *Jouissance* - $\$ \diamond D$ vektörü, öznenin artık yoksun olduğu ana rahmine ilişkin arzusunun göstermektedir. *Jouissance* gerçekleşmesi olanaksız arzudur ve bu vektör bir yandan da gösteren zinciri tarafından öznenin kastrasyon tehdidiyle bölünmüş olduğunu bize göstermektedir¹⁰⁰ (Lacan, 2006: 692-693).

Lacan, *Öznenin Tersyüz Edilmesi ve Freudyen Bilinçsizinde Arzunun Diyalektiği*'nde topolojik olarak anlattığı öznenin oluşum süreci bir anlamda öznenin cehennemvari bir durumda bulunduğudır. Özne en başından beri mutlak olarak bir gösterenler zinciri aracılığıyla parçalanmış ve bölünmüştür. Sürekli olarak bir antinomiler arasındadır ve bunların aşılması olanaklı değildir.

Lacan, klasik felsefe geleneğinin yerleştiremediği nesne-özne ayırmasına karşı üçlü bir yapı önerir: Gerçek(lik), İmgesel düzen ve Sembolik düzen. Bunların birincisi olan Gerçeklik düzeyi sıfır konumudur ve burada hali hazırda ne öznenin ne

¹⁰⁰ Žižek, bunu olmuş olan bir kastrasyon şeklinde ifade etmektedir (Žižek, 2001: 139)

de ötekinden söz etmek olanaklıdır. Sözcüğün en yalın haliyle bu saf doğanın kendisidir. Sembolik olana direnen gerçeklik bir yönüyle öznenin dışına atılmayı işaret eder (Cléro, 2011: 55) İkinci aşama imgesel düzen olup burada ideal ben ve ideal öteki arasında imgesel bir ilişki vardır. İmge düzeni çoğunlukla kültür ve konuşmanın olmadığı *ben*'in dünyasıdır (Homer, 2013: 49). Sembolik düzen dilin, politik kuram ve söylemin, paradigmanın ve aynı şekilde öznenin sembolik düzey ilişkiler içerisinde sürekli olarak değişen, bölünen ve kaygan bir zeminde olduğu düzendir.

Lacan, bu oldukça karmaşık ve çok katmanlı özne anlayışıyla bir anlamda insan öznesinin sanılanın çok daha uzağında bir şeklinin olduğunu göstermektedir. Burada, bir yandan öznenin hiç bir zaman kendi olarak tanımlanan saf bir halinin ya da Husserl'in ifade ettiği üzere saf ego durumunun olamayacağını ortaya koyduğu gibi, bir yandan da bunun sabit olan bir şey şeklinde de incelenemeyeceğini ifade eder. Ona göre insanın içine doğduğu sembolik evren kendiliğinden öznenin tabi kalacağı pek çok belirleyici gösterenle oluşmuştur ve bunun belirli bir ölçüde kavramanın yolu da ancak yapısal-psikanalitik bir incelemeyle mümkündür. Lacan, bütün formüllemelerinin yanında kendini çok bilimselci bir yere de yerleştirmez, zira özne bilimsellikle ele geçirilebilecek olmaktan öte bir ilişki zincirine sahiptir.

Freud'un Kopernik devrimi olarak adlandırdığı keşif bu çözümsüz karmaşaya bir ışık tutmuş ve gerçek resmin arkasında döneni ele geçirmenin anahtarını bize sunmuştur. Bu nedenle Lacan, Freud'un kuramının özsel sorunun kesinlik olduğunu ifade eder: "Esasen ana terim hakikat değildir. *Gewissheit*, yani kesinliktir. Freud'un yaklaşımı kartezyen bir yaklaşımdır – şu anlamda: Kesinliğin öznesi temelinde yola çıkar. Mesele nelerden kesin emin olabileceğimizdir" (Lacan, 2013: 41). Böylelikle Lacan, Freud'un kuramının kartezyenizmden uzaklaşmadığını ifade ederken kendi kartezyenliğini de onaylamaktadır. Ancak burada eklenmesi gereken şey sadece kartezyen düşüncenin eksik kaldığıdır. Bu nedenle Borsh-Jacobsen'in Lacan'ın öznesinin ultramodern olduğu yorumu oldukça haklı görünmektedir (Borsh-Jacobson, 1991: 187-189).

1959-1960 Seminerlerinde Lacan Psikanaliz Etiği kurmaya çalışırken, “Analizin görevi analizanın arzusunun hakikatini (*truth*) keşfetmek üzere kendi id’iyle yüzyüze gelmesini sağlamaktır” demektir (Jirgens, 2009: 36). Burada Lacan, her zaman yaptığı gibi çok boyutlu bir ilişkiden söz ederek hastanın psikanalitik analizinin geçeklikte analizanın idini ortaya çıkarmaya hizmet ettiğini ifade etmektedir. Bu durum, özne ve nesne arasındaki ilginç ve kaçınılmaz ilişkilenebilir bize göstermektedir. Bu bağlamda Lévi-Strauss’un özne ve kültür arasında kurduğu kaçınılmaz ilişkiyi Lacan’ın özne ve öteki arasındaki bir ilişkiye transfer ettiği ifade edilebilir. Buradan hareketle gerçekliğe ulaşma imkanımız ve bilme istencimiz üzerinden düşünülecek olursa Lacan pek çok filozofun karşı karşıya kaldığı açmaz haline oldukça benzeri bir yerden konuşur.

“Bilimin ideali nesneyi kapatmak ve onu karşılıklı bir güç sistemi içinde tüketmektir. İyi ama nesne sadece ve sadece bilim için önemlidir. Ve aslında bu konuda bir tek özne vardır: bütüne bakan ve günün birinde bu bütünü nesnelere arasındaki karşılıklı ilişkileri içeren belirli bir sembol oyununa indirgemeyi uman bir bilim adamı. Yalnız söz konusu olan organize varlıklar olunca bilim adamı mecburen işin içine eylemi de sokmak zorundadır. Organize bir varlık da hiç kuşkusuz bir nesne olarak ele alınabilir ama onda bir organizma değeri var sayılınca gizli olarak da olsa onun bir özne olduğu düşüncesi kabul edilir” (Lacan, 2009: 769).

Descombes, yapısalcılığın Fransız fenomenolojisinin Kartezyen özcülüğe dönüş çabasının yarattığı yeni düalizm çıkmazları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Fenomenoloji özellikle, bilinç felsefeleri bağlamında tam anlamıyla idealisttir. “Fenomenoloji böylece *özne* ilkesine sarıldığı sürece ‘tasarım çiti’ (Derrida’nın dediği gibi) içerisine hapsolür” ve burada fenomenolojinin eleştirisi diyalektik eleştirilerle birleşir ve özne her iki düşünce tarzında da değişmeyi bildirmektedir. Aslında ilineksel olan sürekli değişirken “özne aynı kalır” (Descombes, 1993: 80).

Öznenin aynı kaldığı doğru olmakla birlikte öznenin pozisyonunun değiştirildiği de dikkat çekicidir. Çünkü, bu özne teorisi öznenin yerine yapıyı yerleştirerek dolayısıyla yapıların içine kapatmakla beraber başka bir yöne de sahiptir. Kendi içinde çift boyutları olan bu kavrayış öznenin yerine yapıyı koyarak bilimselci ve matematize edici evren tasarımını pekiştirirken, öte yandan öznenin bu evrenin kesinlikle efendisi olmadığını da belirtmektedir. Bu ise onun modernist tasarımlara muhalif bir şekilde varlığın efendisi olmadığı anlamına gelmektedir.

4. BÖLÜM: GADAMER HERMENEUTİĞİ VE TARİHSEL ÖZNE

Yapısalcılığın özneye yönelik başlattığı derin çözümleme özne yerine daha çok yapıların belirleyiciliği fikrini öne çıkarırken; öznenin bütünlüklü ve kendi başına bir varlık olmadığını, dolayısıyla belirlenimler altında olduğu fikrini oldukça farklı bir şekilde savunan bir başka düşünür ise Hans George Gadamer olmuştur. Gadamer, yapısalcılıkla böylesi bir fikri buluşma noktasında bulunmakla birlikte aslında yapısalcılıkla karşıt bir düşünce geleneği olarak okunagelen hermenetik geleneğin -kendisini önceleyen gelenekten oldukça farklılaşan- bir temsilcisi olup yüzyılın bilimselci ve metodist anlayışlarına çoğunlukla eleştirel bir pozisyona yerleşir. Gadamer'in bu anlamda yüzyıl içindeki özne tartışmasında kendine özgü bir düşünceyi temsil ettiği ancak bununla birlikte Heidegger ve Sartre'la yakınlaşan fikirlerinin olduğunu belirtmek mümkündür.

19. yüzyılda özellikle Wilhelm Dilthey'in eserleriyle en olgun şeklini alan hermenetik gelenek öncelikle insan bilimleri (*Geisteswissenschaften*) alanının kendine özgü bir doğası olduğuna ve bu alanda bilgi üretme pratiğinin doğa bilimlerinden tamamıyla farklı olduğuna dikkat çeken bir yaklaşım olmuştur. Hermenetik yaklaşıma göre insan bilimleri, inceleme nesnesi itibarıyla sabit olmayan, tarihsel ve toplumsal koşullardan dolayı kendine özgü bir anlayışla ele alınmak zorundadırlar. Doğa bilimleri için bir yöntem olarak kullanılan açıklama, insanbilimleri ve toplumbilimleri adına işgörme yeterliliğine sahip değildir. İnsan bilimleri ve toplum bilimlerinin yöntemi ancak anlama olabilir (Dilthey, 2011: 91-113).

Fenomenoloji geleneği bir yönüyle insanbilimleri ve toplum bilimlerini de kapsayan bir model sunma çabası içerisinde olmuştur. Husserl, bu nedenle daha önce belirtildiği üzere hermenetik gelenekten de ciddi ölçüde beslenmiştir. Bununla birlikte Husserl, hermenetik gelenekten çok daha farklı bir özne ve nesne anlayışına sahip olduğundan ortaya koyduğu yöntemsel kavrayışıyla da hermenetiği aşan bir yeni anlayış getirdiği iddiasındadır. Husserl hem nesnenin hem de öznenin idesine ulaşmanın mümkün olduğunu ve buna dayalı olarak da transandental bir yere

konumlanan bir bilgi edinme şeklinin olanaklı olduğunu ifade eder. Buna karşın Dilthey, bunun olanaklı olmadığını ancak konu edinilen kişi ve olayların tarihsel şartları ve kişilerin psikolojilerini göz önüne alarak onları anlayan bir bilgi edinme şeklinin mümkün olduğunu iddia eder. Heidegger, hermeneutiği bir bilimsel yöntem olarak değerlendirmekten ziyade Dasein'ın kendi ontolojik varlığını anlama aracı olarak varsayar.

Heidegger'in oluşturduğu ontoloji ve hermeneutik bağı Gadamer devralarak bu yaklaşıma, yöntemsel tartışmalara da oldukça önemli katkılar sağlayan yeni bir boyut kazandıracaktır. Gadamer'in Heidegger felsefesine hermeneutik dolayımıyla getirdiği yeni açılım büyük ölçüde yeni bir özne tasarımı da sunmaktadır.

Öncelikle Heidegger'in etkileriyle Gadamer de felsefi hermeneutiğinin temel amacını metodolojiden ziyade ontoloji olarak tanımlar (Linge, 1977: xi). Ona göre, hermeneutik bir tür metinleri anlama uğraşı ve girişimi olarak başlamış olmakla birlikte bunu aşan bir boyuta sahiptir. Metinleri anlamak ve yorumlamak en nihayetinde varlığı anlamak boyutunda bir çabayı ifade etmektedir.

Tarihi köklerinden başlayarak, hermeneutik problemi, modern bilimin oluşturduğu yöntem kavramının sınırlarını aşar. Metinleri anlamak ve yorumlamak kesinlikle sadece bilimsel bir şey değildir; açık bir şekilde insanın hayat deneyiminin bir parçasıdır. Bir fenomen olarak hermeneutik esasında kesinlikle bir yöntem sorunu değildir. Bilimsel incelemenin deneyim nesnelere uyguladığı türden araçlar gibi metinlere yöneltilecek bir anlama yöntemiyle de ilgili değildir. O öncelikle, bilimin yöntemsel ideallerini doyuracak türde [bu ideali] tasdik edecek bilgileri biriktirmekle de ilgili değildir – fakat buna karşın yine de bilgi ve hakikatle ilgilidir (Gadamer, 1986: xi).

Bu ifadeler Gadamer hermeneutiğinin ve aynı zamanda felsefesinin de temel kabulü olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira ona göre anlama ya da yorumlama,

hakikat ve bilgiyle ilişkili olsa da salt bir alet ya da bir teknik başvuru aracı şeklinde değerlendirilemez. Bu nokta Gadamer'in tam olarak Heideggerci hermeneutikten alımladığı bir düşüncedir. Çünkü ona göre anlama çabasını önceleyen olarak anlama, yaşam içerisinde insanın sürekli olarak gerçekleştirdiği bir şey olarak öncelikle değerlendirilmek zorundadır. Kantçı bir ifadeyle bu “anlama nasıl mümkün olmaktadır?” sorusudur. Heidegger'in ortaya koyduğu hermeneutik anlayış da bize bunun bir çözümlemesini sunmuştur. “Heidegger'in insan varlığı(Dasein)nın zamansal analitiğinde, anlamının, öznenin olası farklı davranışlarından biri değil bizzat varlık olarak Orada-varlık modu olduğunu açıkça ortaya koyduğunu düşünüyorum.” Gadamer, hermeneutiği tam olarak bu anlamda kullandığını ifade eder ve bunun Dasein'in kendi ölümlülüğünü ve tarihselliğini bize gösteren bir hayat deneyimi olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder (Gadamer, 1986: xvii-xviii).

Bu durumda hermeneutik bir alanı (sözelimi insan bilimlerinin) veya bir tarihsel dönemi inceleme aracı olmaktan öte evrensel bir kavrayıştır ve keyfi sınırlamalara sığdırılmaz. İnsanın hayat deneyimlerinin bütünü bir anlama ve yorum etkinliğiyle gerçekleştigiğine göre hermeneutik ise insana dair olan her türlü edimi ve bilgiyi kapsayan bir şey olarak değerlendirilmelidir. Bu haliyle hermeneutik, bir metodolojik nesnellige bizi ulaştırmaktan ziyade bir anlama çabasıdır. İnsanın dilsel edimlerinin bir sınırı olmadığına göre anlamının da bir sınırı olduğu düşünülemez (Gadamer, 1986: xviii-xx).

Tarihin ve tarihsel olayların anlaşılmasının sınırlarını bilmek insanın varlık oluşunun sınırlarıyla ilişkisinde değerlendirilmelidir. İnsanın kendi sınırlarının farkında olması tarihin gerçek doğasını anlamının önşartıdır. Bu aynı şekilde *Senin* anlaşılması noktasında da geçerli olan bir durumdur. Çünkü sen, bizzat karşımda duran şey olarak benim için bir anlam ifade eden olarak; ancak aynı zamanda da kendi mutlak varlığını talep etmesi anlamında kendinde bir paradoks içermektedir. Yani sen bizzat sen aracılığıyla bana kendini ifşa edecek bir hakikati ifade eder. Bu durum aynı şekilde tarih için de geçerlidir. Dolayısıyla tarihsel olan bize bir şey ifade ettiği ölçüde anlam kazanacaktır. “Dil anlaşılabilen bir varlıktır” ifadesi tam olarak bunu ifade etmektedir (Gadamer, 1986: xvii-xviii).

Gadamer'in başyapıtı olarak kabul edilen *Hakikat ve Yöntem* bu doğrultuda sanatsal deneyimden başlayarak insanın yapıp etmelerindeki anlam boyutunu ve bunun temel bir unsuru olarak hakikatin neliğini ortaya koymaya çalışır. Ona göre, “insan bilimlerinin on dokuzuncu yüzyıldaki gelişimine eşlik eden self-refleksiyonunda, doğa bilimlerinin model alınması belirleyici olmuştur.” İnsan bilimleri, açık bir şekilde doğa bilimleriyle kurduğu analogiyle kendi konularını anlamaya çabalamıştır. Bu durum Newton'dan başlayan doğa bilimleri hakimiyetinin model alınmasından kaynaklı bir yöntem girişimini beraberinde getirmiştir. Dilthey, tam da bu ekseninde insan bilimlerinin yöntem itibarıyla bir tür özerkliğini inşa çabasında olmuştur ve oluşturduğu yöntemsel algıyla, doğa bilimlerinde olduğu gibi insan bilimlerinde de ideal nesnel bilgiye ulaşmaya yönelmiştir (Gadamer, 1986: 5-10).

Yöntemsel sorunu işaret eden bu durumu takiben insanı konu edinen alanın temel kavramlarını ele alan Gadamer'e göre insan bilimleri alanındaki kavramların tarihçesi takip edildiğinde bunların sanatsal deneyimle yakından ilgili olduğu ve her birinin hakikat ile doğrudan bağının olduğu görülmektedir. Bunun en iyi örneğini estetik beğeni de görmek mümkündür. Kant'ın kullandığı haliyle estetik beğenin tarihsel süreçte yargı ve yargıda bulunmak kavramlarıyla yakından ilgili olduğu görülür. Bu ilişki şunu ortaya koymaktadır, “estetik beğeni kavramı kuşkusuz bilmenin bir modunu içermektedir”. Estetik beğeni bir yargı şeklidir ve kendi içinde bir bütünsel görüyü ifade etmektedir. Buna göre estetik beğeni kendine özgü bir bilme şeklini ifade eder ve sonuçta bu özgüllük bir hakikati içerir (Gadamer, 1986: 10-36).

Gadamer, sanat eserinin ontolojisini hermeneutik bir şekilde anlamının anahtarı olarak oyun kavramını seçer. Oyun estetik anlamda antropolojideki subjektif anlayışın dışında sanat eserinin bir anlamda kendi oluşunu bize gösteren bir kavramdır. Oyunda oyuncu sadece oyun oynamaktadır ve bu yaşantının içindedir. Bu nedenle oyuncu oyunda ne yaptığını tam olarak bilmeyerek oynamakta ve kendisini

kaybederek oynamaktadır. Bunun bize gösterdiği en açık şey bu edimin bir estetik bilinç değil estetik bir deneyim olduğudur (Gadamer, 1986: 91-92).

Sanat eseri öznenin karşısında duran bir nesne değildir. Tam tersine sanat eseri gerçek varlığını onu deneyimleyen kişiyi değiştiren bir deneyim ile bulur. Sanat deneyiminin durmakta olan ve varlığını devam ettiren ‘özne’si, deneyimin subjektifitesi [özne olma pozisyonunda] olmayıp, tersine sanat eserinin kendisidir. Oyunun varlık olma modunun anlamlı hale geldiği yer tam olarak burasıdır. Çünkü oyunun, oyuncuların bilincinden bağımsız kendine ait bir özü vardır. ... Oyuncular, oyunun öznesi değildirler, tersine oyunun sadece ortaya çıkışı oyuncular aracılığıyla olur (Gadamer, 1986: 92).

Oyunda karşımıza çıkan bu durum, sanatsal deneyimin hakikatini göstermektedir. Oyunun oyun olması bir tür oyunun yaşantı olmasıyla, yani onun hakikatine katılmakla gerçekleşir ve bu öznenin onu var eden olmasından ziyade onunla kaynaşması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Oyunun oyun olma modu oyunun bilince önceliğini bize göstermektedir ve kendinden gerçekleşen bir şey olduğunu dolayısıyla da oyunların kendisine hâs bir tinsel yönünün bulunduğunu bize göstermektedir (Gadamer, 1986: 93-99).

Oyunun sanatsal hakikatini gösteren bu çözümlemeyle Gadamer, özne ve nesne arasında bir tür katılımlı ilişkinin var olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda sanatsal yaratıya ve sanatsal yaratının zaman içindeliğine bakmak gerekir. Sanatsal yaratım bir yönüyle hakikatin yapılara dönüşümüdür. İnsanın sanatsal etkinlikle yaptığı şey bir dönüştürmedir. “Dönüştürme bir değişim değildir, dahası köklü bir değişim hiç değildir. Değişim her zaman değiştirilen şeyin bir yönüyle aynı kalması ve sürekliliğini sağlamasıdır.” Bu durum varlığın hakikatini yitirmediğini, kendinde bir sürekliliğe sahip olduğunu göstermektedir (Gadamer, 1986: 100-101). Gadamer’e göre burada subjektifiteden hareket edildiğinde her zaman temel husus gözden kaçılır. Zamana tabi olan şey şair veya oyuncu olabilir ancak oyun veya şair değildir. Oyunu ve sanatı, oyuncudan veya sanatçıdan hareketle incelediğimizde de

gerçeklikte oluşan değişimi, yani hakikatin görünüm şeklini gözardı ederiz. İşte bu nedenle “dönüşüm hakikate dönüşmedir.” Bu dönüşüm varlığın bizzat doğasının belirlendiği ve farklılaştırıldığı bir dönüşüm değil kendinde sürekliliği olan bir dönüşümdür (Gadamer, 1986: 100-101).

Sanatsal yaratı ve edim gerçekliğin bir dönüşümünü bize sunar. Ve gerçeklik de bir ufukta, bir anlamlandırma bakışta kendini ortaya koyar. Bunun iyi bir örneğini taklit olarak sanat eserinde görmek olanaklıdır. Taklit bir tanıma/bilme, bir hafızayı gerektiren etkinlik olarak sanatsal ürünü meydana getirir. Dolayısıyla, “[bir şeyin] özünü ortaya koymak, sırf taklit olmaktan oldukça farklıdır ve zorunlu olarak ifşa etmedir.” Dolayısıyla taklit şu veya bu yolla bir farklılaştırma ve (çoğunlukla da) yüceltme şeklidir. Bu haliyle hatırlama nihayetinde bir özü kavramadır (Gadamer, 1986: 102).

O halde sanatsal hakikat estetik bilince bağımlı ve onunla var olan bir şey değildir, zira estetik tavır en son aşamada özne olarak kendisine dair bildiğinden daha fazla bir şey olup sanatsal etkinliğin, yaratının bir parçasıdır. Bunun ontolojik anlamdaki en önemli sonucu oyunun ve dolayısıyla sanatın oluş halinde olduğu dir. Buna göre sanat eseri de çeşitli formüllerle ve şemalaştırmalarla meydana gelen bir ürün olmaktan daha fazla bir şeydir. O halde bunu “yapıya dönüşme” olarak adlandırmak gerekir. Zira “oyun yapıdır” ancak burada oyun kendi başına varlığını sürdüren bir şey olmaktan ziyade yapının da oyun olduğu karşılıklı bir bağlantı hali vardır (Gadamer, 1986: 104-105).

Gadamer, bu yolla özne merkezli bir sanat veya oyun analizi yapılmasının kendi içinde taşıdığı çıkmazı bize göstermektedir. Zira sanat en son aşamasında dinamik bir gerçekliğe sahiptir. Öznelci bakışla değerlendirildiğinde oyun sadece oyuncunun zevkine hitap eden bir eylemdir. Oysa oyunun ne olduğunu sorduğumuzda ve başlangıç noktası olarak oyunun kendisini ele aldığımızda oluşu itibarıyla oyunun sadece bir oyun olduğunu ve ona katıldığımızda oyunun oyuncuya hakim olduğunu görüyoruz. O halde, sanat eseri durağan olmayıp dinamiktir; özne merkezli bir sanat yorumu yapmak olanaklı değildir (Palmer, 2003: 227-229).

Sanat deneyimi, sanat eserinin müstakil bir özne karşısında duran bir nesne olmadığını açıkça göstermiştir. Sanat eseri, kendi otantik oluşuna sahiptir, şöyle ki bir deneyimin varlığıyla o, deneyimleyiciyi değiştirmekte, sanat eseri eyleme geçmektedir. Sanat deneyiminin zaman süreci içinde kalabilen “konusu”, eseri deneyimleyen kişinin öznelliği olmayıp, bizzat eserin kendisidir. Bir oyunun varlık şeklinin önem kazandığı nokta da burasıdır. Oyunun da oynayanların da bilincinden bağımsız olarak kendi doğası vardır (Palmer, 2003: 229-230).

Palmer’in de dikkat çektiği gibi Gadamer bu modelle sadece sanatın otonom bir tarafı olduğunu göstermekle kalmamış aynı zamanda kendi hermeneutiğinin de hem diyalektik hem de ontolojik temellerini oluşturmuş olmaktadır (Palmer, 2003: 230). Zira oyun örneğinin bize sunduğu bu diyalektik ilişkiyi aynı şekilde hermeneutiğin konu edindiği bütün alanlara uyarlamak olanaklıdır.

Bu bağlamda Gadamer’e göre hermeneutiğe ilişkin klasik kuram -sadece kendisini metinleri anlamakla sınırlandırmış olmakla- oldukça eksiktir. Hermeneutik, bütün bir sanat alanını kuşatıcı olup bunun ilişkili olduğu karmaşık sorunları da kapsamalıdır. Buna göre, hermeneutik bilinç sanat bilincini de kapsamalıdır. Bu nedenle, “estetik, hermeneutiğe absorbe edilmiş olmalıdır.” Çünkü anlama estetik eseri de kapsayan bir şekilde bir şeyin varlığının anlam kazanması sürecidir (Gadamer, 1986: 146-147). Hermeneutik insan bilimlerindeki yerini daha çok tarihsel bilincin uyanışına borçludur oysa sanat eseri üzerinden düşünüldüğünde, hermeneutiğin sadece sanat eserinin oluştuğu, ortaya çıktığı tarihsel bağlam ekseninde bir anlamlandırma etkinliğinin yeterli olamayacağı görülür. Sanat eserini yorumlamak onu yeniden yaratmaktır. Çünkü sanat eserinin tarihsel şartlarını yeniden yaratmaya çabalamak anlamsız ve hatta imkansızdır (Gadamer, 1986: 147-150).

Bu doğrultuda Dilthey ve Schilermacher hermeneutiğinin sadece bir yöntem olarak karşımıza çıktığını ve kendisini sadece nesnel bir anlama ile sınırladığını ifade

eden Gadamer'e göre her iki düşünür de en son aşamada hermeneutiğin hakikat ile olan bağıını keşfetmekte yetersiz kalan düşünceler ortaya koymuşlardır. Ona göre, hermeneutiğin hakikat ile olan bağıını keşfetmek noktasında en dikkate değer yol taşlarını döşeyen kişiler Husserl ve Heidegger olmuştur. Husserl yaşam dünyası kavramıyla, subjektivitenin sınırlarını aşan bir anlama ediminin varlığını bize göstermiştir (Gadamer, 1986: 214-225). Heidegger ise her ne kadar Dasein'ın varoluşu ekseninde anlamaya odaklanmış olsa da anlamının metafizik boyutunu fark etmiş olmasıyla kendisini önceleyen düşünürlerden tamamıyla ayrılmaktadır. Bu nedenle Gadamer, hermeneutiği yeniden inşa etmek ve onun gerçek anlamıyla hakikatle ilişkisini anlamak üzere takip edilebilecek olan bir ufuk sunar (Gadamer, 1986: 225-234).

Heidegger tarihsel hermeneutiğe sadece ontolojik bir temel olarak başvurmaktadır. Bu ekseninde onun için hermeneutik üretsel bir yöne sahiptir ve varoluşsal anlam boyutunun vazgeçilmez bir tarafını oluşturmaktadır. Bu nedenle Heidegger hermeneutik döngüyü, kendinde tekrarların olduğu bir süreç olarak değil pozitif ve varlıkların kendisine bakarak sürekli bir bilme imkanı olarak tanımlamaktadır. Burada dikkat çeken nokta Heidegger'in ontolojik bir temellendirmeye hermenutik daireyi dillendirmiş olmasıdır. Yanı sıra şeylerin kendisine yaptığı vurgu ile Heidegger orada ne ise olan şeyin okunması noktasında bir açığa çıkarma ve doğru bir fenomenolojik tasvire dikkat çekmektedir. Bu yaklaşım Heidegger'in klasik Descartesçi töz anlayışını ve metafiziğini aştığını bize göstermektedir (Gadamer, 1986: 235-240).

Gadamer'e göre yaşantı dünyası ekseninde bakıldığında tarihsel periyotta sürekli olarak olumsuzlanan önyargı kavramının hermeneutik anlama için oldukça önemli olduğu görülecektir. Önyargı kavramının tarihsel gelişimine bakıldığında açıkça görülür ki, önyargı aydınlanma dönemine kadar şimdiki haliyle olumsuz bir bakışla ele alınmış değildir. Aydınlanmaya kadar önyargı yanlış yargı anlamı taşımaz, olumlu veya olumsuz bir fikri ifade eder. Özellikle dinsel önyargılara yönelen kuşkucu bakış ve rasyonalist tutum zaman içerisinde önyargının tamamıyla

yanlış bir yargı şeklinde anlaşılmasını beraberinde getirmiş, önyargıya güvenilemeyeceği düşüncesini yerleştirmiştir (Gadamer, 1986: 239-240).

Aydınlanmanın önyargıya karşı başlattığı saldırı, öncelikle hristiyanlığa yönelik geliştirilen bir eleştiri şeklindedir ve Kant'ın ünlü "aklımı kullanmaya cüret et" ifadesinde de kendisini açıkça ortaya koyar (Gadamer, 1986: 240) Çünkü

Aydınlanmanın genel eğilimi, hiç bir otoriteyi tanımamak ve aklın muhakemesine başvurmadan hiçbir şeyi kabul etmemektir. Başka [herhangi] bir tarihsel doküman gibi dinsel metinler de hiçbir şekilde mutlak geçerlilik iddiasında bulunamaz; fakat geleneğin muhtemel hakikati onun akıl tarafından güvenilir kabul etmesine bağlıdır. Her tür otoritenin en nihai kaynağını gelenek değil, akıl oluşturur. Yazılı her şeyin doğru olması zorunlu değildir. Biz daha iyisini bilebiliriz: bu, modern aydınlanmanın geleneğe yaklaşımının ilkesidir ve en nihayetinde onu tarihsel incelemeye tabi tutar. ... insan zihni önyargılarla işlemeyecek kadar zayıf da olsa en azından doğru önyargılarla eğitilecek kadar da şanslıdır (Gadamer, 1986: 241-242).

Aydınlanmanın bakış açısına göre yanlış önyargılar dinsel ve geleneksel aktarımlarla oluşmuş önyargılarken doğru önyargılar ise bilimsel bilgi ve akıl bilgisinin yargılarıdır. Oysa Gadamer'e göre önyargı anlamanın önşartıdır. Yakından bakıldığında aydınlanmanın oluşturduğu bu mutlak akıl kalkanının kendisi bile bir tarihsel gerçekliktir (Gadamer, 1986: 245-246).

Önyargılar zorunlu olarak, hakikati tahrif etmeleri kaçınılmaz doğrulanmamış ya da hatalı şeyler değildirler. Gerçekte, varoluşumuzun tarihselliği, kelimenin lafzî anlamıyla önyargıların, bütün bir tecrübe etme/yaşama yeteneğimizin ilk istikâmetini belirlemeleri gerektirir. Önyargılar, dünyaya açılışımızın/açıklığımızın temelleridir. Onlar birşeyi kendileri vasıtasıyla tecrübe ettiğimiz/yaşadığımız şartlarıdır –onlar

aracılığıyla karşı karşıya geldiğimiz şey, bize bir şey söyler (Gadamer, 2002: 66).

Dolayısıyla önyargılar insanın tarihsel bağını bize gösteren bir noktadır. O halde, önyargılar, kendilerinden vazgeçebileceğimiz veya vazgeçmemiz gereken yargılar değil; tarihi anlamamızı mümkün kılan varlık temelimiz durumundadırlar. Zira, “önyargısız” yorum olanaklı değildir. Anlamak, tarihsel bir fikir birikiminin sonucunda gerçekleşen bir şey olup bilimsel anlamının da temeli durumundadır. Bütün insan edimleri geçmiş-şimdi-gelecek sürekliliğinde ortaya çıkar ve geleceğe aktarılan yorum bir geçmişi içinde barındırmak zorundadır. Bu nedenle önyargılarımızı gelenekten alırız ve “bu gelenek bizim düşüncemizin karşısında bir düşünce nesnesi olarak bulunmaz, ama o, bizim düşüncemizi gerçekleştirdiğimiz ufuk, ilişkiler örgüsüdür” (Palmer, 2003: 239). Bunun bir örneği olarak “klasik” olana bakıldığında onun kendi zamanını aşan bir tarafının olduğu görülecektir. Klasik olan tam da tarihsel zamanların kriterleriyle başa çıkarak sürekliliğini korur ve sınırsız bir ifade etme gücüne ulaşır (Gadamer, 1986: 253-258).

Gadamer’e göre eğer geçmişi anlamayı amaçlıyorsak, bu tam olarak buradan ve şimdiden gerçekleştirilmelidir. Klasik hermeneutik anlayış daha çok metni ve olayı kendi tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirmemiz gerektiğini ifade ederken; Gadamer bunun aksine kendi bağlamımızın nesnemizi anlama noktasında daha işlevsel olduğunu ifade eder. Tarihsel olay ve metinle aramızda oluşan zamansal mesafe onu daha iyi anlamamızı mümkün kılacak olan bir mesafedir. “Hermeneutiğin hakiki evi bu mesafedir” (Gadamer, 1986: 258-263).

Gadamer, eleştirdiği tarihsel bilinç türüne karşı otantik bir bilinçlilik çeşidi önerir. Tarihe otantik olarak tarihsel ve faal bir bilinçlilikle bakmak gerekir. Bunu olanaklı kılacak olan şey ise deneyimdir. Gadamer’e göre, tarihle ilişkimizi ben-sen ilişkisi gibi kuracak olursak, tarihe bakışta çoğunlukla işbaşında olan üç yaklaşım vardır. “1) bir alanda nesne olarak görülen sen, 2) yansımali gösterim olarak sen, ve 3) geleneğin ifade ettiği şekilde sen.” Gadamer’e göre bunların birincisi, yöntem merkezli bakışa konu edilen tarihtir; ikincisi, ilişkinin bene hapsederek tarihe bakar

ve tarihsel bilincin de yaptığı şey budur. Bu nedenle en sağlıklı ilişki şekli ben'in otantik olarak sen'e açık olduğu şekilde tarihe bakmaktır (Palmer, 2003: 250-252).

Gadamer'e göre bu noktada dikkatle üzerinde durulması gereken kavram deneyim kavramıdır. Bilimin, deneyimi hiçbir tarihsel unsur taşımayacak şekilde nesnelleştirme çabası beraberinde deneyimin gelenekten ve tarihsel bilgiden arındırılmış şekilde anlaşılması çabasını getirmiştir. Oysa deneyim bir süreçtir ve tekil bir olay şeklinde düşünülemez. Hegel'in ifade ettiği gibi deneyim, "bilincin kendi üzerine olan diyalektik hareket"tir. Bu nesneyle karşılaşmanın sonucunda oluşan bir hareket olduğundan aynı zamanda hem kendisine hem de nesnesine doğru gerçekleşen bir harekettir (Gadamer, 1986: 310-318). Bu bir yönüyle bilincin kendisine ilişkin olan deneyimdir. Bunun asıl nedeni deneyimin kişiye özgülüğüdür. İnsanın bu haliyle deneyimlediği şey çoğunlukla acı çekerek öğrenmedir. Böylesi bir öğrenme bir şeyin belirli bir özelliği değil, insani sınırlar ve onu kutsal olandan ayıran sınırlılıklardır. Grek trajedisini doğuran deneyim de böylesi bir deneyimdir. Şu halde "deneyim insanın sonlu/sınırlı olduğunu deneyimlemesidir." Çünkü "deneyim, bize realite[nin farkına varmayı]yi kabul etmeyi öğretir." Gerçek tecrübe buna göre insanın kendi tarihselliğinin farkına varması ve bunu kabul etmesi anlamasıdır (Gadamer, 1986: 318-320).

Böylesi bir değerlendirmeye ele alındığında deneyimin gelenekle ve geleneksel aktarımla ilişkili olduğu görülür. Çünkü gelenek, tam olarak deneyimlenmiş olan şeydir ve bu basit bir şekilde bilginin öğrenilmesi, kontrol edilmesi değildir. "Gelenek dildir." O kendisini "sen" gibi ifade eder. " "Sen" bir nesne değildir, bizimle bir ilişki içindedir." Buradaki sen kavramıyla Gadamer, sadece yaşamakta olan bir şahıstan (yani, ikinci tekil şahıs olandan) daha fazlasını kast etmektedir. Çünkü ona göre gelenek, "iletişim halinde bulunduğumuz gerçek partnerimizdir." Geleneğin dil oluşu onun varlık biçimiyle ilgilidir, kişiler dil dünyasının içine doğarlar ve kendiliğinden dili edinirler dolayısıyla onun parçası olurlar ama onu kontrol edebilmekten uzaktırlar (Gadamer, 1986: 321).

Bu yaklaşım Palmer'in ifade ettiği üzere Gadamer hermeneutiğinin diyalektik tarafıdır. Zira Gadamer, gelenek ve dil paralelliği ve hatta bağıntısını kurarak hermeneutiği *Ben-Sen* üzerinden konuşma temeline yerleştirir. “*Ben-Sen* yapısı, bir diyalog ilişkisini veya bir diyalektiği varsayar. Metne bir soru yöneltilmiştir ve daha derin bir manada metin de yorumcusuna bir soru yöneltilmektedir. Genelde deneyimin ... diyalektik yapısı, kendisini tüm gerçek diyaloglarda var olan soru-cevap formunda gösterir. Ancak burada diyalektiği ... özne-nesne tarzında anlamaya özen göstermek gerekir” (Palmer, 2003: 259-260). Gadamer'e göre konuşma anlama ediminin tam olarak taşıyıcısıdır. Zira her nerede anlama varsa orada konuşma vardır ve konuşma eylemi karşılıklı bir anlamanın olduğunu bize göstermektedir (Gadamer, 1986: 346). Çünkü konuşma kendiliğinden diyalektik ilişkidir ve bu aynı zamanda bir sorgulama eylemidir. Çünkü tüm deneyimler bir sorgulama anlamına gelir ve sorulama ise açığa çıkarmayı hedefler. Sorgulamada merkezi önemdeki şey sorudur. Sorunun ortaya konulması belirli ölçüde sorgulanan şeyin aydınlığa çıkarılmış olduğunu zaten gösterir. Doğru soruyu bulmanın tek yolu bu nedenle Gadamer'e göre konunun içerisine nüfus etmektir. Tam da bu nedenle hermeneutik diyalogda hem yorumcu hem de metnin içinde olduğu genel konu, gelenek ve mirastır (Palmer, 2003: 361-362). Çünkü “dil, insanın dünyada sahip olduğu şeylerden sadece biri değil, insanın bir dünyasının olması da ona bağlıdır. Dünya başka hiçbir varlığın sahip olmadığı bir dünya deneyimiyle insan için dünyadır” (Gadamer, 1986: 401).

Gadamer, yaptığı bu tutarlı yeni hermeneutik anlayış ilk olarak klasik doğru anlama anlayışlarına yöneltilmiş ciddi bir eleştiridir. Gadamer, bu yeni hermeneutik yaklaşımda bütün bir modern bilimin tehdit edici unsur olarak tanımladığı önyargıyı, anlamlandırmanın oldukça temel bir parçası olarak yerleştirmiştir. Bu modern bilim algısını ve yönteme dayalı hakikat anlayışının neredeyse tam karşısına konumlanan bir özne fikrini ortaya koyar. Modern bilim paradigmasında yeri hiç olmayan önyargı ve gelenek gibi kavramlar Gadamer'e göre sadece metin yorumu veya anlama da değil bizzat bilimin kendi içinde bulunan yargılardır. Kişinin içinde bulunduğu dil, kültür başlangıcından itibaren bir yönüyle ona bazı değer yargıları ve hatta bazı önyargılar yüklemektedir. Dolayısıyla, “modern bilimdeki metafizik fikir olan bilen öznenin bilgisinin nesnesine uygunluğu doğruluktan uzaktır” (Gadamer, 1986: 417).

Özne ile nesne arasındaki bilgi bağı sadece geleneksel mirasa dayalı olarak kurmak olanaklıdır. Bu ise kartezyen algının ve modern bilimsel kavrayışın düşündüğü gibi aklın süzgecinden geçirilecek bir bilgi kesinlikle değildir. Çünkü aklın kurucu unsuru olan öğeler de gelenekle, yani dille oluşan ve ortaya çıkan unsurlardır.

Gadamer'in hem kendisinden önceki hermeneutik geleneğe hem de modern bilimsel algıya yönelttiği eleştiri öznenin savunulduğu gibi nesne karşısında transandantal bir pozisyonda olmadığıdır. Onun nesne alanına karşı transandantal bir pozisyonda olmamasının sebebi kendisinin de belirlenimler altında olan bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Gadamer tarih içinde olma halinin beraberinde getirdiği belirlenimi ve sınırlılığı şu şekilde ifade eder: “tarih bize ait değildir, aksine biz tarihe aitiz. Kendimizi, kendi kendimizi-inceleme süreciyle anlamadan çok daha önce, kendimizi apaçık bir tarzda, içinde yaşadığımız aile, toplum ve devletle anlarız” (akt. Wachterhauser, 2002: 134). Buna göre, özetle insan öznesi tarihseldir ve onun yaşam deneyiminin kendisine göstereceği en büyük sonuç da sınırlılığı ve sonluluğudur. Bu sonlu ve sınırlı yapısı ontolojik olduğu kadar epistemolojik de bir sınır içinde var olduğunu gösterir. Tam da bu eksende Gadamer'in kullandığı ifadeler oldukça anlamlıdır. Gadamer başyapıtı sayılan *Hakikat ve Yöntem* de nesnel bir bilginin veya mutlak bir öznenin olanağını asla söz konusu etmez. O, daha çok bilgiyi ifade etmek üzere anlamayı; anlamayı gerçekleştirme şekli olarak da ufukların kaynaşmasından söz eder. Anlama bizzat bir varoluş şekli olarak ancak böylesi bir karşılıklı katılmayla mümkün olabilir. “Anlam, kendi anlamlar ufukumuzu unutma ve kendimizi yabancı metinlerin ve toplumların ufuklarının içine yerleştirme sorunu değildir; kendi ufukumuzu onların ufuklarıyla karıştırıp birleştirme ya da kaynaştırma demektir” (Outwaite, 1997: 37).

Bu nedenle Gadamer'in ontolojik hermeneutiği, tıpkı Heidegger gibi, zamanı ve tarihselliği, özne ve nesnenin ortak varlık tarzı olarak kabul eden bir anlayıştır (Tatar, 1997: 44). Bu yüzden Gadamer sıklıkla hakikatin yöntemle elde edilecek bir şey olmadığını ifade eder ve hakikatin kendi otantik varlığının bulunduğunu iddia eder. Hakikatin açığa çıkması elbette bir yönüyle dil varlığı olan bilinçli özneyi gerektirmektedir, ancak hakikat doğrudan kendisini özneye açımlayan bir şey değil,

özneyi kendisini ifşa etmek için kullanan bir şeydir. Dolayısıyla özne hakikati anlamak için onun varlığını kavramak için onun parçası olmak, ona katılmak zorundadır. Misgeld'in iddia ettiği gibi Gadamer, hakikati, adeta dil dışı ve ifade dışı birşeymiş gibi görmektedir (Misgeld, 2002: 87).

Wachterhauser, Gadamer felsefesinde ben kendi başına bir varlık olmadığından ve çoğunlukla tarihin belirlenimi altında olduğundan hareketle bir ben ontolojisinin hakim olduğunu iddia eder. Bu noktada Gadamer'in yazılarında sıklıkla *Geisteswissenschaften*'ın bize ben bilgisi sunduklarına dikkat çeken Wachterhauser'e göre Gadamer için ben'in doğası ile hakikatin doğası birbirinden koparılamaz konulardır. Çünkü ben'le ilgili bir metadil olduğunu söylemek olanaksızdır. Ben'in tarihsel bağı ona dair bir mütakabiliyet ilişkisinin de olmadığını söylemek anlamına gelir. "Ben'e ilişkin bir metadil, yani, ben'in zaman içindeki bütün türleri için geçerli/doğru bir yorumu olamaz" (Wachterhauser, 2002: 130-133).

Gadamer, öznenin bilgiyi herhangi bir araç ve işlev olarak kullanmaktan ziyade yaşama katkı sağlayan bir edinim olarak görmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Özne elbette merkezi değildir, hatta merkez olarak kendisini anlaması da olanaksızdır. Özneye atfedilen rasyonel aktör konumu sadece bir yanılsama gibi görünmektedir. İnsanın kendine ilişkin bilgisi bile bir başkası dolayımından, yani sen dolayımından gelmektedir ve bilimsel-rasyonel olduğu varsayılan bütün bilgiler buna benzer bir şekilde başka dolayımınlarla oluşur ve geleneğin, tarihin ve dilin belirlenimini altında şekillenir. Bu nedenle, " 'Ben-düşünüyorum'un her kavranışı, ... kendisini ben-kimliğinin yapısıyla örülmüş bulunan bir tarihin aracılık ettiği 'biz-düşünüyoruz'u varsayıyorlardı" (Wachterhauser, 2002: 142).

Bu bağlamda bir tekil ve otonom öznenin söz etmekten öte Gadamer, geleneğin, dilin ve tarihin şekillendirdiği bir toplumsal ben'den söz etmenin olanaklı olduğunu ifade eder. Heideggerci ontik katılım kavrayışından ciddi ölçüde etkilenmiş olan bu anlayış bir yönüyle öznenin varlığa hâkimiyetini sorgulamak gerektiği düşüncesine katkıda bulunurken; öte yandan toplumsal bir benliğin de (biz) insanın varoluş şekilleri açısından vazgeçilmez olduğunu göstermek çabasında

olmuştur. Bu bağlamda Gadamer açısından özne, asla sanıldığı ve umulduğu şekilde rasyonelleştirilebilir değildir ve onun böylesi şekillenmez durumu ona şekillendirme çabasının da oldukça uzağındadır.

5. BÖLÜM: POSTMODERNİST VE POSTYAPISALCI FELSEFELERDE ÖZNE

5. 1. Nietzsche, Marx ve Freud: Postmodern ve Postyapısalcı Düşüncenin Öncüleri ve Modern Özneyi Çözme Girişimleri

Heidegger, *Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Yükümlülüğü* başlıklı yazısında “Felsefe metafiziktir. Metafizik varlıkları bir bütün olarak –dünya, insan, tanrı– düşünür” diyerek klasik felsefe kavrayışının açık bir betimlemesini yaptıktan sonra, “Bütün felsefe tarihi boyunca, Platon’un düşüncesi değişen şekillerde kesinlikle korunmuştur. Metafizik Platonculuktur. Nietzsche, felsefesini Platonculuğu tersine çevirmek olarak tanımlar” diyerek felsefenin sonunun yeni bir şeyin başlangıç olarak ne anlama geldiğini sorgulamaktadır (Heidegger, 1977e: 174-175). Eğer postmodernizmin ve postyapısalcılığın felsefe tarihine eklenerek felsefe geleneğini temellükünden söz edilecekse Heidegger’in bu ifadeleri uygun bir hareket noktası olarak görülebilir.¹⁰¹ Zira akademik felsefe geleneğinin yoğun şüphesine karşın hem postmodernizm hem de postyapısalcılık bir felsefe bâkiyesinden beslenmekte ve bunun imkanlarıyla tam da Heidegger’in ifade ettiği üzere “elde kalanı toplamak” tadırlar. Bu elbette özne sorgulaması söz konusu olduğunda da aynı şekilde geçerlidir. Postmodernizm ve postyapısalcı anlayışlar kendilerinden önceki tüm felsefe geleneğinin (metafiziğin) bir eleştirisini yaparken bu eleştirilerinin en önemli ayaklarından birisini özne eleştirisi oluşturmaktadır. Postmodernlerin ve postyapısalcıların ortaya koyduğu felsefe tarzını eğer Nietzscheci terminolojiden beslenerek “karşı felsefe” olarak tanımlarsak, ortaya koydukları özne eleştirisini de Lacan’ın ifadesiyle “öznenin tersyüz edilmesi” şeklinde adlandırmak mümkün görünmektedir.

Postmodernizm, kaynakları büyük ölçüde Nietzsche felsefesinde bulunan bir hareket olup modern kavramsallaştırma biçimlerinin, modern felsefi sistemlerinin ve buna dayalı dünya kavrayışlarının bir eleştirisi olarak kabul edilmektedir. Kuşkusuz

¹⁰¹ “Gerçekten post-modernliğin dağınık ve çoğu kez tutarsız kuramları ancak Nietzsche’nin ebedî dönüş ve Heidegger’in metafiziğin üstesinden gelme sorunsalı ile alakalı olarak görüldüklerinde sağlam ve felsefi bir güvenilirlik kazanırlar” (Vattimo, 1999: 57).

bu eleştirinin gerekçesi modernliğin ve modern söylemin ürettiği rahatsızlıklar ve çıkmazlar olmuştur. Modernlik kendisini daha çok Aydınlanma paradigmasının mirası üzerinde inşa etmiş bir anlayış olarak büyük anlatılar kümesi şeklinde dönüştürücü bir proje şeklinde ortaya koymuştur. Elbette bu projenin içerisinde önemli bir öge olarak özne, merkezi bir yere yerleştirilmiştir.

Postmodern ve postyapısalcı düşünce hareketlerinin daha bütünlüklü şekilleri yüzyılın ikinci yarısında karşımıza çıkmıştır. Öncesinde bu iki düşünce şeklinin karakteristik özelliklerini yansıtan ve bu anlayışları önemli ölçüde önceleyen filozoflar Nietzsche, Marx ve Freud olmuştur. Her üç filozof bir eleştiri hattı üzerinden takip edilebilecek ve birbirlerinin tamamladıkları iddia edilebilecek şekilde modernite söyleminin teorik temellerini sarsmışlardır.

Nietzsche felsefesi temelde iki hedefe yöneltmiş bir düşünsel saldırıdır. Bunların birincisi Sokrates ve Platon'dan başlayan metafizik felsefe geleneğidir. İkincisi ise, daha çok Hristiyanlık üzerine yoğunlaşan, dinsel ve ahlaki değerler alanıdır. Nietzsche, *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe*'de antik Yunan felsefesinin birlikli bir kültürün sonucu olarak ortaya çıktığını ve Sokrates'e kadar "ruhsal cumhuriyet" niteliğinde olduğunu ifade ederek Platon'u bu düşünce geleneğinde bir kopuş olarak gösterir. Yunanlılar, "hayata saygı sayesinde, ideal bir yaşama ihtiyacıyla kendilerinin doyumsuz bilme güdüsünü dizginlemişlerdir, çünkü öğrendikleri şeyi aynı zamanda yaşamak istemişlerdir", çünkü onlar kültürün hedefleriyle felsefe yapmışlardır. Onlar için felsefe itibari bir şey olmamıştır ve sadece yaşama hizmet eden bir fonksiyona sahiptir (Nietzsche, 2006: 48-49). Ona göre, "Platon'un kendisi ilk muazzam karışık karakterdir" ve ondan "bütün sonraki filozoflar bu tip karışık karakterlerdir" (Nietzsche, 2006: 51). Bu nedenle sadece Yunan dünyasında felsefe gerçek karakterine sahip olmuş ve ondan sonra sağlığa zararlı hale gelmiştir. Bu yüzden felsefe karşıtı olanlara kulak vermek gerekir. "Halkın hekimleri felsefeyi yabana atarlar" çünkü felsefenin sağlıklı halklara sunacağı çok fazla bir şey yoktur. "Mesela Romalılar en iyi devirlerini felsefesiz yaşamışlardır" (Nietzsche, 2006: 46).

Nietzsche'ye göre “gelmiş geçmiş hataların en kötüsü, en uzun süreli yıpratıcı olanı, en tehlikelisi dogmacı hatadır, yani Platon’un saf ruhu kendi başına iyiyi bulmuştu.” Platon, ruhtan ve iyiden söz ederken hakikati başaşağı çevirmişti ve onu başüstünde tutarken yaşamın koşulu olan gerçek görünüşünün kendisini reddediyordu. Hristiyanlık ise “halkın Platonculuğudur” (Nietzsche, 1997: 8). Platonculukla Hristiyanlık birlikte ilerlemiş olan ve yüce değerleri sürekli aşağılayan bir bütünlük göstermişlerdir. “Platon’dan bu yana bütün ilahiyatçılar ve felsefeciler aynı yolun üzerindedirler, -yani ahlak konularında şimdiye dek içgüdü ya da Hristiyanların “iman” dedikleri ya da benim “sürü” dediğim kazandı” (Nietzsche, 1997: 90). Sürü, zaman içerisinde kendi ahlakını yaygınlaştırarak en hakiki ahlak biçimi olarak kendisini sunmuş olmakla birlikte Nietzsche'ye göre bunun da bir sonu gelecektir. Hristiyanlığın ürettiği şey gücü aşağılamak ve güçsüzlüğün savunusunu yapmak olmuştur. “Rahipler *en şeytan düşmanlardır*- Niçin öyledirler? Çünkü, çok güçsüzdürler. Bu güçsüzlükleri içlerinde, dehşetli, korkutucu bir nefretin büyümesine yol açar, en tinsel ve en zehirli bir nefretin” (Nietzsche, 1998: 37). Oysa buna karşın yaşam, gücü ve hayatta kalmayı gerektirir. Onun kendi ifadesiyle, “Yaşamın kendisi güç istemi”dir (Nietzsche, 1997: 20). Hristiyanlık kendi zayıflığını temellendirmek üzere köle ahlakının savunusunu yapmıştır. Nietzsche'ye göre en temelde iki tip ahlak vardır “*Efendi ahlakı ve köle ahlakı*” (Nietzsche, 1997: 169), “köle ahlakı aslında yarar ahlakı”, acıma ahlakıdır ve beraberinde hayattan çekilme anlamına gelen bir çileciğiliği öğütler (Nietzsche, 1997: 171).

Nietzsche'ye göre bu çilecilik kendi içerisinde bir denetleme ve düzenleme mantığı içerir. Bu mantığın hedefi, kendini ayakta tutmaktır. “Çileci ideal, yaşamın korunması için bir düzendir” (Nietzsche, 1998: 115). Bu nedenle de yaşamdan uzaklaştıran “yoksulluk, alçak gönüllülük, ruh temizliği” öğütlerini vermektedir (Nietzsche, 1998: 104). Bu çileci ahlakı oluşturan, ayakta tutan şeylerden bir tanesi de felsefedir. “Tarihin ciddi bir incelemesi, felsefe ile çileci ideal arasındaki bağın daha yakın daha güçlü olduğunu da gerçekten ortaya koyuyor” (Nietzsche, 1998: 107).

Nietzsche'ye göre batı metafiziği ve ahlakı (teolojisi), oluşturulan bu çarpıtmayla ayakta durmaktadır. Şimdiye değin ortaya konulan ahlakın gerçekçi bir temeli asla olmamıştır. Bu nedenle Nietzsche radikal bir ahlak eleştirisi ortaya koyar. Ona göre, “ahlak değerlerinin bir *eleştirisine* zorunluyuz; *değerlerin kendilerinin değeri öncelikle sorgulanmalı*” (Nietzsche, 1998: 26). Böylesi bir eleştirinin bize göstereceği asıl sonuç ona göre şu olacaktır: “Ahlaksal olay yoktur, yalnızca olayların ahlaksal yorumları vardır” (Nietzsche, 1997: 72). Ahlak bir yapıttır ve zayıflığın bir ürünüdür. Hristiyanlık bu nedenle sürekli Batı insanın gerçek insanlık mirasından da uzak tutmuştur. Batı dinselliğini öğütlediği şey yaşama karşı olandır. Dolayısıyla, “insanın “günahkarlığı” bir olgu değildir, bir olgunun yorumudur, yani fizyolojik bir bozukluktur” (Nietzsche, 1998: 122). Bu fizyolojik gerçeklik Hristiyanlığın sürekli üstünü örttüğü ve gerçekliğini yoksaydığı bir hakikattir.

Nietzsche'ye göre Batı metafiziğinin ve ahlakı bütün bu yaklaşım biçimiyle insanı sürü varlığı haline getirmiştir. Bu durum özellikle “modern düşünce”de çok daha belirgin bir şekil kazanmıştır. “*Bugünün Avrupasının ahlakı sürü ahlakıdır*” (Nietzsche, 1997: 100). Bu durum “insanın toptan soysuzlaşması”nı beraberinde getirmiştir (Nietzsche, 1997: 103). Bu soysuzlaşma siyasal yapılarda kendisini iyice yerleştirmiş ve yeni bir put olarak devletleri ortaya çıkarmıştır. Soysuzlaşma sürekliliğini böylelikle sağlamaktadır. Devlet kendisini yeryüzünün en büyüğü olarak gösterir ve Tanrının yaratan parmağı olduğunu iddia eder (Nietzsche, 2002: 68). Bu nedenle de Nietzsche'ye göre, “bütün soğuk canavarların en soğuşuna devlet denir. Soğuk soğuk yalan söyler o; ve ağzından şu yalan sürüne sürüne çıkar: “Ben, devlet –ulusum ben.”” (Nietzsche, 2002: 67).

Modern zaman kendisini bir ilerleme periyodu olarak sunsa da bunun bir gerçekliği söz konusu değildir. “İnsanlık, bugün inanıldığı gibi, daha iyiye ya da daha güçlüye ya da daha yükseğe doğru bir gelişme gösterememektedir. “İlerleme”, modern bir düşüncedir yalnızca, yani, yanlış bir düşünce”” (Nietzsche, 1995: 15). Gerçek ilerleme ise güç istenci ile gerçekleşmesi olanaklı olan bir şeydir. Zira insan, maymun ile üstinsan arasına gerilmiş bir iptir ve insanın bütün üstünlüğü bu aradalık durumundan gelir (Nietzsche, 2002: 40). Gerçek ilerleme, yığınlar olarak insan

türünün bir tek türün yani üstinsanın büyümesine feda edilerek gerçekleşebilecek olan bir ilerlemedir (Nietzsche, 1998: 76). Nietzsche'ye göre bizi bu hedefe ulaştıracak olan şey ise hınç ve güç istencidir. “Yaratıcı olması gereken, yıkar hep” (Nietzsche, 2002: 79). Hınç duygusu yaratıcı ve değerler doğuran bir şeydir (Nietzsche, 1998: 40). Bu nedenle, Zerdüşt, insanlara dünyaya bağlı kalınmasını öğütler: “Yalvarırım size, kardeşlerim, yeryüzüne bağlı kalın, ve inanmayın size dünyaötesi umutlardan söz açanlara” (Nietzsche, 2002: 29). Yeryüzünün insana öğrettiği şey bir güç mücadelesidir ve iyinin güç istencine hizmet eden şey olduğudur. “İyi nedir? İnsanda güç duygusunu, güç istemini, gücün kendisini yükselten her şey. Kötü nedir? Zayıflıktan doğan her şey” (Nietzsche, 1995: 14).

Nietzsche'ye göre Batının saplandığı metafizik bataklık bir tinsellik batağıdır ve sadece yalanlarla oluşturulmuş bir yanılsamanın ürünüdür. Tinsel öğretiler birer yalandır ve “saf tin, safi yalandır” (Nietzsche, 1995: 19). İnanç gerçekliği bilmek istememekten başka bir şey değildir (Nietzsche, 1995: 79). Bu gerçekliğe dair körlük Batının kendi içine düştüğü nihilizmi görememesini de beraberinde getirmiştir. Nietzsche'ye göre insanlık bir hakikat olan “Tanrı öldü” ile artık yüzleşmek zorundadır. Tanrı ölmüştür ve onun ölümü büyük bir metafizik yıkımı beraberinde getirmiştir. Bu yıkım *decadence* halidir. Artık Avrupanın temelini oluşturan metafizik ve ahlaki temeller kaybolmuştur. Tanrının ölümünü Nietzsche, *Şen Bilim*'de Delinin ağzından şu ifadelerle dile getirir.

“Hala duymadınız mı, delinin ışıldayan sabahın aydınlığında elindeki küçük fenerle pazarda koşarak sürekli “Tanrıyı arıyorum! Tanrıyı arıyorum!” diye bağırdığını? ... Deli onların arasında sıçrayıp delercesine bakışlarıyla onlara bakarak “Nerede Tanrı?” diye bağırdı; “Size söyleyeyim! Onu öldürdük – sizlerle ben! Hepimiz onun katilleriyiz. Ama nasıl yaptık bunu?”” (Nietzsche, 2007: 120-121).

Heidegger'e göre bu ifadeler Batının üstüne çöken nihilizmin ve varlığın unutuluşunun dile getirilişidir ve metafiziğin yıkımını ifade etmektedir (Heidegger, 1977f: 54-55).

Varlığın unutulmasının ve metafiziğe saplanmanın temel sebeplerinden bir tanesi rasyonalitenin ve bilginin sanatsal olana üstün tutulmasıdır. Bütün yaratım etkinliklerinde iki yaklaşım söz konusudur. Bunların birincisi Apollocaya diğeri ise Dionysosca olandır. Apollo, biçimlendirici olan ve “bilgelikler öğreten bilici bir tanrıdır” (Nietzsche, 1999: 15). Apollo, kendine bağlı kalan ölçüyü, bu ölçüyü korumak üzere de kendini bilmeyi ister. Güzelliğin yanında sürekli olarak “kendini bil”in önemini vurgular. Ölçüyü aşma ve aşırılığa kapılmamak Apollocaya sanatın asli ilkeleridir (Nietzsche, 1999: 28). Apollocaya bilgi gerçek bilgiden uzaktır ve davranışı öldüren bir bilgi türüdür. Oysa gerçek bilgi Dionysos insanında vardır. Dionysosca büyüye kapılmışçasında bir içsel coşkuyla içsel Bir’i kavrayacaktır (Nietzsche, 1999: 45-49). Gerçek acı ve trajedinin yaşanmışlığının sonucunda ortaya çıkan bir bilgi olarak trajedi bilgi hayatın kendisini anlamamızı olanaklı kılacak bir bilgi biçimidir. Fakat bu bilgi ve bu sanat yapıtı “Sokrates’le yere serilmiştir” (Nietzsche, 1999: 71). Sokrates’in estetik ilkesi, “Güzel olmak için usa uygun olmak gerekir”dir, bu fikir onun temel ahlak görüşü olan “yalnız, bilen kimse erdemlidir” ile paralel bir düşüncedir (Nietzsche, 1999: 73) ve yaratıcı atılganlık yerine ölçüyü yerleştiren bir yaklaşımla Dionysosculuğa karşı savaş açmıştır (Nietzsche, 1999: 76). Sokrates’in yaklaşımı bilimselci tavrı başlatmış ve sanata karşı saygısızca bir anlayışı beraberinde getirmiştir. Böylelikle nedenselliğe dair sarsılmaz bir inanç gelişmiştir ve “düşünce yalnız varlığı tanımak değil, onu düzene sokabilecek bir durumdadır. Bu yüceltilmiş gerçekdışı yanılğı (çılgınlık), bilimin içgüdüleri olarak, onunla birlikte, verilmiştir. ... gerçek olan mekanikçilik içinde, gözden kaçmıştır” (Nietzsche, 1999: 87-88). Bu, Sokrates’in teorik iyimserliğinin bir ürünüydü, halbuki “nedenlerin elverişli olmadığı yerde söylenceden yararlanma gereği vardır” (Nietzsche, 1999: 88-89). Oysa, Sokrates’le ortaya çıkan “doğanın özünü kavrama ve bilgiyi evrenselleştirme” ideali trajediye özgü uyumsuzluğu ve müziğin ruhunu giderek baltalamıştır (Nietzsche, 1999: 100-103).

Nietzsche’nin akıl ve rasyonalizm eleştirilerinin önemli bir kesimi bu ekseninde bu anlayışların insanın gerçekliğinden kopmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Felsefe ve bilimsel algı sanatsal dürtüyü yok edencesine salt bir

mekanik nedensellik algısına saplanmıştır. Batı felsefesinin tarihi bu nedenle yaşamdan koparken bedeni aşağılamış, çöşknlük ve güç yerine zayıflığı öğütlemiştir. Bu durum beraberinde Batının çıkmazını getirmiştir. Nietzsche bu nedenle, *Güç İstenci*'ne şu cümlelerle başlamaktadır: “Nihilizm eşikte durmaktadır”. Nietzsche'ye göre bu sadece bir psikolojik dejenerasyon veya çürüme değil çok daha kötüsüdür. Oldukça acınası bir durumdaki bu çağa kaynaklık eden nihilizm İsevi-ahlaki bir kökenden türemiştir (Nietzsche, 1968: 7). Nietzsche, nihilizmi bütün yüce değerlerin değersizleşmesi ve *decadence*in kaynağı olarak tanımlar (Nietzsche, 1968: 9). Nietzsche'nin *decadence* tanımı oldukça değişken olmakla birlikte “ilerleme” fikrini genel türden bir *decadence* olarak adlandırması dikkat çekicidir (Nietzsche, 1968: 17). Aydınlanma ona göre duygusallığı takip etmiş olan bir periyottur. XXVII. ve XXVIII. yüzyıllar insanın keşifler, düzen gibi kavramlarla kendi doğasını unutarak, kendisini oldukça yüzeysel ve bayağı bir ütopyaya uyumlu hale getirdiği dönemler olmuştur (Nietzsche, 1968: 60-61). Bu düşünüş biçiminin bir sonucu olarak ortaya çıkan pozitivizm ise sadece olguları görmektedir. “Hayır, olgular kesinlikle oldukları şeyler değil sadece yorumlardır. Hiçbir olguyu “kendinde” temellendiremeyiz. ... “Herşey öznelidir.”” Dolayısıyla bilgi de yorumdan başka bir şey değildir (Nietzsche, 1968: 267).

Nietzsche felsefesi sistematik bir yapıya¹⁰² sahip olmamakla beraber eserlerinde net bir şekilde görülebilen bir karşı çıkış vardır. Batı medeniyetinin, felsefesinin ve biliminin bütüncül bir eleştirisine dönüşen bu karşı çıkış, belirgin bir şekilde anti-modernidir. Ve onun anti-modern tavrı, özellikle modernitenin akıl, hakikat, düzen, ilerleme, bilgi ve özne gibi temel kavramlarını doğrudan hedef almaktadır. Stauth ve Turner'ın ifadeleriyle:

¹⁰² Bilindiği üzere Nietzsche bir sistem filozofu değildir. Ancak bunun gerekçesi Nietzsche'nin sistem felsefelerine karşıtlığıdır. Nietzsche'nin hedefi bir yorumlama girişimidir ve o, bunu sanatsal bir formda ortaya koymanın felsefeden çok daha üstün bir etkinlik olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Kısmen Heidegger'den itibaren oluşan “sistematik” Nietzsche okumaları onun temel tezlerinde bazı vurguların bulunduğunu ve bunların anlamlı bir bütünlük içinde okunabileceğini bize göstermektedir. Bu ‘derlenip toparlanmış Nietzsche’ okumalarının oldukça dikkat çekenlerine örnek olarak Heidegger'in yanı sıra, Deleuze'un *Nietzsche ve Felsefe*'sini, Alexander Nehamas'ın *Edebiyat Olarak Hayat*'ını, Pierre Klossowski'nin *Nietzsche ve Bengidönüş*'ünü, Allan Megill'in *Aşırılığın Peygamberleri*'ni, John Richardson'un *Nietzsche'nin Sistemi*'ni sayabiliriz (Bkz. Heidegger, 1991a-b; Deleuze, 2002/2010; Nehamas, 1999; Klossowski: 1997; Megill: 1998; Richardson: 1996).

Nietzsche'nin felsefesi modern krizin bir katalogunu sunar ve aydınlanmanın rasyonel projesinde açıkça görüldüğü gibi, modern bilinci tedirgin eden kilit sorunlar konusunda bir çerçeve önerir. Bu boyutlar öncelikle Tanrının ölümü sorunu içerisine, yani değerlerin buharlaşması ve modern ahlakın krizi çerçevesine yerleştirilir ama aynı zamanda benliğin birliği hakkında sorular ortaya atılır" (Stauth & Turner: 1997: 298).

Bu bağlamda Nietzsche'nin metafiziğe, ahlaka ve aynı zamanda bütün bir Batı algısına getirdiği bu bütünlüklü itiraz ve saldırı tam olarak modern olanın çıkmazını ifade ederken bir taraftan da özneye yöneltmiş bir karşı çıkıştır. Özne Nietzsche'ye göre en son aşamada bir kurmacadır ve "insanın sonu" bu öznenin sonu anlamına gelmektedir. Bu düşünce postmodernlerin ve postyapısalcıların temel iddialarından biri olan "öznenin ölümü" düşüncesine öncülük yapmıştır (Rosenau, 2004: 76).

Bu itirazın ve çıkmazın ekonomik ve toplumsal kısmını ise Karl Marx ortaya koymuştur. Marx kelimenin tam anlamıyla bir modernisttir ancak o, modernitenin kendi içinde bütünlüklü ve varsayılagelindiği şekliyle mükemmel olmayan tarafını açık bir şekilde eleştirir. Marx'ın modernizme yönelttiği itiraz, Nietzscheci bir yıkımı ve dağıtmayı değil, modern ekonomik yapılanmada ve onun politik araçları olan devlet sistemlerinde bir devrimi hedefler. Onun modern ekonomiye ve onun uzantısı olan kurumsal yapılara dair yaptığı çözümleme moderniteye ve onun geleceğine ilişkin varolan güveni en çok sarsan ve tehdit eden bir ideolojiye dönüştürerek postmodern düşünceyi de önemli ölçüde öncelemiştir.

Marx'ın diyalektik materyalizmi, bilindiği gibi, büyük ölçüde (Marx'ın kendi ifadesiyle) Hegel'in "başşağı" duran diyalektik anlayışının yeniden ayakları üzerine oturtulmasına dayanmaktadır. Ona göre Hegel, geleneksel mistik Alman diyalektiğini takip ederek hakikatin gerçekliğini tam olarak ortaya çıkaramamıştır. O halde diyalektiğin tekrar ayakları üzerine oturtulması mistik kabuğun içindeki gerçek özü bize sunacaktır (Marx, 1993: 28). Bu gerçek öz ise maddedir ve

dolayısıyla varlığın ve tarihin bütünlüğünü oluşturan şekillendiren temel unsur maddi olandır. Marx, bu doğrultuda diyalektik materyalizmin bir boyutu olarak daha çok ekonomik ilişkilerin tarihi yönlendiren en temel ilişkiler olduğunu ifade ederek bu ekseninde bir modernizm ve onun en önemli ürünü olan kapitalizmin analizine girişirken büyük ölçekli bir toplumsal analiz sunmaktadır.

Marx'a göre, kapitalizm sadece bir sömürü düzenine dönüşerek dünyayı gerçek ruhundan koparmış ve her şeyi sadece çıkar ilişkisine çevirmiştir.

Burjuvazi, iktidarı ele geçirdiği her yerde feodal, patriyarkal ve şâirane ilişkileri ayaklar altına aldı. İnsanı “tabî üstlerine” bağlayan çeşitli karmaşık bağları merhametsizce kopardı ve insanla insan arasında çırılçıplak şahsî menfaatten, taş gibi hissiz “peşin para hesabı”ndan başka bir bağ bırakmadı. Dinî vecd, şövalyeliğe has ruh coşkunluğunu, küçük burjuva duygusallığını bencil hesabîliğini soğuk sularında boğdu. İnsan haysiyetini basit bir mübadele değeri haline getirdi; büyük fedakarlıklar pahasına elde edilmiş birçok özgürlüklerin yerine bir tek amansız özgürlüğü, ticaret özgürlüğünü koydu. Kısacası, dinî ve siyasî illüzyonlarla örtülü sömürünün yerine, açık, hayâsız, dolaysız, haşin sömürüyü geçirdi.

Burjuvazi, o zamanlara kadar el üstünde tutulan, saygıyla bakılan bütün meslekleri kutsal hâlelerinden sıyrıldı; hekimi, hukukçuyu, rahibi, şâiri, bilgini ücretli işçileri sırasına kattı (Marx & Engels, 1998: 47-48).

Kapitalizmin ürettiği bu ticari mantık, kutsallıkların içini boşaltıp, insani en yüce duygu ve değerleri bile sömürmeye yönelmiştir.¹⁰³

¹⁰³ Marx *Kapital*'de bunun ilginç bir örneğini Lord Ashley'den aktardığı şu alıntıyla vermektedir: “Fabrikatör Mr. E. ... bana buharlı dokuma tezgahlarında yalnız kadınları çalıştırdığını ... evli kadınları ve özellikle evde bakımıyla sorumlu aileleri bulunanları yeğlediğini söyledi; bunlar, bekar kadınlara göre daha dikkatli ve yumuşakbaşlı oluyorlar ve gerekli tüketim maddelerini sağlayabilmek için bütün çabalarını harcıyorlardı. Böylece, kadına özgü erdemler, onun aleyhine kullanılıyor ve fabrikalarında varolan en ince görev duygusu ve şefkat, onun köleleştirilmesi ve ıstırap çekmesi için birer araç haline getiriliyordu” (Marx, 1993: 387).

Bütün gelenekselleşmiş ve kalıplaşmış sosyal ilişkiler, peşlerinde vaktiyle itibar ve saygı gösteren birtakım inanışlar ve fikirler topluluğu ile birlikte çözümlenip dağılır; bunların yerine geçen yeni sosyal ilişkiler ise, daha durup oturmak imkânını bile bulamadan köhneleşir. Sağlam ve devamlı ne varsa bir duman gibi dağılıp gider, kutsal sayılan her şey kutsallığını kaybeder ... (Marx & Engels, 1998: 48-49).

Komünist Partisi Manifestosu'nun ana tezi sınıf çatışması olmakla birlikte modernizmle oluşan zemin kayması da açık bir şekilde dile getirilmiştir. Katı olan her şeyin buharlaştığı bu durumda özne kendi gerçek varlık alanını yitirmiştir. İnsanların kendi gerçekliklerine yabancılaşarak sadece bir makine uzantısına dönüştükleri üretim sürecinde birey tam olarak mekanikleşmiştir. “Manifaktürde işçiler canlı mekanizmanın birer parçasıydı. Fabrikada, onun yalnızca canlı bir eklentisi olan işçiden bağımsız cansız mekanizma vardır. “Aynı mekanik işin tekrar tekrar yapıldığı bu bitip tükenmez sefil cansıkıntısı ve alınteri, aynen Sisyphus’un işine benzer”” (Marx, 1993: 405). Bu mekanik üretim sürecinde kişi hem emeğine hem de kendi türüne yabancılaşır ve “kendi etkin işlevlerinden, kendi hayat etkinliğinden yabancılaşır. *Türün hayatını*, birey hayatının bir aracına çevirir.” Bu aynı zamanda insanın bir parçası olduğu doğadan kopması ve doğaya da yabancılaşması anlamına gelir (Marx, 2000: 79-81). Modernizmin beraberinde getirdiği en büyük sorunlardan bir tanesi olarak karşımıza çıkan yabancılaşma postmodern düşünürlerin modernizm eleştirilerinin önemli kaynaklarından bir tanesi olmuştur ve postmodern isimler bu noktada büyük ölçüde Marx’ın fikirlerinden hareket etmişlerdir.

Marx’ın ideoloji analizi ve eleştirisi ise klasik metafiziğe, töz öğretilerine ve dolayısıyla da modernizmin özne kabulüne yönelik ciddi eleştirilerden bir tanesi olarak göze çarpar. Marx, bütün toplumsal süreçlerin maddi işleyiş ilişkilerine göre şekillendiğini belirtir. Buna göre “Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşünceler” olmuştur ve toplumun egemen maddi gücü olarak sınıf aynı zamanda egemen zihinsel gücü de şekillendirmektedir (Marx, 1987: 72). O halde, kavramlar, metafizik öğretiler ve dinler tamamıyla maddi ilişkilerin sonucunda

ortaya çıkan ürünlerdir. Böyle değerlendirildiğinde özne bir yapıntı ve toplumsal ilişkiler ağının bir sonucudur. Özne, modern zamanlarda sadece kapitalizmin ve onun soyut fikirlerinin bir parçası olarak üretilmiş bir kavram olmaktan öte birşey değildir. Marx'ın tezlerinin en başat sonuçlarından bir tanesi bireysel öznenen ziyade toplumsal ilişkilerin öznesinden söz edebileceğimiz fikridir.

Marx'ın modernizme kapitalizm analizleri dolayımından getirdiği eleştiriyi bireysel düzeye çeken ve postmodern düşüncüyü bu yönüyle ciddi ölçüde besleyen isim ise kuşkusuz Sigmund Freud olmuştur. Freud psikanalizm ile, modernitenin temel tezlerinden biri olan rasyonel özne kavrayışının büyük bir yanılsama olduğunu ortaya koyar. Ona göre özne olarak tanımlanan şey ile benlik hiçbir zaman aynı şey olmamıştır. Özne olarak adlandırılan şey insanın bilinçdışından bilinç düzeyine, pek çok karmaşık duygu ve düşüncenin bir karmasıdır. Çünkü insan en son aşamada bir arzu varlığıdır ve yaşamı yöneten temel şeyler insanın içgüdüleridir. Freud içgüdüleri, cinsellik ve ölüm olmak üzere iki başlıkta toplamaktadır. İçgüdüler nasıl diğer hayvanlarda varsa ve onların sürekliliğini sağlayan birşeyse insan için de aynı şey geçerlidir. İnsanların içgüdülerini yöneten iki temel enerji söz konusudur. Bunların birincisi *libido* olup cinsellik içgüdüsünü yönlendirir; diğeri ise *destrudodur* ve ölüm içgüdüsünün sürekliliğini sağlamaktadır (Gençtan, 2002: 27-29).

Freud bu içgüdülerin insanın tarihsel süreç içerisindeki gelişimine göre ve toplumsal yapıların beraberinde getirdiği yaptırımlarla şekillenen pek çok simgesel kod ürettiğini ve bu simgesel anlatımların da kendilerini rüyalarla, şakalarla ve esprilerle ortaya koyduğunu ileri sürer. Rüyalar kişinin gerçek yaşantısında gerçekleştirmediği ve bilinç düzeyine bile çıkaramadığı arzularını gerçekleştirmenin sembolik yoludur. Bu nedenle rüyalar ve hipnotik durumlardaki konuşmalar insanın üstü örtülen, hatırlanmayan yaşantılarını ve gizli arzularını bize göstermektedir (Freud, 2006: 191-195).

Freud'a göre uygarlık ve medeniyet en nihayetinde bütün bu bastırılan arzu ve duyguların simgesel bir dışa vurumu olarak insanın gerçek benliğinden uzaklaşma

şekilleridir. Onun bu yaklaşımı modernizm ve onu ortaya çıkaran tüm gelişim sürecinin asli unsurları olarak yüceltilen bütün değer ve ilkelerin çok daha farklı bir boyutunun bulunduğunu bize göstermektedir. Freud'un *Uygarlığın ve Huzursuzluğu*'nda gelişme ve uygarlık kavramlarının psikanalitik bir okumasını yapar. Buna göre insan en başlangıçta benliğini bütün bir varlık olarak hisseder ancak anne karnından çıkma ile başlayan kopuş onun içgüdüleri arasındaki çatışmalarını ve dolayısıyla da çevresiyle de çatışmasının başladığı aşamadır. Bu temel içgüdüsel çatışma insanın bütün yaşantısında varolacak olan bir çatışmadır sadece farklı biçimlerde kendisini dışa vurmaktadır. Çünkü insan yaşantısında hiçbir şey kaybolmaz ve yaşantı öğeleri daima korunacaktır (Freud, 2013: 25-33).

Freud'a göre insanın yaşamdaki asıl amacı mutluluktur ve insan bunu haz duygularıyla gerçekleştirmeye çalışır. Kendi ifadesiyle, "yaşamın amacını belirleyen şey yalnızca haz ilkesinin programıdır." Ancak bunun her zaman gerçekleştirilmesi olanaklı değildir. Bu nedenle insanlar bu duyguyu farklı şekilde doyurmaya çalışırlar. Bu arzuya başa çıkmanın belli başlı iki yolu vardır. Bunların birincisi inzivaya çekilmek ve bu yolla arzularını köreltmektir. İkincisi ise farklı şekillerde üstünlük elde etmek üzere insan topluluğunun bir üyesi olarak kendini gerçekleştirmek ve bilimin önderliğinde doğayla mücadeleye girişme, yani doğaya saldırmaktır. Bu libidinal bir kaymadır ve arzunun yönünü değiştirmekten başka bir şey değildir (Freud, 2013: 34-39).

İnsanın toplumsallaşarak gerçekleştirdiği bu libidinal kayma sürekli kendi gerçekliğinden kaçma ve gerçek arzularını bastırma anlamına geldiği için kişi toplumsal dayatmalarla kendi gerçek altbenliği arasında ruhsal sorunlar yaşamaya başlar. Bütün nevrotik sorunlar böylelikle toplumsal dayatmaların, yani uygarlığın gelişiminin ürünü olan hastalıklardır. İnsanın arzularını gerçekleştiremeyişi onu çalışmaya ve üretimsel süreçlerle kendini ortaya koymaya iterken gerçek benliğinden ve arzusundan koparır. Kişi giderek kendi benliğini ve gücünü topluma transfer eder (Freud, 2013: 46-56). Çünkü ilk insanla birlikte insanlar arasında cinsel nesneye sahip olma savaşı başlamıştır ve kişi cinsel nesnesinden kopmamak üzere, toplumsal olmayı tercih etmiştir. Aileden başlayarak bütün toplumsal yapılara hakim olan en

temel duygu, Freud'a göre arzu nesnesini elde etmek çabası ve ona yakın olmak üzere de toplumsal olma gerekliliği olmuştur. Medeniyet geliştikçe aile ve toplum arasındaki çatlak açılır ve buna bağlı olarak da sevgi bağı aşınır. Bir anlamda erkek libidosunu giderek daha fazla dağıtır ve bununla ilişkili olarak da kendi arzusunu yok etmeye başlar (Freud, 2013: 57-63).

Freud, uygarlık ve arzunun gerçekleştirilmesi arasındaki ilişkinin ters orantılı olduğunu ve bunun da giderek gerilim ürettiğini ifade eder. Dolayısıyla bu gerilim cinsel hayatı baltalayarak kişiyi huzursuz eden bir seyirde devam eder. Bunun beraberinde getirdiği ilişki tamamıyla nefret ilişkisi ve mücadele ilişkisidir. Saldırganlığı besleyen bu gerilimden insanlar toplumsal yaşantı yoluyla kaçınmaya çalışmaktadırlar. “Uygarlık insanın mutluluk olanağının [büyük] bir bölümünü bir parça güvenlik ile takas etmiştir” (Freud, 2013: 62-73).

Saldırganlık insanın temelde ölüm içgüdüsüdür ve libidinal içgüdümüzün tam karşıtıdır. Yaşamı yöneten temel içgüdülerden biri olarak saldırganlık ve ölüm içgüdüsü uygarlığın da en büyük tehdididir. Toplu yaşamak ve medeniyet saldırganlığı içe yönlendirerek üstbenler kurmuştur. Üstben insandaki yerleşik toplumsal değerler olarak kişinin suçluluk duymasını ve vicdani muhakemeler yapmasını sağlar. Bu duygular otoritenin içselleştirilmişliğiyle doğru orantılıdır. Otoritelerin içselleştirilmesi aslında içgüdülerin yadsınması, yani arzuların hadım edilmesidir. Bu durum giderek kişinin saldırganlık içgüdüsünü kendisine yöneltmesi ve dolayısıyla da giderek daha fazla huzursuzlanması anlamına gelmektedir (Freud, 2013: 74-102).

Freud'un psikanalitik kuramı, Marx ve Nietzsche'nin oluşturdukları eleştirel yaklaşımın insan benliğine yöneltmiş bir şeklidir. Bu yolla, Freud sürekli yüceltilen insan öznesinin en temelde sanıldığı şekliyle iyi olmadığını, içinde sanılandan çok daha karmaşık pek çok duygu ve yönelimin bulunduğunu ortaya koymuş bulunmaktaydı. Dolayısıyla klasik özne tasarımlarının bütününe ilişkin önemli bir alternatif olan Freud'un psikanalitik kuramı öznenin en son aşamada sadece bir canlı olarak anlaşılması gerektiğini iddia eder. Bu anlayış postmodernlerin özne

çözümlemelerine doğrudan etkide bulunmuş ve bir yönüyle özneye karşı girişilen saldırılara kaynaklık etmiştir.

Nietzsche, Marx ve Freud'un farklı eksenlerden modern akla ve dünyaya getirdikleri eleştiriler yüzyıl boyunca pek çok düşünürün kendi çağı üzerine yaptığı akıl yürütmelerini doğrudan etkilemiştir. Frankfurt Okulu bu anlamda dikkat çekici bir oluşum olarak karşımıza çıkmaktadır. Frankfurt Okulu'nun Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse gibi önde gelen düşünürler Marksizmi ve materyalizmi eleştirel bir şekilde yeniden inşa etmeye çalışırken bir taraftan da çağın ana sorunlarına da eleştirel bir bakışla yaklaşmışlardır. Frankfurt okulu düşünürlerine göre Aydınlanma düşüncesi kendi içinde bir tür mite dönüşmüştür ve gerçeklikten tamamıyla uzaklaşmıştır. Aydınlanmanın insanların sahip oldukları korkuları aşmak amacıyla dünyayı gizlerinden arındırma girişimi Bacon'un deneysel felsefesiyle başlamış ve giderek bilgiyi, akli yücelten bir biçim kazanmıştır. Bilginin dünyayı değiştirmesine paralel olarak gelişen teknik, zamanla bilginin özü şeklinde kabul edilmeye başlanmış, bu da zamanla bir sömürü şekline dönüşmüştür. Dolayısıyla bu algının beslediği yaklaşım herşeyin ölçüsü olarak yararlılığı görmeye başlamıştır ve bu zaman içerisinde totaliter bir akıl egemenliğine dönmüştür. Aydınlanma mitlerle giriştiği mücadelede sürekli yeni mitler üretmiş ve böylece insanlık üzerinde mutlak egemenlik yapıları oluşturmuştur. Aydınlanma bütün bu dönüşümü ve yapılandırmayı sadece insan öznesi üzerinden inşa etmeye çalışmıştır. "Aydınlanmaya göre mitsel pek çok figürü ortak bir paydada toplamak mümkündür, bunların hepsi özneye indirgenmektedir. Sphinx'in sorusuna Oidipus'un verdiği "insan" yanıtı"¹⁰⁴ (Horkheimer & Adorno, 1995: 23). Bu durum özne ile nesne

¹⁰⁴Thebia kapısına geldiğinde şehrin Sphinx tarafından ele geçirildiğini görür. Sphinx, şehre girmek isteyenlere bir bilmece yöneltmektedir ve soruyu cevaplamayanları yemektir. Oidipus, bilmece çözüme üstün bir yeteneğe sahiptir ve Sphinx'in sorularını cevaplar: Sphinx'in şehir halkı tarafından cevaplanamayan bilmecelerinin ilki şudur: Önceleri dört ayaklı, daha sonrasında iki ve onun sonrasında ise üç ayaklı olan canlı nedir? Oidipus bu sorunun cevabının "İnsan" olduğunu söyler. Oidipus, "iki kız kardeş var biri diğerini doğuruyor öteki de berikini doğuruyor, kimdir bunlar?" şeklindeki bilmecenin cevabını da "Gece ve gündüz" şeklinde verir. Bu iki zor bilmecenin cevaplanmış olmasının etkisiyle Sphinx, kahrından kendisini bulunduğu kayalığın tepesinden atar. Bunun üzerine Thebia halkı Oidipus'a minnetlerinin karşılığı olarak şehrin anahtarını verirler ve onu öldürülen kralın varisi kabul ederek onun eşiyle evlendirirler (Grimal, 1997: 565; bkz. Sofokles, 2009). Bu trajedide "insan" cevabı trajedinin temel kavramlarından birisidir. Çünkü bu cevapla birlikte Oidipus, şehrin kralı olur ve pekçok belanın başlangıcını böylelikle başlar. Her ne kadar Oidipus doğarken kaderi çizilmiş, Teirisias'ın ifadesiyle doğduğu gün ölmüş olsa da trajedinin düğümlenme noktası "insan"dır.

arasında, egemenlik ekseninde bir soyutlama kökeninde önemli bir mesafenin oluşturulmasını beraberinde getirmiş ve giderek doğaya tahakküm kuran bir mantığın gelişmesine neden oluştur (Horkheimer & Adorno, 1995: 30). Bu anlayış Horkheimer'a göre, insana insan olma niteliğini kazandıran metafiziğin epistemolojiden arındırılmasına neden olmuş ve “insanın tıkıştırıldığı küçük çekmece, onun kaderini belirlemektedir.” Akıl bu algı içinde gerçek sağduyu içeriğini yitirmiş, ideolojik bir manipülasyona tabi tutularak hadım edilmiş ve iktidardan düşürülmüştür (Horkheimer, 1990: 67-70). Herşeyin şeyleştirildiği bu anlayışla birlikte akıl sadece araçsallaştırılmıştır. “Aklın bir araca indirgenmesi, sonunda onun araç olma niteliğini bile etkiler” ve bu bir zaman dilimi içinde kendi kendini yok eden bir yapı kazanarak totalitarizmleri doğuracaktır (Horkheimer: 1990: 91-95).

Horkheimer ve Adorno, Aydınlanma ve teknokratik akıl olarak pozitivizmin oluşturduğu toplumsal yapının da giderek akıl ve felsefeden uzaklaşan mekanik bir biçim kazanacağını ifade ederler. “Bugün kültür her şeyi birbirine benzetiyor” ve “bireyi hijyenik küçük konutlarda sanki bağımsızmış gibi ebedileştirecek olan kentleşirme projeleri ise onu sadece hasmının, yani sermaye iktidarının tam anlamıyla boyunduruğuna sokuyor” (Horkheimer & Adorno, 1996: 7-8). Bu boyunduruk herşeyin aynileştiği ve rasyonelleşme adı altında bir tür tüketim kültürünün hakim olmaya başladığı bir yapıdır. “Teknik rasyonellik bugün egemenliğin rasyonelliğidir. Bu rasyonellik kendine yabancılaşmış toplumun cebri niteliğidir.” Bu cebir giderek kitle iletişim araçlarıyla yönetilen bir kültür sanayisiyle dünyayı yönetmeye başlamıştır (Horkheimer & Adorno, 1996: 8-20).

Kültür sanayii giderek konumunu sağlamlaştırmak üzere tüketicilerin ihtiyaçlarını karşılar ve onlara yeni ihtiyaçlar doğurur. Bunları doyurur, disiplin altına alır ve kişilere mutluluk verdiği iddiasıyla onların eğlencelerini de dizayn eden bir şekle bürünür. İnsanın aptallaştırıldığı bu süreç görüntüde zekanın gelişimini sağlamaktadır. Herkes biri olarak, tüketici olarak tanımlanmıştır. Böylelikle bireyler tam olarak ekranın yönlendirmesi altına girmiş olmaktadır ve artık “güzel olan her zaman kameranın yansıttıklarıdır.” Bu algıya karşı alternatif olabilecek veya bunun

karşısına çıkabilecek her şey artık dağın ardında kalacaktır. Dolayısıyla gerçek bir varlık olarak insan öznesi tamamıyla kaybolmuştur. “Savaşılan, çoktan yenik düşmüş bir düşmandır, yani düşünen öznedir” (Horkheimer & Adorno, 1996: 27-40).

Tüketim kültürünün içinde kişi böylelikle bütün öznelliğini geride bırakarak mutlu olmak zorundadır. Yani, “herkes kendini her şeyiyle teslim ederse, mutluluk talebinden vazgeçerse mutlu olabilir.” Bireyin teslimiyeti onun güvenilirliği anlamına gelir ve bu mutlak bir bütünleşmedir. Artık elde olan şey tamamıyla sahte bir toplum ve özne özdeşliği ekseninde trajik olanın geride bırakılmasıyla şekillenmektedir. Oysa “trajik olanın yok edilişi bireyin ortadan kaldırılmasını onaylar” (Horkheimer & Adorno, 1996: 47).

Horkheimer ve Adorno'nun ortaya koyduğu kitle kültürü analizi ve akıl tutulması, düşüncenin tamamıyla rafa kaldırıldığını ve iktidarın doğrudan öznelere iktidarı içselleştirme yollarıyla onları denetlemeye başladığını gösterirken postmodernist pek çok kavramın erken şekillerini de ortaya koymuştur. Onlar özellikle bireylerin aynileştirilmesi, doğanın mekanik bir akla tabi tutulması ve bunun insan ile doğa arasında büyük bir gerilime dönüştürülmesi noktalarından hareketle postmodernist teoriye ciddi bir şekilde öncülük etmişlerdir.

Frankfurt Okulu'nun yaptığı iktidar analizi kadar postmodernlerin kullandığı bir başka düşüncede Althusser'in yapısal Marksizmi olmuştur. Althusser, Marksist düşüncenin öne çıkan açmazlarını aşmak üzere Marx'a döner ve yeni bir Marx okuması yaparak ideolojinin özellikle içselleşme biçimlerini göstermeye ve bu amaçla devlet ve ideoloji arasındaki ilişkinin nasıl şekillendiğini ortaya koymaya çalışır.

Althusser'e göre Marksist gelenek her zaman devleti bir baskı aracı olarak kabul etmiştir. Bu haliyle bu bir betimlemeden öteye gidememiş bir yaklaşımdır. Oysa bu yaklaşım teorinin ilk basamağı olarak düşünülmelidir. Devlet en son aşamada yalnızca devlet iktidarının bir işlevidir. Bu nedenle Marksist devlet teorisine eklenmesi gereken en önemli öge Devletin İdeolojik Aygıtlarıdır. Althusser, devletin

ideolojik aygıtlarından bireylerin ideolojik manipülasyonunu sağlayan ve böylelikle de devlet iktidarının sürekliliğinin yanı sıra yeniden üretimini de sağlayan bütün kurumları anlamaktadır. Bunları, Dini, Öğretimsel, Aile, Hukuki, Siyasal, Sendikal, Haberleşme ve Kültürel DİA'lar başlığında toplayan Althusser'e göre bu aygıtlar doğrudan zor kullanmayıp "ideoloji kullanarak işlerler." Buna göre, devlet aygıtının birinci kısmı olan baskı aygıtı eden kurumlar ile ideolojik aygıtını oluşturan aygıtlar birbirini tamamlayan bir bütünlük sergilerler (Althusser, 1994: 27-37).

İdeoloji Althusser'e göre bu yolla somut bir görünüm kazanır ve özneyi oluşturan temel algı biçimlerini ve kavramsal şemayı inşa eder. Bu nedenle Althusser'e göre, "ideoloji bireyleri özne diye adlandırır." Zira, bütün ideolojiler, özne aracılığıyla varolurlar ve onlar için var olurlar. O halde ideoloji somut özne için var olan bir şeydir. Bu nedenle ideoloji özne kategorisi aracılığıyla var olan ve süreklilik sağlayan bir biçim kazanır (Althusser, 1994: 51-60).

Özne kategorisi her ideolojinin kurucu kategorisidir. Fakat aynı zamanda ve hemen ekliyoruz, *özne kategorisi her ideolojinin kurucu kategorisiyse bu, her ideolojinin (her ideolojiyi tanımlayan) işlevinin somut bireyleri özne haline getirmek zorundadır.* Her ideolojinin işleyişi, bu çifte "oluşturma" hareketi içinde varolur, çünkü ideoloji kendisi bu işlevin maddî varoluş biçimleri içinde işlev görmekten başka bir şey değildir (Althusser, 1994: 61).

Buna göre insan doğal olarak bir ideoloji çerçevesi içerisinde yaşar ve bu ideoloji onu özne kılarken aynı zamanda onunla süreklilik kazanır ve bu totolojik bir işleyişe sahiptir. Bu ideolojik yapılandırma gündelik yaşamın bütününe yayılır ve kişiyi özne olarak var eden bir şekil kazanır. Bu yolla ideoloji somut olan özneleri "özne"ler biçimine getirir ve "her ideoloji somut bireyleri somut özneler olarak çağırır ve adlandırır." Bu haliyle ideolojinin varoluşu ile bireylerin özneler olarak çağrılmaları veya adlandırılmaları aynı şeydir. Dolayısıyla ideolojinin dışındayım demenin kendisi bile bir ideoloji alanının içinde olmakla olanaklı olan bir şeydir. Bu ideolojinin bir anlamda ebedî olduğunu ve öznenin de her zaman özne olduğunu gösterir (Althusser, 1994: 60-66).

Althusser'e göre bu özne kategorisinin en iyi yansımalarından bir tanesini Hristiyan din ideolojisinde bulmak mümkündür. Bu ideolojide Tanrı kişiyi sen diye çağırır ve burada kendisini de bir "ben" olarak ortaya koyar. Bu kişiye tanınan bir varlık şeklidir ve kişinin varoluşunu tanımlayan bir öneme sahiptir. Burada Tanrı mutlak Özne olarak karşımıza çıkar ve ancak kendini de bir Özne olarak var kılmaktadır (Althusser, 1994: 67-69).

Böylece Tanrı Özne'dir ve Musa Tanrı'nın halkının sayısız özneler, Onun (Özne'nin) çağrılmış- muhattaplarıdır: Onun *aynaları*, onun *yansılardır*. İnsanlar Tanrı'nın *suretinde* yaratılmamışlar mıydı? Her teolojik düşüncenin kanıtladığı gibi, onlarsız da olabileceği halde... Tanrı'nın insanlara ihtiyacı vardır, tıpkı insanların Tanrı'ya ihtiyaçları olduğu, öznelerin Özne'ye ihtiyaçlarının olduğu gibi (Althusser, 1994: 69).

Bu yolla Hristiyan din ideolojisi, Tanrıyı Özne olarak karşımıza koyarken öznelerin de öznelerle birlikte varolmalarını mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla, "Özne olarak çağırılma, Özne'nin tabiyeti altına girme, evrensel tanıma ve mutlak güvencenin bu dörtlü düzeniyle sarılmış özneler, "yürürler"". Bu yürüme ideolojik sürekliliği sağlayan ve böylelikle de devletin yeniden üretimini olanaklı kılan temel işleyiş biçimidir. Bu işleyişte özne bütün emirlere "özgürce" boyun eğer ve kendilerini yanılmalı bir şekilde tanırlar. Bu ilişkide ideoloji tam olarak tanıma ve tanınma olanağını sağlayan varoluş alanıdır (Althusser, 1994: 71-73).

Althusser'in özne analizine göre kişiyi özne olarak tanımlamamızı olanaklı kılan soyut zemin ideolojidir. Dolayısıyla kişinin kendi başında bir varlık olarak özne olma olanağı söz konusu değildir. Özne sadece toplumsal yapının işleyişi içinde bir adlandırmadır. Bu adlandırma şeklinin kişinin kendi zihninde gerçekleşen yönü bireyin kendisini otonom bir birey ve özne şeklinde tanımlayacağı bir yanılşamayı yaratmaktadır. Bu eksende postmodern ve postyapısalcı düşünce bu özne olarak çağrılan kişinin varoluş zeminini dağıtmaya girişir. Postmodernizm ve postyapısalcı

düşüncenin birlikte ilerleyen güzergahının odak noktalarından bir tanesi bu nedenle özne olmuştur.

5. 2. Lyotard: Büyük Anlatıların (ve Öznenin) Sonu Olarak Postmodernizm

Postmodernizm ifadesinin felsefe çevrelerinde oldukça etkili şekilde dile getiren isim olarak Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*'la içinde bulunan zaman dilimi olarak postmodern dönemin adını koyma girişiminde bulunur. Lyotard, bir inceleme şeklinde kaleme aldığı metnin hemen girişinde metnin ileri toplumlarda bilginin durumunu ele alan bir çalışma olduğunu dile getirir ve ekler: “Aşırı basitleştirilmiş bir ifadeyle diyebiliriz ki, “postmodern” sayılan tutum, üst-anlatılara karşı inançsızlıktır” (Lyotard, 2013: 7-8).

Lyotard'a göre bilim en başından beri anlatılarla bir çatışma içinde olmuştur ve kendi dışında kalan anlatıları doğrudan bir masal olarak tanımlamıştır. Ancak bilim bir yararlılık ortaya koymadığı her seferinde kendini meşrulaştırma aracı olarak felsefeye ve felsefi söylemlere başvurmuştur. Ancak artık o eski söylemlerin güvenilirliğinden söz etmek olanaklı görünmemektedir. Postmodern dönemin sorunu tam olarak burada karşımıza çıkmaktadır. Eğer büyük anlatıların sonu gelmişse o zaman ne olacaktır? (Lyotard, 1994: 11-14). Lyotard'ın başlattığı bu soruşturma kendisinin cevap aradığı bir soru olmaktan öteye felsefe çevrelerinde son onyıllar boyunca özel bir ilgi ve tartışma konusu olarak sürekliliğini korumuştur. Her ne kadar postmodern ve/ya postyapısalcı olarak adlandırılan düşünürler kendilerini postmodern olarak tanımlamasalar bile Lyotard'ın koyduğu tanı ya bu düşünürlerin önemli bir kesiminin hareket noktası olmuştur ya da kendiliğinden bu tanıya paralel bir felsefe yapma şekli içinde olmuşlardır. Bu nedenle Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Felix Guattari, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Frederich Jameson, Judith Butler gibi pek çok çağdaş düşünür doğrudan postmodern veya postyapısalcı olarak kabul edilmektedir.

Lyotard'a göre, “bilimsel bilgi bir söylem türüdür”. Bütün söylemler gibi onun da en nihayi işlevi mübadeledir. Çağımız için bu çok daha açık bir şekilde ortadadır. Bütün bilgi türlerinde olduğu gibi bilimsel bilgi de kendi meşruiyetini

ortaya koymak durumundadır. Bilimsel bilgi adına oysa bu hiç sorgulanmamıştır. Özellikle “bilimsel ve teknik bilginin birikimli olması hiç bir zaman sorgulanmamıştır.” En fazla bunun nasıl gerçekleştiği sorgulanmıştır. Şurası oldukça açıktır: “Bilimsel bilgi, bilginin bütünlüğünü temsil etmez.” Buna ilaveten diğer bilgi türleriyle bir çatışma içerisinde olmuştur. Lyotard, bu bilgi türlerini anlatı olarak adlandırır (Lyotard, 1994: 24-26). Anlatı bilgisinin meşruiyeti ile bilimsel bilginin meşruiyeti arasında temelde bir farklılık olmadığına göre bütün bilgi biçimlerinin meşruluğu bir kanun koyucu veya bir cemaate ve otoriteyle bir bağı söz konusudur. Günümüzde bilginin otoriteyle çok daha yakın bir ilişkisi olduğu düşünüldüğünde meşruluk sorgulaması çok daha önem kazanmaktadır (Lyotard, 1994: 27-28).

Bilgi kendisini bir dil formunda ortaya koyar ve bu dil formu bir oyun şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Dil oyunları için şu üç gözlemden söz edilebilir. 1) Dil oyunlarının kuralları kendi meşruiyetlerini kendi içlerinde taşımazlar. Sadece bir anlaşma ile ilgilidirler. 2) “Eğer kurallar yoksa oyun da yoktur”. 3) Her söylem oyununda bir hamle niteliğindedir (Lyotard, 1994: 31-32; Lyotard, 2013: 26). Bu sonucuna göre dil oyununda bilgi sürekli bir mücadeleyi ifade etmektedir ve gözlemlenebilen dil toplumsal bir hamleler bütünüdür. Toplumsal bütünlük içerisinde bu işleyişe dair iki tür değerlendirme biçimi vardır. Bunların birincisi, bütünlükçü bakış (Talcott Parsons ve İşlevselcilik); ikincisi ise çatışmacı bakıştır (Karl Marx ve Diyalektik Materyalizm). Modern toplum tasavvuru daha çok bir program çerçevesinde Comtecu paradigmaya göre teknokratik bir dizayn amaçlayarak şekillenmiştir. Bu bakış artık güvenilirliğini yitirmiş ve yerine yeni bir seçenek tartışılmaya başlanmıştır. Bu ise postmodern seçenektir (Lyotard, 1994: 34-40).

Yeni olan, millî-devletler, partiler, kurumlar, meslekler ve tarihsel gelenekler tarafından temsil edilen eski cazibe kutuplarının artık cazibelerini kaybetmesidir. Bu durum bize şunu göstermektedir artık eski ülküler geçerli değildir. Eski kahramanlarla özdeşleşme oldukça güçleşmektedir. Büyük anlatılardan bir kopuş olduğunu gösteren bu

durum bazılarınca toplumsal bağın çözülüşü şeklinde de tanımlanmıştır (Lyotard, 1994: 42-43).

Lyotard burada tam olarak özne olarak beni ele almaya başlar ve bunun benlik tasavvuruyla ilişkisini göstermeye girişir. İlk olarak ben tek başına bir şey ifade etmez ve tek başına bir varlık alanı değildir. “Her *ben* eskisinden daha çok hareketli ve karmaşık olan bir ilişkiler yumağında varolmaktadır. Genç ya da yaşlı, kadın veya erkek, zengin ya da yoksul her şahıs, ne kadar ince olursa olsun, özgül bir iletişim çevresinin “düğüm noktasında” yerleşmiştir daima.” Ve buna göre herkes toplumsal etkileşim ağı içerisinde öncelikle bir dilsel etkileşimin parçasıdır. Bu etkileşim sürekliliği içinde oldukça önemli görünen ilk nokta, mesajlar her bağlam ve her dil oyununa göre şekil değiştirebilmektedirler, dolayısıyla da farklı biçimlere sahiptirler. Bu nedenle toplumsal sistem içinde işlerliğin maksimum noktaya çıkarılmasının en iyi amaç olduğu hiç bir zaman bilinemez. İkincisi, mesajın etkileşim sürecinde geçirdiği değişim hareket gerçekleştikten sonra mesajı yersiz bırakabilmektedir (Lyotard, 1994: 43-48). Bu durum, modern olanın çıkmazıdır ve modern özne tasavvurunun da anlamsızlaştığı yer olarak karşımıza çıkmaktadır. Modernizmin programlayıcı anlayışı kendini gerçekleştirme olanağına sahip olmayan bir mekanik çerçeve ve hedef belirlediğinden karşımıza aşılmaz bir zorluk çıkarmaktadır.

Lyotard’ın iddialarının en önemlilerinden bir tanesi şudur. “Bilgi, özellikle çağdaş biçiminde bilimin aynısı değildir.” Bilimsel bilgi kendi meşruluk sorununu sürekli olarak sosyopolitik görünümle gizlemektedir. Hatta bilgi ve bilim, öğrenime de indirgenemez. Bilim aslında öğrenimlerin bir alt kümesidir. Her bir bilme biçimi ve dolayısıyla bilimsel bilgi de en son aşamada bir söylem biçimidir. Bilimsel söylemlerin anlatılardan birisi olarak en büyük eksikliklerini klasik anlatının özelliklerine bakarak görmek daha olanaklıdır. Klasik anlatılar kendilerini bir kültür formu içerisinde çeşitli sınanma süreçlerini aşarak ortaya koymuşlardır. Yine klasik anlatılar, kendi içinde onu sorgulamamızı olanaklı kılacak imâlar da içerirler. Dolayısıyla bunlar onların bir değerlendirme aracına dönüşmektedirler. Klasik anlatı ve anlatı bilgisinde her zaman bir referans zinciri vardır. Ravînin kim

olduğu çoğunlukla hikayenin sonuna eklenir. Bu aktarım şeklinde ehliyet doğrudan kendisinin işittiği olgusudur. Hikayeyi dinleyenler de dinlemeleriyle hikayenin ehliyet alanına gizli bir giriş edinirler. Bu tür bilgilerin en özel niteliklerinden bir tanesi onun bir ortaklık sonucunda oluşmuş ve bu ortaklıkla devamlılığını sağlıyor olmasıdır. Klasik anlatı formlarının bize gösterdiği ilk nokta şudur ki, “insanlar (halk) yalnızca anlatıları gerçekleştirenlerdir. Bir kere daha söylersek, insanlar anlatıları sadece tafsil ederek değil, aynı zamanda dinleyerek ve bunlarla kendilerini tafsil ederek bunu yaparlar” bu yolla varolan anlatı oyununa doğrudan katılırlar. Bilimsel bilgi biçiminin sorun olarak görünen yönleri klasik anlatının bu formlarına sahip olmayışıdır (Lyotard, 1994: 49-58).

Lyotard buradan hareketle modern bilimsel söylemin ve onun temel işleyiş biçiminin bir analizini yapmaya başlar ve bilimsel bilginin temelde pragmatik bir yapıya sahip olduğunu ifade eder. Onun işleyişi en temelde şu şekilde olmaktadır. 1) “Bilimsel bilgi, kazanılacak ve diğerlerini dışta bırakacak bir dil oyununa-düzenleme ihtiyaç duymaktadır.” Bunu özellikle doğruluk değerini olanaklı kılmak üzere kullanır. 2) Bunun yanı sıra, bilimsel bilgi, toplumsal bağı biçimlendirmek üzere kendisini ayrı tutmaktadır. 3) Araştırma oyununda gerekli ehliyet sadece statü ile şekillenmektedir. 4) Kaydedilmişliği değil kanıtlanmışlığı temel geçerlilik kriteridir. 5) Bu onun bir hafıza ve tasarı zamansallığına bağlı olduğunu gösterir ve ardzamanlı olmasını zorunlu kılar. Bu işleyişin temel kriteri ise ölçüdür. Oysa bilimsel olan ve olmayan anlatıların her ikisi de önermeler kümesidirler. Bu nedenle bilimsel bilginin geçerliliği bu anlatı biçiminin sınırları içerisinde bir değerlendirmeye değerlendirilemez (Lyotard, 1994: 59-64).

Bu çerçeveden bakıldığında “bugün meşrulaştırma sorunu, bilimin dil oyunun bir başarısızlığı olarak düşünülmektedir.” Bilimsel bilgi son noktada, kendi bakış açısına göre “bilgi olmayan başka bir bilgi türüne, anlatıya başvurmaksızın doğru bilgiyi bilemez ve bilinir kılamaz.” Modern bilim Aristoteles’ten beri bunun dışında bir arayışla kanıtın nasıl sağlanacağı veya kriterin ne olduğu soruşturmasına yönelmiştir. Bu haliyle girdiği yol kendi başına bir meşrulaştırma anlatısına dönüşmüştür. Bu meşrulaştırma söyleminin kahramanı insanlık olarak seçilmiştir.

Siyasal işleyişle doğrudan bağlantılı olarak giderek bilimsel söylem kendinde bir bilim ideali ve insanlık idealiyle hareket alanı kazanmaya başlamıştır. Böylelikle yüce bir bilişim ağı oluşmuştur ve meşru özneyi kuran bilişim ağı budur. Bu ağ zamanla kendisinin meşruiyet zeminini oluşturduğu özneyi de kendi meşruluk aracına dönüştürür. Büyük anlatılar ve bilimsel anlatılar böylelikle kendi kendilerinin meşruluk zemini olmuşlardır. Böylelikle özne sadece bir işlerlik sağlayıcı araç durumundadır. “Özneye yerine getirilebilir ya da yapılması mümkün olanı belirlemeye izin vermektedir. ... Bilgi artık özne değil, öznenin hizmetindedir. Bilginin yegane meşruluğu, korkunç olmakla birlikte ahlakın geçerlilik olmasına izin vermesi olgusu dolayısıyladır.” Bu işleyiş şeklinde bilginin pratik özne ya da özerk kolektiflik tarafından öngörülen hedeflere hizmet etmek dışında bir fonksiyonu yoktur (Lyotard, 1994: 67-82).

Karşımıza çıkan kriz tam olarak bir anlatı kümesi olarak bilimsel bilginin meşruiyet zemini sorunudur. Artık günümüzde “hangi birleştirme türünü kullandığına ve spekülative ya da bir özgürleşim anlatısı olup olmadığına bakılmaksızın, büyük anlatı güvenilirliğini kaybetmiştir.” Bilimsel bilgi daha çok verimliliğinden beslenerek kendini geçerli kabul etmektedir. Oysa “kendisini meşrulaştırmamış bir bilim gerçek bir bilim değildir.” Onun kendisini meşrulaştırmaya gereksinimi olması onu en alt düzey bilgi düzeyine kadar indirgeyen bir durumdur. Bu çıkmaz Aydınlanmanın çıkmazıdır ve bugün büyük anlatıların sonunu da bu durum bize göstermektedir (Lyotard, 1994: 85-92).

Lyotard’a göre Aydınlanmacı ve modernist anlatılar kendilerini daha çok yukarıdaki örgüde görüldüğü üzere spekülative bir temellendirme aracılığıyla meşrulaştırmanın ötesine gidememişlerdir. Onlara geçerlilik kazandıran asıl unsur işlerlik ve pragmatik işlev olmuştur. Bu zamanla teknolojik bir doğru ilkesine dönüşmüştür. Halbuki teknik ve bilgi arasında yakın bir ilişki aydınlanma ve modernitenin ürünü olan bir yaklaşımdır. Aynı zamanda bilimsel bilginin pragmatikliği giderek daha fazla kanıtı ihtiyaç duymaktadır ve beraberinde teknik laboratuarda üretilen bir bilgi biçimine dönüşmüştür. Bu nedenle, sermaye ve bilim arasındaki ilişki bugün bilginin çıkmazı haline gelmiştir. Artık zenginlik, yeterlilik ve hakikat

arasında bir denklem kurulmuş durumdadır. Bu yaklaşım teknolojinin bilim adamlarının hakikati arayanlar olmaktan çıkarak güç üreten kişilere dönüşmelerini beraberinde getirmiştir (Lyotard, 1994: 93-109).

Bütün bu çıkarsamalardan hareketle şunu söylemek mümkündür. Bilim adamı, her şeyden önce “hikayeler anlatan bir kişidir.” Onu farklı kılan şey bu hikayeleri doğrulamak zorunda oluşudur (Lyotard, 2013: 114). Bu nedenle artık “büyük anlatılara müracaat etmiyoruz –postmodern bilimsel bilginin geçerli kılınması olarak ne Tin’in diyalektiğine ve hatta ne de insanlığın özgürleşimine başvurabiliriz.” Modern anlatıların başvurduğu şey olarak artık güce ve hakimiyete başvurmuyoruz. Teknokratik kibrin bir geçerliliği ve bunu oluşturan insan öznesinin kendisini merkez sayması artık olanaklı değildir. Tam da Georges Canguelheim’in ifade ettiği gibi “insan yalnızca normalden daha fazla bir şey olup, bir dizi norma muktedir olduğundan gerçekten sağlıklıdır.” Dolayısıyla artık insan öznesinin kendi ürettiği bir şey olarak teknik bilginin ve bunun çevresinde kümelenen anlatıların bir geçerliliğinden söz etmek mümkün değildir (Lyotard, 1994: 130-143).

Lyotard, *Postmodern Durum* ile bütün bu çıkarsamalar eşliğinde modern hakikat algısının çıkmazını ifşa ederken bir yandan da yeni bir arayışın ve minör anlatıların yeniden sahneye çıkacağını dile getirir. Ona göre son analizde postmodernizm modern olanın bir parçasıdır ancak bu onun sadece devraldığı dünle ilgili bir bağdır (Lyotard, 1994: 157). Bu nedenle modern olanın temel bütün ilkeleri ve anlayış biçimleri artık dağılmıştır. Artık eski bir tahakküm aracı olarak bilimsel bilginin bir geçerliliği olmadığı ortadadır. O halde eski bir anlatı olarak insan öznenin de sonu gelmiştir. Bütün büyük anlatılar içerisinde o da geride kalmıştır. Çünkü son analizde modern anlatıların meşruiyet krizi onların tabanında bulunan hakikate vakıf, bilen öznenin meşruiyetinin krizidir. Özne klasik anlatısal aktarım formu olan bilgi sürecinde sadece oyunun içinde olan kişi iken modern özne, referansı kendi olan veya güç ilişkileri içerisinde kendisi sorgulanmayan kişidir. Bu anlayış büyük ölçüde özneye ilişkin postmodern ve posyapısalıcı düşünürlerce başlatılan saldırıda çoğunlukla sürekliliğini sağlayan bir fikir olmuştur.

5. 3. Foucault: Özne ve İktidar

Michel Foucault, Nietzsche'nin açtığı eleştirel yoldan giden ve bu doğrultuda özne sorununu merkeze çeken düşünürlerin başında gelir. Foucault'nun özne sorgulaması bir taraftan Althusser'in yaptığı devlet iktidarının işleyişini ve bunun asli unsuru olarak iktidar çözümlemesini devam ettirirken bir taraftan da Lyotard'ın ifade ettiği üzere modern olan anlatıların çökertilmesini hedefler. Foucault, düşüncesinin beslendiği isimler olarak pek çok düşünürden söz etmek mümkün olsa da, Nietzsche, Marx, Freud'un yanı sıra, Lacan, Lévi-Strauss'dan çokça etkilendiğini söylemek mümkündür. Foucault'nun Edward Said'in ifadesiyle, Nietzsche'nin bir havarisi olmasının önemli gerekçelerinden bir tanesi de öyle görünüyor ki Hegel'i aşma çabası olmuştur. Çağdaş Fransız felsefesinde, anti Hegelci felsefe veya Hegel'i aşma problemi o denli özel bir probleme dönüşür ki neredeyse her felsefenin Hegel'le ilişkili bir boyutu mutlaka vardır. Foucault'nun ifadesiyle “İster mantık, ister bilgikuramı yoluyla, ister Marx isterse Nietzsche yoluyla olsun, bütün evrenimiz kendini Hegel'den koparmaya çabalamaktadır” (Descombes, 1993: 23).

Foucault'nun bütün çalışmaları genel bir ifadeyle Batı aklının bir dökümü niteliği taşır ve bu döküm tam da Nietzsche'nin ifade ettiği şekliyle metafiziği tersine çevirme girişimidir. Ona göre Platonculuğu tersine çevirme girişiminde bulunmayan felsefe yoktur ve bu girişim felsefenin yönünü belirleyen bir girişim olmuştur (Foucault, 2004: 203). Foucault, bu tersine çevirme girişimini salt teorik bir analizle ve eleştiriyile yapmanın ötesine geçerek tarihsel verilerle yapmaya çalışır ve bunun için çalışmalarının önemli bir kesiminde kurumların resmi tarihlerinin aksine kirli tarihlerini ortaya çıkarır.

Neden metafiziği ya da Platonculuğu tersine çevirmek? Foucault'nun eserlerine hakim olan düşünceden hareketle bu soruya cevap vermek gerekirse: Çünkü Platoncu hakikat bir çarpıtmadır. Platon, bu çarpıtmayı büyük ölçüde bütünleşik ve dogmatik bir bilgi üzerine inşa ederek değiştirilemez gibi görünen bir çerçeve sunmuştur. Bilgiyi yücelten bu çerçeve, insanın yapılandırıldığı iktidar süreçlerinin hakikat temeli olmuştur. Daha iyi bir ifadeyle Platon, bilgi ve iktidar arasındaki bütünleşik ilişkinin sarsılmaz temellerini kuran filozoftur. Kaçınılması

neredeyse olanaksız görünen iktidarın temeli bu metafiziktir. Foucault, bu metafiziğe karşı anti-Platoncu tarih dediği tekniği geliştirir.¹⁰⁵ Bu tarih biçimi, gerçekliği parodik ve tahripkâr bir şekilde kullanır; özdeşliği ayırıştırır ve üçüncü olarak da “bilgi-tarihe karşıt olarak hakikati kurban edici ve tahrip edici kullanımındır” (Foucault, 2004: 249).

Foucault, 1961’da yayımlanan ilk önemli çalışmalarından biri olarak kabul edilen *Deliliğin Tarihi*’nden itibaren bu tarihçi algı doğrultusunda iktidarın işleyiş biçimini ortaya koymaya çalışır. *Deliliğin Tarihi*’nde Foucault, Avrupa’da akıl söyleminin normalizasyonu nasıl sağladığını; dolayısıyla da delilik kurumunu nasıl işlediğini arkeolojik bir tarih çalışmasıyla gösterir.¹⁰⁶ Deli klasik çağda toplumun içerisinde kendine özgü yeri olan bir kişi olmakla birlikte Ortaçağın sonlarından itibaren yükselmeye başlayan akıl söyleminin gelişimine paralel bir şekilde dışlanmaya, kapatılmaya başlamıştır. Delinin kapatılmasının temel dayanağı olan akıl söylemi gidererek deli, fakir, aylak gibi çeşitli sınıfları sistematik bir iktidar işleyişine tabi kılmaya çalışmıştır. Bu dönüştürme ve şekillendirme akıl söylemine ve onun üretimi olan özne söylemine paralel şekillenmiştir. Özne, bilgi ve iktidar arasındaki üçlü ilişki böylelikle kendi özne tasarımının dışında kalan tüm kesimleri dışlamaya başlamıştır.

Ortaçağ öncesi dönemde kendisine özgü toplumsal bir yeri olan deli, ortaçağdan itibaren tehlikeli olarak tanımlanmaya başlanmış ve eski pozisyonunu

¹⁰⁵ Foucault’nun tarihe başvurması Nietzscheci soykütük tekniğine dayanmaktadır. Hem Nietzsche’nin hem de Foucault’nun metafizik yerine tarihi kullanma girişimleri sadece bir yöntem olmaktan daha farklı bir gerekçeye ve yöne sahip gibi görünmektedir. Antik Yunan felsefesinde değişim merkezi sorunlardan birisi olarak bütün filozofların felsefelerinde özel bir yere sahipti. Değişime ilişkin sorgulamaya eşlik eden temel bir kabul ise değişimin kusur olduğu ve eksiklikten kaynaklandığı tezi olmuştur. Özellikle ölüm fikriyle yakından ilgili olduğu düşünülebilecek bu kabul Platon’dan itibaren değişmez hakikat ve sabit olan metafizik dayanak noktaları arayışını beraberinde getirmiştir. Bu nedenle Platon idea olarak değişmez hakikatleri türetirken Aristoteles ise, kendisi hareket etmeyen ilk muharriki felsefesinin temeline yerleştirmiştir. Bu şekliyle değişmez hakikat, her iki filozofun da metafizik sistemlerinin yaslandığı ilkeler olmuştur. Bu değişmez olana karşı tarih ve tarihsel süreç, değişimler ve bozulmalar sürecidir. Dolayısıyla Nietzsche ve Foucault değişmez olan hakikat olarak metafizik ilkelerin karşısına değişimin ve tarihin gerçek varlığını ortaya koymaya çalışırlar.

¹⁰⁶ Foucault’nun tarihçiliğinde Bachelard ve Canguilhem’in önemli etkileri vardır. Özellikle *Deliliğin Tarihi*’nde yavaş yavaş oluşmaya başlayan arkeolojik tarihsel anlayış büyük ölçüde Canguilhem’in kavramsal analiz anlayışından alınmıştır (Gutting, 1989: 9-10). Foucault *Hapishanenin Doğuşu*’ndan itibaren ise daha çok Nietzscheci bir soykütük tekniğine başvurmaya başlamıştır (Hubert & Rabinow, 1986: 104-107).

kaybetmeye başlamıştır. Deli klasik toplumsal yerinden alınarak dışlanmaya başlanmıştır. Artık kendisinden korkulan bir şey olarak delilik, toplumdan kovulmaya ve sürgünlere gönderilmeye başlanmıştır. XV. Yüzyıldan başlayarak delilik şimdiden ölen olarak kabul edilmiş ve hiçlikle özdeşleştirilmiştir (Foucault, 2000a: 23-44). Ortaçağın geç dönemlerinden itibaren delilik dinsel söylem tarafından mahkum edilmeye başlanmıştır. Bunu takip eden zaman diliminde deli, günahkar; toplumsal kuralları tanımayan vb. şekillerde tanımlanarak ahlak evrenine, sonrasında da akıl evrenine yerleştirilmiştir (Foucault, 2000a: 50-62). Bunun temel gerekçesi delinin akıl söylemini aşan bir hakikat yönüne sahip olması olmuştur. Rönesansla birlikte kendine çeki düzen vermeye başlayan insan akli kendisini deliliğe bağlı olarak hizaya getirme çabasına girer. Delinin sahip olduğu mutlak hakikat insanın dünyaya atılmasına sebep olan yasak bilgidir, yani şeytanın elinde tuttuğu hakikattir. Ancak insan, insan masumiyetine yeniden kavuşamaz. Bu nedenle bilgi zorunlu olarak insanın elinde olmalıdır (Foucault, 2000a: 44-53).

XVI. yüzyılda, klasik dönemin başlangıcı olarak kabul edilecek bu dönemde artık delilik şimdiye kadar yapılmayan bir şekilde akla referans verilerek ele alınmaya başlanır. Deliliğin sınırları aşan kişi şeklinde tanımlandığı bu yüzyıllar, delinin akıl alanından çıkan kişi şeklinde kabul edilmesini de beraberinde getirmiştir. Oysa aklın ötesinde hiçlik söz konusudur ve dolayısıyla akıl deliliği kuşatan bir sifere sahiptir çünkü delilik ile bilgellik arasındaki yakınlık aslında bilgellik ile akıl arasında da mevcuttur. Öyle ki aklın en keskin hali olarak kabul edilecek biçimlerde delilik hep var olmuştur. Burada delilik aklın kuşatması altına alınmıştır, şimdiye kadar elinde tuttuğu kendi başınlığını yitirmiş, silahlarını kaybetmiştir, çünkü artık akla içkin olarak kabul edilmeye başlanmıştır (Foucault, 2000a: 63-72). Deliliğe ilişkin asıl eylemin ve günümüze taşınan sürecin başlangıcı XVII. yüzyılın ortaları veya sonlarında başlamıştır. XVII. yüzyılda delilik artık eski tanımlama şekillerinden farklı bir şekilde düşünme olanaksızlığının koşulu olarak ele alınmaya başlanır (Foucault, 2000a: 87-88). Bu nedenle, XVII. yüzyıldan itibaren bazı kimselerin kapatıldığı kurumlar oluşturulur. Kapatma işlemi oldukça keyfi bir şekilde gerçekleştirmekte ve buralara kapatılanlar sürüler halinde denetlenmekte ve oldukça kötü koşullar altında denetim altında tutulmaktadırlar (Foucault, 2000a: 88-94).

Kapatma, deliliğin tarihinde özel bir yere sahiptir ve tam anlamıyla bir icat niteliğindedir. Kapatılanların önemli bir kesimi bu çağlarda çalıştırılmaya ve bir iş gücü olarak değerlendirilmeye başlanmıştır ki bu da iktidar, sermaye, kontrol mekanizmaları arasındaki ilişkileri açık bir şekilde bize göstermektedir.

Bu dönemde, XVIII yüzyılda kapatma mekanları tüm Avrupa'da yayılmıştır, huzur bozan herkes Avrupa'nın her yerinde kapatılmışlardır. Yüz elli yıl içinde tüm Avrupa'yı saran bu dalga o kadar hızlı yayılmıştır ki örneğin Genel Hastanenin kuruluşundan birkaç yıl sonra Paris'in % 1ini ifade eden 6000 kişi kapatılmıştır. Kapatma işlemi aklın ayrıcalıklarıyla yapılan bir işlemdir ve onu tanımlama, ayırmacılık yapma imkanı iktidarın ta kendisidir (Foucault, 2000a: 98-100).

Delilerle benzer bir kapatma süreciyle karşı karşıya kalan fakirler ve aylaklar da toplumdaki dışlanmışlardır. Zira XVIII. yüzyıldan başlayarak gelişmeye başlayan kapitalizm çalışmanın kutsal fakirliğin ve aylaklığın ise günahkarlık kabul edilmesini beraberinde getirmiştir (Foucault, 2000a: 101- 114). İşgücü ihtiyacının arttığı dönemlerde kapatma çok daha fazla yaygınlaşmıştır, kapatılanların çalıştırılması doğrudan kapatma işleminin ekonomik boyutunu bize göstermektedir (Foucault, 2000a: 115-122). Kapatma XVII. yüzyıla özgü bir kurumsal yaratıdır ve bir icat değerine sahiptir, çünkü hem ekonomik bir önlem hem de toplumsal bir tedbir yönü vardır. Bu nedenle sadece deliyi ilgilendiren bir olgu değil toplumsal bir olgudur. Bu süreçte altı çizilmesi gereken ilk husus deliliğin özerkliğini yitirmesidir. Çünkü deli XVII. yüzyıldan itibaren önce akla sonra ahlaka bağlı olarak ele alınmıştır. Bu anlamda deli ikili bir kısıtlanmışlıkla karşı karşıyadır (Foucault, 2000a: 133).

İktidar ilişkileri ağı içerisinde delinin tabi kaldığı bu sürece tıbbın eklenmesi yeni bir evre anlamına gelmektedir ve bilgi ve iktidar bağlantısının da oluştuğunu bize göstermektedir. XIX. yüzyıldan itibaren oluşan tımarhane sistemi ile birlikte kişinin deli olup olmadığına ilişkin karar verme yetkisi yavaş yavaş tıpçılara verilmeye başlanmıştır. Delinin bundan sonra deliler alemine sokulması doktora devredilmiştir. Ancak hala yetki sahibi olanların arasında kilise görevlisi vardır ve kilise temsilcisinin karar yetkisi hükümet yetkilisinden üstündür. Delilik daha önce

doğa ile ilişki bağlamında değerlendirilirken yeni dönemde topluma göre ve hukuka bağlı olarak ele alınmaya başlanmış olmaktadır. Burada devreye giren işlem bir yabancılaştırma işlemiydi ve deli akla göre artık başkası olarak kodlanmıştır (Foucault, 2000a: 209-212). Rasyonalizmin yükselişiyle beraber delilik somut akıl tabanında başkalık olarak daha net bir şekilde tanımlanmaya başlandı. Bu yaklaşım onun öteki tarafa itilmesi anlamına geliyordu ve aklın bakışının altına koyulmasını ifade etmekteydi. Dönemin *Encyclopedia*'sı “fikirlerden yoksun olduğu için farkına varmadan akıldan uzaklaşmak, *budala* olmak, şiddetli bir tutkuya köle olduğu için akıldan uzaklaşmak” şeklinde deliliği tanımlamaktaydı. Dönemin aşikar durumu “bu delidir”in kuşatıcılığıdır ancak, bu ifadenin teorik hiçbir yetkinliği yoktur (Foucault, 2000a: 222-283).

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren delilerin çeşitli şekillerde sınıflanmaya başladığı ve bunlara ilişkin değişik tedavi şekillerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Artık delilik tedavi edilmesi gereken hastalık şeklinde kabul edilmektedir ve tımarhaneler bu doğrultuda kurulduğu iddia edilen kurumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak tımarhanelerin önemli bir kısmında şiddet en çok başvurulan tedavi aracı olmuştur. Buna paralel olarak delilik artık bir damga niteliği taşımaya başlamıştır. Bu iktidarın kendisini toplumda dışlama şeklinin iyice belirginleşmeye başladığı bir noktayı bize göstermektedir (Foucault, 2000a: 369 vd.). Deliliğin akıl hastalığı olarak tanımlandığı XIX. yüzyıl söz konusu anlayışın “insancıl olmaktan çok daha fazla siyasal bir bilinç”le şekillendiğini bize göstermektedir (Foucault, 2000a: 573).

Tımarhanelerin yapılanmasıyla birlikte delilik bir suçluluk bilincine dönüştürülmeye başlanmıştır. Tımarhane bu haliyle deliyi düzeltmeye girişen ve dolayısıyla da onu nesne statüsüne sokan bir fonksiyon üstlenmiştir. Klasik yaptırımların yerine artık yeni ve çok daha içselleştirilen bir yaptırım biçimi söz konusudur. Sınırlandırma yerine hükmeden ve hakim olan bir iktidar biçimi doğmuştur. “Bir şey doğmuştur ve bu artık baskı değil de otoritedir. ... Gözetmen silahsız ve zorlama aracı olmadan, yalnızca bakış ve dille müdahale etmektedir” (Foucault, 2000a: 686-694).

Deliliğin tarihinin bize gösterdiği şey, tarihsel süreçte iktidarın toplumsal norm ve ilkelerden öznenin kalbine doğru geçtiği gerçekliğidir. Öznenin doğrudan akıl üzerinden tanımlandığı Rönesans döneminden başlayarak deli önceleri dışlanmış sonra giderek içselleşen bir iktidar işleyişine tabi kılınmıştır. Foucault, *Hapishanenin Doğuşunda* da kurumsal anlamda hapishanenin iktidar işleyişini gösterir.

XVIII. yüzyıldan itibaren cezalandırma yeni bir biçim kazanır, daha önceleri bedene yönelik olan cezalandırma artık bedeni sadece bir araca dönüştüren yeni bir şekil kazanmıştır. Onu kapatarak veya çalıştırarak bedene müdahale edilmeye, böylelikle de bireyi hem hak hem de mal varlığı olarak kabul edilen özgürlükten mahrum bırakma şekline dönmüştür (Foucault, 2000b: 43). Giderek cezalandırmanın şekli değişik bir şekil almaktadır. Artık cezalandırma yoluyla bedene değil ruha müdahale edilmektedir (Foucault, 2000b: 51).

“Bedenin iktidar ve egemenlik ilişkileri tarafından kuşatılmasının nedeni büyük ölçüde, üretim gücü olmasından kaynaklanmaktadır, fakat buna karşılık bedenin işgücü olarak oluşması ancak, onun bir tabiyet ilişkisi içine alınması halinde mümkündür” (Foucault, 2000b: 63). Bu tabiyet ilişkisi elbette iktidarın mikrofiziki olmuş ve giderek kendi yayılımını sağlayan bir süreklilik sağlamıştır. Artık “bu iktidar “ona sahip olmayanlar”a yalnızca bir zorunlulukla veya yasaklamakla uygulanmamaktadır; onları kuşatmakta, onların içinde ve onların uzantısından geçmektedir” (Foucault, 2000b: 62). İktidarın mikro yapılarda kendisini gerçekleştirmesinde bilgi oldukça merkezi bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle özellikle bilginin iktidardan bağımsız ve özerk olduğu önyargısının bu nedenle tamamıyla terk edilmesi gerekir. Hapishane ve Tımarhane gibi kurumların ele alınmasında görülen en ciddi sonuçlardan bir tanesi şudur. Artık iktidar bilgi üreten ve bu bilgi ile sürekliliğini ve egemenliğini sürdüren bir işleyiş şekline sahiptir. “İktidar ve bilginin birbirlerini doğrudan içerdiklerini; bağıntılı bir bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisi olamayacağını, ne de aynı zamanda iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin ve bilgi alanının olamayacağını kabul etmek gerekir. Demek ki bu, “iktidar-bilgi” ilişkilerini iktidar sistemine nazaran serbest olacak veya

olamayacak bir bilgi öznesinden itibaren çözümlenmek gerekir” (Foucault, 2000b: 65).

İktidar, kendisini toplumsal ilişkiler ağı içinde biçimlendirir ve onun sembolik bir işleyişi değişim şekillerine eşlik eder. Sözelimi hapishane tarihinde işkence azap çektirme kendinde bir iktidar ekonomisine sahiptir. İşkence aslında titizce uygulanan bir adli oyundur. Çaba itiraf ettirmektir ve bu bir sorgulama olduğu kadar bir düellodur da aynı zamanda. Burada “gerçek azap çektirmenin hakikati açığa çıkarma işlevi vardır.” Bu süreçlerin hepsi bir halk adına ve toplum adına yapılmış olarak dile getirilir ve en son aşama bir ceza verme sürecidir (Foucault, 2000b: 71-121).

Foucault’ya göre cezalandırmada “temel hedef bir ceza hukuku kurmaktan çok, yeni bir cezalandırma “ekonomisi” kurmak”tır. Bu ekonomik yapının denge unsurunu gözetmesi gerekir ve bunun için de “toplumsal bünyenin en küçük parçalarına ulaşacak şekilde” dağıtılmalıdır. Dolayısıyla buna göre “daha az cezalandırmak değil daha iyi cezalandırmak... cezalandırma yetkisini toplumsal bünyenin daha derin noktalarına ulaştırmak” en iyi cezalandırma stratejisi olacaktır. Bu strateji aracılığıyla, “cezalandırma iktidarı hükümdarın intikamından, toplumun savunulmasına kaydırılmıştır.” Bu yeni bir cezalandırma tekno-siyasetidir ve burada temel ilke toplumsal düzenin korunmasıdır. Bu nedenle cezanın şiddeti, suçun toplumda yarattığı infial etkiyle bağlantılı olarak artacaktır (Foucault, 2000b: 125-152). Cezalandırma böylece toplumsal yapıya mal edilir ve sürekli toplum içerisinde yayılan bir şekil kazanır. Dolayısıyla ceza bir suçun silinmesini değil suçlunun dönüştürülmesini amaçlamaktadır ve bunun için “ceza kendiyle birlikte belli bir ıslah tekniği taşımaktadır.” Islah etme, özellikle cezanın uygulanma noktasını bedenden ruha kaydırmayı beraberinde getirmektedir (Foucault, 2000b: 198-203). Bu ıslah teknikleri farklı şekillerde disiplin sistemleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Disiplin modern toplumların ürettiği en etkili iktidar şekillerinden bir tanesidir ve bedenin iktidar nesnesi haline getirilmesinin keşfedildiğini bize göstermektedir. XVIII. yüzyılda sıklıkla bedenin bu amaçla manipüle edildiği,

biçimlendirildiği ve terbiye edilmeye çalışıldığı görülür. Disiplinin bu haliyle “tabi kılınabilen, kullanılabilen ve geliştirilebilen bir beden” olarak “itaatkâr bedeni” oluşturmak istediği görülmektedir. Artık ortada insan bedenini hedefleyen bir beden siyaseti ve sanatı oluşmuştur. “İnsan bedeni, onun derinlerine inen, eklemlerini bozan ve onu yeniden oluşturan bir iktidar mekanizmasının içine girmektedir.” Bu kendi işlerliğini kazanan bir “iktidar mekaniği” ve “siyasal anatomi” biçimini kazanmıştır (Foucault, 2000b: 207-211).

Disiplin böylece bağımlı ve idmanlı bedenler, “itaatkâr” bedenler imal etmektedir. Disiplin bedenin güçlerini arttırmakta (faydanın ekonomik terimleriyle) ve aynı güçleri azaltmaktadır (faydanın siyasal terimleriyle). Tek kelimeyle: bedenin iktidarını çözmektedir; onu bir yandan artırmak istediği bir “yatkınlık”, bir “kapasite” haline getirmekte; öte yandan da bunların sonucu olarak ortaya çıkabilecek enerjiyi, gücü tersine döndürmekte, ve onu katı bir bağımlılık ilişkisinin içine sokmaktadır (Foucault, 2000b: 211).

Disiplin tam da bu bağlamda bireyleri imal etmektedir. Bunu özellikle onlardan birşeyler almak veya onlara birşeyler eklemek yerine doğrudan “terbiye etme” aracılığıyla gerçekleştirir. Terbiyenin en önemli unsuru ise gözetlemedir. Hiyerarşik gözetim “disiplinin icra edilmesi, bakışlar aracılığıyla zorlayan bir düzenleme” olarak burada karşımıza çıkmaktadır. Gözleme ve gözetleme disipline etmenin en etkili yollarından bir tanesi olacaktır. Çünkü disipline eden gözetim, “aynı zamanda çoklu, otomatik ve anonim bir iktidar olarak örgütlenmektedir” (Foucault, 2000b: 256-264).

Görülmeden gözetim altında tutan hapisane sistemleri böylesi bir disipline etme şekli olarak karşımıza çıkmaktadır ve bunların mükemmel örneklerinden bir tanesi *panopticon*dur. *Panopticon*, halka bir binanın merkezindeki bir kuledir. Halka halindeki binanın iç cephesi camlarla görülebilir niteliktedir ve cepheleri *panopticon*a bakar. Bu haliyle mükemmel bir denetleme ve gözetleme sistemi olan *panopticon* iktidarın gözüdür. Burada temel ilke iktidarın görünürlüğü ve varlığının

kanıtlanamazlığıdır. Mahkumlar, “görülmekte ama görememektedir; bir bilginin nesnesidir, ama asla bir iletişim öznesi olamamaktadır” (Foucault, 2000b: 289-297). İktidarın en iyi araçlarından biri olarak *panoptic* sistem, tek bir bakışla pek çok bireyi gözetleyen ve iktidarı tam olarak zihne yöneltmiş bir aygıttır (Foucault, 2000b: 304-305).

Foucault’ya göre bu kurumsal yapıların bize gösterdiği şey, toplumun belirli bir kesiminin kapatılmasının yanı sıra iktidarın da giderek merkezlesizleştiğidir. İktidar ve özne arasındaki ilişkinin temel aracı bilgi olmuştur. Bu nedenle bilgi ve iktidar birbirine bütünlük bir yapı kazanmışlardır. Bilme istenci, yönetme istencini ve hakim olma isteğini dışa vuran bir şey olarak öznede yerleşik kazanan iktidarın ana kaynağıdır. Bilgi ve bilim bu nedenle söylemsel bir uygulama şekli olarak iktidarın en vazgeçilmez unsurlarına dönüşmüşlerdir. İktidar kendisini çeşitli söylemler aracılığıyla gerçekleştirir ve süreklilik sağlar. Delilik söylemi, hapisane söylemi, tıp söylemi vs. Özne tam olarak bu söylemler içerisinde veya bunlarla ilişkisiyle var olan bir kavramdır. Özne bir söylemi gerçekleştirdiği statü kazanabilir ve söylemsel uygulamanın sürekliliğini sağladığı ölçüde de kendi devamlılığını kazanır (Foucault, 1999: 75).

Öznenin konumları, kendisine çeşitli alanlarla ya da nesne gruplarıyla aynı şekilde meşgul olma imkânının verildiği durum tarafından belirlenir: o, açık ya da değil belirli sorular kafesine göre soru soran, ve belirli bir bilgilenme programına göre dinleyen öznedir; o, belirleyici bir özellikler tablosuna göre bakan, ve betimsel bir tipe göre işaret koyan öznedir; o, sınırları uygun bilgi tanesini belirleyen en iyi bir algısal mesafede kurulur; o, bilgi ölçeğini değiştiren, dolaylı ya da dolaysız algı seviyesine göre öznenin yerini değiştiren, onun yüzeysel bir seviyeden derin bir seviyeye geçişini sağlayan, onu bedenin iç alanında –görülen arazlardan organlara, organlardan dokulara, ve nihayet dokulardan hücrelere-dolaştıran belgesel araçlar kullanır (Foucault, 1999: 72).

Söylem ve söylemsel düzenleme öznenin kuşatanıdır, tıpkı Althusser'in "ideoloji" kavramı ve Thomas Khun'un "paradigma" kavramında olduğu gibi Foucault'da da "söylem" öznenin yaşam evrenin biçimlendiren bir yapı kazanmıştır. Böylelikle öznenin nesne şeklinde konuşma (bilim yapma, düşünce imal etme) pozisyonları belirlenmiş olmaktadır. Öznenin pratikleri bu söylemsel alanda anlam bulmaktadır (Hubert & Rabinow, 1986: 60-61). Foucault, bu durumu kendi üzerinden 1970'de Collège de France'ta Düşünce Sistemleri Tarihi kürsüsünün açılış konuşmasında şu şekilde dile getirmektedir: "Bugün yapmak zorunda olduğum konuşmada ... hiç kimseye sezdirmeden eriyip gitmeyi dilerdim. ... Böylece, başlangıç olmayacaktı; ve söylemin kendisinden kaynaklandığı kişi olacak yerde, onun uzayıp gidişinin rastlantısallığında, zayıf bir boşluk, olası eriyişindeki bitiş noktası olacaktım" (Foucault, 1992: 9). Söylemin yapılanması nesne eksenli değildir, yani söylemler, nesnede ikamet etmezler bunun yanı sıra söylemin içinde de değildirler. Söylemin yapılanışı nesnenin görünürlük kazanmasının imkanıdır ve bu nedenle de söylemsel ilişkiler "kurumlar, ekonomik ve sosyal süreçler olarak, davranış kalıpları, kurallar, teknikler, sınıflama biçimleri, karakterize etme modları"dır ve bunların hepsi en son aşamada özneye matufturlar (Foucault, 2010: 44-47). Söylem geliştirdiği araçlarla ve dışlama şekilleriyle öznenin şekillenmesini zorunlu kılan tarihsel bir oluşmuşluğa sahiptir. Yasaklama söylemin en etkili dışlama şekillerinden bir tanesidir. "Hep bilindiği gibi, her şeyi söyleme hakkı yoktur, her şeyden her koşulda söz edilemez, nihayet, herkes her şeyi konuşamaz." Yasak buyurusu akıl ve delilik söylemiyle yakından ilişkilidir Akıl söyleminin içerisine yerleşemeyen biri olarak deli ya dışlanmış ya da kuşatılmıştır (Foucault, 1992: 11-12).

Söylemin sınırlama ve dışlama düzeneğinin ilk kaynaklarından bir tanesi sofistlerin felsefe sahnesinden dışlanması olmuştur.

Önce, söylemin yasası olarak ideal bir doğruluk ve ortaya çıkışların ilkesi olarak içkin bir aklilik önererek, aynı zamanda da doğruluğu yalnızca doğruluğun kendisinin amaçlanmasında ve yalnızca onu düşünmenin

gücünde vaadeden bir bilgi etiğini dışarıda bırakarak yanıt vermek gerekiyor.

Sonra da bu kez genelde söylemin özgün gerçekliğine yönelik bir yadsımayla onları güçlendirmek gerekiyor.

Sofistlerin lafazanlıkları ve fikir alış-verişleri kovulduğundan beri, az ya da çok güvenli bir şekilde paradoksları susturulduğundan beri, Batı düşüncesi söylemin düşünce ile söz arasında olabildiğince az yer tutması için elinden geleni yapmışa benziyor; söylem üretmenin düşünmekle konuşmak arasında yalnızca bir tür katkı gibi görünmesi için elinden geleni yapmışa benziyor; bu da kendi imleriyle donatılmış ve sözcüklerle görünür kılınmış bir düşünce olurdu, ya da tersine, devreye sokulan ve bir anlam etkisi yaratan şey dilin kendisine ait yapılar olurdu (Foucault, 1992: 25-26).

Foucault açısından sofistler bir tür kurucu özne olarak varolan düşünürlerdir ve kurucu özne, söylemin yapılandığı öznenen daha farklı olabilirdi. Sofistlerin kurucu öznesine karşı Sokrates ve Platon'dan itibaren başlayan bilmenin ve söylemin iktidar arzusu, söylemin kurduğu bir özne oluşturulmuş ve iktidarın metafiziğini inşa etmiştir.

Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*'nde arkeolojik bakışın bize özellikle farklı bir bilme (*savoir*)nin olanağını sunabileceğini ifade eder. Temelde bilgi(*connaissance*) ile bilme arasında bir ayırma giden Foucault, bilmeyi bu öznenin klasik pozisyonunu reddeden bir yere yerleşir, “yani öznenin, ne aşkınsal etkinlik, ne de ampirik bilinç olarak asla hak sahibi olamayacağı, zorunlu olarak konumlanmış ve bağlı olduğu bir alan.” Buna göre bilgi etkinliğinde öznenin merkeziliğiyle kavranan bir algıyı bize bildirirken, bilme etkinliğinde özne kurucu değildir (Foucault, 2012: 5).

Dolayısıyla iktidarla ilişkili her çözümlemenin karşımıza çıkardığı temel kavram öznedir. Bu nedenle Foucault temel sorununun iktidar değil özne olduğunu ifade etmektedir: “Benim araştırmalarımın genel teması iktidar değil, öznedir. ... İnsan öznenin, bir yandan üretim ve anlamlandırma ilişkilerine girerken, öbür yandan ve aynı derecede, çok karmaşık nitelikte olan iktidar ilişkilerine de girdiğini” görüyoruz. Bu nedenle insanlar tarihsel süreç içerisinde birer özneye dönüştürülen iktidar araçları ve nesnelere olmuşlardır. Batı tarihinde kurumlar aracılığıyla gördüğümüz düzenleme ve otorite uygulama şekilleri olan pratikler birer bölücü pratik olarak özneyi böylesi bir şekilde nesneye dönüştürmektedirler (Foucault, 2000c: 57-59). Bu nedenle Foucault’ya göre yeni bir varlık şeklinin imkanı öncelikle olduğumuz şey olmayı redetmekle olanaklıdır. Bunun imkanı, felsefenin oynayacağı eleştirel roldedir. “Bütün felsefi sorunların belki en keskini, şimdiki zaman sorunu, bizim tam şu anda ne olduğumuz sorundur?”¹⁰⁷ (Foucault, 2000c: 68).

Foucault, bu doğrultuda Batı tarihi boyunca yapılanan iktidarın Batı felsefesindeki karşılığının doğrudan özne olduğunu ifade eder. Bir anlamda iktidarın kurumsal ve olmayan bütün işleyiş biçimine eşlik eden ve iktidarın tam olarak kaynağını ve sürekliliğini sağlayan bir şey olarak özne oluşturulmuş olan bir kavramdır. Özne hakikat iddiasıyla konuşan ve her bir ben de konuşan oluşmuş varlıktır. Batı felsefesi sürekli özne ve bilinç arasında bir özdeşlik kurarken iktidarın yayılımını gerçekleştirmiştir. Bu bilinç ve benlik arasındaki ilişki özellikle Descartes’tan itibaren görünürlük kazanmıştır.¹⁰⁸ Ancak gerçek anlamıyla Kant, felsefesinde karşımıza çıkan, *modern cogito*, “düşünce-dışını” nesnel bir gerçeklik

¹⁰⁷ Foucault’ya göre Kant’ın *Aydınlanma Nedir?* sorusunun felsefi (ve aynı zamanda eleştirel olan) önemi de burada saklıdır. Bu doğrudan kendi üzerine olan düşünseme kişinin neliği olarak yani şu anda burada bulunan ben olanın sorgulanmasıdır (Foucault, 2000c: 68). Zira Foucault’ya göre bütün felsefe tarihinin temel arayışı en nihayetinde insan nedir? sorusuna cevaplar arayışı olmuştur. Ancak eleştirel sorgulama tıpkı Nietzsche’nin ifade ettiği gibi bunun aşılması gerektiğini bize söylemektedir. Zira bilme alanı sadece felsefeden ibaret değildir. “Her halükârda birşey kesindir: insan, insani bilgiye sorulmuş ne en eski, ne de en sabit problemdir. Nispeten kısa bir kronolojiyi ve kısıtlı bir coğrafi bölümlenmeyi –XVI. Yüzyıldan itibaren Avrupa kültürü- ele alarak, insanın burada yakın tarihli bir icad olduğundan emin olunabilir. ... İnsan, düşüncemizin arkeolojisinin yakın tarihli olduğu kolaylıkla gösterdiği bir icattır. Ve belki de yakınlardaki son” (Foucault, 1994: 499).

¹⁰⁸ Foucault, Kartezyen *cogito*’yu daha çok bilinçli düşünce olarak tanımlamaktadır. Ona göre, *cogito*, öznel ve belirli bir bireyin ruhundan bağımsız olarak varolan bir düşünce biçimidir. Bu nedenle Foucault’ya göre modern düşüncenin ilk ismi Descartes değil Kant’tır. Çünkü Kant felsefesinde *cogito* ilk kez öznel açıdan tasarlanmıştır. Kant, varlığı (Varım), temsilden (düşünüyorum) mutlak olarak bağımsız kılmış ve devamında bilgi ve düşünceyi temsil alanının dışına çıkarmıştır. Bununla birlikte Foucault, Kant’ın eleştiri geleneğini de başlattığını ifade eder (Tekelioğlu, 1999: 101).

olarak kapsamaya başlamıştır. Çünkü Kantçı felsefe bir yandan biyolojiyi, ekonomiyi ve dilbilimi inşa ederken; öte yandan da “*İnsan nedir?*” sorusunun cevabını oluşturmuştur (Canguilhem, 2003: 89-90). Düşünce dışı insana göre öteki olan, yani insanın içindeki buruşuk doğa ya da katmanlaşmış tarih olmayıp dışta bırakıldır (Tekelioğlu, 1999: 101-104).

Modern kavrayışın ürettiği birey tam olarak bu dışlama ve öteki olarak konumlandırmanın sürekliliğini kendisine inşa eden bir varlık olduğundan dolayı iktidar kurumlarla işleyen birşey değildir. “İktidar işler, iktidar ağ biçiminde işler ve bu üzerinde bireyler dolaşmakla kalmazlar, sürekli olarak bu iktidara katlanmak ve iktidarı uygulamak durumundadırlar. ... Her zaman onun araçları olurlar.” Dolayısıyla birey iktidarın karşısında duran ve ona maruz kalan olmaktan çok daha fazlası, ilk etmenlerinden biridir. “Birey iktidarın bir etmenidir ve aynı zamanda, bir etmeni olduğu ölçüde de onun aracısıdır: iktidar, oluşturduğu bireyden geçiş yapar.” İktidar bu geçişlerini çeşitli tekniklerle, sonsuz-küçük mekanizmalar aracılığıyla gerçekleştirir. Böylelikle her bir birey mutlak bir iktidara tabî olduğu kadar mutlak bir iktidar uygulama aparatına da döner. ““Hepimizin kafasında faşizm vardır” ve daha temel olarak: “hepimizin bedeninde iktidar vardır”da diyebiliriz” (Foucault, 2002: 43-44).

Foucault’nun yeni iktidar mekaniği olarak adlandırdığı bu iktidar şekli mal ve üründen ziyade beden ve bedenlerin ne yaptığıyla ilgilenir. Bu nedenle borç ve vergilerden ziyade gözetleme yoluyla uygulanan bir iktidardır (Foucault, 2002: 43-44). Benlik teknolojileri ve daha sonradan biyoiktidar olarak da adlandırılan bu iktidar şekli, üretim araçlarından ve üretilen işleyleştiren, dilsel yapılaşmalara; doğrudan otorite ve denetim şekillerinden, bütün benliğin inşaasına kadar bütünlük içinde benlik merkezli bir işleyişe sahiptir. Foucault, benlik teknolojilerinin başlangıcı, “kendini bil” ilkesinin yerini “kendine dikkat et/kendine iyi bak” prensibinin almasıyla olmuştur. Platon’un *Alkibiades I* metninden itibaren karşımıza çıkan bu ilke, aynı zamanda siyasal düzene sahip çık anlamını taşıyan benlik teknolojisinin en erken şeklidir (Foucault: 1988: 18-28).

Foucault bu nedenle *Hapishanenin Doğuşu*'ndan itibaren özneyi, arkeolojik metod yerine daha iyi bir metod şekli olarak kabul ettiği soykütüksel incelemeyle ele almaya çalışır. Soykütük, hiyerarşiye sokmak yerine “çok kesin olarak karşı-bilimdir” (Foucault, 2002: 25).¹⁰⁹ *Cinselliğin Tarihi*'nde Foucault cinsellik ve biyoiktidar olarak iktidarın nasıl oluştuğunu ortaya koymaya girişerek iktidarın söylemsel olandan çok daha gelişmiş olduğunu ifade eder. Foucaultcu iktidar analizinin en gelişkin biçimi olan biyoiktidar, kesinlikle yukarıdan değil aşağıdan gelişir, öldürmeyi veya şiddeti değil, yaşatmayı ve biyonikleşmeyi hedefler.

İktidar derken, belli bir devlet içinde vatandaşların bağımlılığını garanti eden kurum ve aygıtlar bütünü olan –büyük İ' ile yazılan– İktidar'dan söz etmek istemiyorum. İktidardan anladığım, şiddetin tersine kural biçimini taşıyan bir uyruklaştırma kipi de değil. ... Bana göre iktidardan ilk önce uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğunu anlamak gerekir; yani, mücadeleler ve karşı karşıya gelmeler yoluyla bu ilişkileri dönüştüren, güçlendiren, tersine çeviren hareketi anlamak; bu güç ilişkilerinin, bir zincir ya da sistem, ya da tersine onları birbirinden tecrit eden farklılıklar ve karşıtlıklar oluşturacak biçimde birbirlerinde buldukları dayanakları anlamak; ve nihayet, genel çizgisi ya da kurumsal saydamlaşması devlet aygıtlarında, yasanın formüle edilmesinde ve toplumsal hegemonyada gelişen stratejileri –söz konusu güç ilişkileri bu stratejilerin içinde etkili olurlar– anlamak. ... İktidar her yerde hazır ve nazırdır: Ama bu, her şeyi yenilmez birliğinin çatısı altında kümeleştirme ayrıcalığına sahip olmasında değil, her an, her noktada, daha doğrusu bir noktayla bir başka nokta arasındaki her bağıntıda ürüyor olmasından kaynaklanır. İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir (Foucault, 2007: 71-72).

¹⁰⁹ Soykütük yöntemi Hobbes'dan itibaren toplumsal sözleşmenin temellerini soruşturmak için kullanılan bir yöntemdi. Bu dönemdeki soykütüksel çalışmalarının en iyi örneğini *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı Rousseau metninde buluruz. Ancak bugün kullanılan anlamıyla soykütüğün asıl anlamını Nietzsche oluşturmuştur. Nietzsche'den sonra özellikle Fransa'da Goston Bachelard, Georges Canguilhem tarafından bilim tarihi alanındaki çalışmalarda kullanıldı (Hill, 1998: 2). Foucault 1970'lerden başlayarak soykütüksel metodu kullanmıştır.

Foucault'ya göre klasik çağdan itibaren Batının iktidar anlayışında ciddi bir dönüşüm başlamıştır ve bu dönüşümün dönüm noktalarından bir tanesi cinsellik olmuştur. Yaşatma stratejileri kendiliğinden birer iktidar stratejisi olduğu için hayata geçirilmişlerdir. Batı tarihinde cinselliğe ilişkin bütün girişimler bu nedenle öldüren iktidar şekline yaşatan iktidara geçişi bize göstermektedirler. “Denilebilir ki eski *öldürtme* ya da yaşamasına *izin verme* hakkının yerine *yaşatma* ya da *ölüme atma* gücü almıştır.” İktidar özellikle kendi iktidar alanından kaçıp giden birinin kaçısını onaylamadığı için artık ölüme veya öldürtmeye eşlik eden törenleri ortadan kaldırmıştır. “Bir dünyadan öbürüne geçiş çerçevesinde, ölüm, dünyasal egemenliğin çok daha güçlü başka bir egemenlik tarafından yerinden edilmesi idi.” Ölüme eşlik eden törenler siyasal iktidarın alanına giriyordu fakat ölüm tam anlamıyla bunun sona erişini ifade eder. İktidar için “ölüm bunun sınırı, iktidarın elinden kaçan andır.” Bu nedenle iktidar kendisini somut yaşam üzerinden inşa etme girişiminde bulunur. “Bollaşma, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar önem kazanmıştır; bunların sorumluluğunun yüklenilmesi bir dizi müdahale ve düzenleyici denetim yoluyla gerçekleşir: işte bu da nüfusun biyo-politikasıdır” (Foucault, 2007: 99-103).

Foucault'ya göre biyo-politika bilgi ve hakikat üzerinden öznedeye yerleşiklik kazanan bir biçim kazanarak her yere ulaşır ve kendisinin sürekliliğini sağlar. Bu nedenle o, öznenin dağıtılması gereken bir şey olduğunu ve klasik Batı felsefesinin metafizik yapısının tersine çevrilmesi gerektiğini düşünür. İktidar nasıl her yerde ise direnişte heryerdedir ve öznenin dağıtılması bir anlamda iktidarın aşındırılmasının başlangıç noktasıdır.

Öznenin Foucaultcu analizi pek çok açıdan Nietzscheci anlayışı takip eder. Bu, büyük ölçüde akıl söyleminin dışında olması gereken varlık olarak insan düşüncesidir ve tanımlı gerçekliğin dışında olanı olumlama girişimidir. Foucault, iktidarın sınırsız yayılmışlığı ile öznenin kaçışının ne denli olanaksız olduğunu gösterse de iktidarı transandantal olarak tanımlamaz. Hatta tam olarak somut olduğunu düşünür fakat bu somutluk klasik iktidar kavramsallaşmasının çok

uzağında bir somutluktur. Bedende, öznenin varlığında cismanileşmedir. Bu nedenle olduğumuz şeyin reddi belki Foucault açısından iktidarı aşmanın tek yoludur. Gerçi Foucault, *Söylemin Düzeni* başlığıyla yayınlanan açılış konuşmasında ve *Cinselliğin Tarihi*'nde çeşitli var oluş olanaklarının, yani kişinin sabit olmayan bir olma imkanını yaratmaktan söz etse de bunun özne olmaktan ne kadar kaçış olduğu sorgulamaya açıktır. Çünkü öznenin nesneye karşı bir hegemonik ve ampirik üstünlüğünün olmadığı bir bilmeden söz etmekle birlikte direnme noktalarındaki, akıl söyleminden kopan kişinin nasıl bir varlık olacağını ve özne olmayacağını çok açıklamaz. Bu nedenle geç dönemde Foucault'nun klasik bilinçli özne olmamakla birlikte bir özne tasarımına giriştiğini söylemek olanaklı görünmektedir.

Foucault, özellikle Rönesanstan itibaren karşımıza çıkan temsiliyetçi benzerlik ilkesinin karşısında bir tür fark oluşumunun oluşturulması gerektiğini ifade eder. Bu yönüyle eğer yeni bir varolma şeklinden söz edilecekse bunun için bir yönüyle iktidarın mikro işleyişine tabi olan öznenin yok edilmesi gerekir. Foucault, bunun olanağını şu şekillerde, şu noktalarda sorgulayabileceğimizi düşünür: 1) *Tersine Çevirme* ilkesi: Yazarın, disiplinin, doğruluk istencininkiler gibi olumlu rol oynar gibi görünenlerin tümünün söylemin parçalanması yoluyla azaltılması ve tersine çevrilmesi. 2) *Kesiklilik İlkesi*: söylenmemiş-olanı söylemek ve düşünmemiş-şeyi düşlemek gerekiyor. Söylemlerin boşluklarında açılan direnme noktalarında gerçekleşmesi olanaklı olan bu girişim söylemlerin birbirlerinden habersiz ve birbirlerini dışlayan kesintilerinden faydalanmalıdır. 3) *Özgünlük İlkesi* ve 4) *dışsallık ilkesi* ise büyük ölçüde diğer iki ilkeye dayanır (Foucault, 1992: 28-29). Foucault bu ilkeler ile iktidar işleyişinin açık bıraktığı yerlerden geçen bir oluş imkânı bulabileceğimizi ve özneyi kuran metafiziğin bu yolla bütünsel olarak tersine çevrilebileceğini ifade eder.

5. 4. Deleuze: Fark Felsefesi ve Özne

Gilles Deleuze, tıpkı Foucault gibi Nietzscheci izleri takip ederek bir karşı felsefe oluşturma girişiminde bulunur. Bu nedenle eserleri büyük ölçüde Batı felsefesinin ontolojik yapılarıyla hesaplaşma şeklinde kaleme alınmıştır. Erken dönemde daha çok Hume, Nietzsche, Spinoza, Kant, Bergson, Leibniz ve gibi

filozoflara yönelik niyetli okumalar yapar. Deleuze, fark ontolojisini inşa etmek amacıyla pek çok aşamada Nietzsche, Spinoza ve Bergson felsefelerinden faydalanır.

Deleuze'un ilk incelemelerinden birisi olan Hume incelemesi tam olarak onun özneyi parçalama girişiminin ve felsefesinin başlangıcını oluşturmuştur. Deleuze'un zihninde de tıpkı Foucault da olduğu gibi Heidegger'in merkezi bir yere çektiği Nietzsche'nin ifadeleri oldukça ciddi bir soru olarak yer edinmiştir: “Platon'u tersine çevirmek” ne anlama gelmektedir? Bu Nietzsche'nin felsefesinin ödevini tanımlamak üzere böyle söylüyordu veya, daha genel olarak, gelecekteki felsefenin ödevini” (Deleuze, 1990: 253).

Deleuze, transandantal kavrayışları yerinden etmek veya Nietzscheci ifadeyle Platonculuğu tersine çevirmek üzere hareket noktalarını Hume'dan aldığı bir sistem oluşturmaya girişir. Onun okumasına göre, öncelikle Hume'un ampirik felsefesi, meşru bütün inanışların temellerini keşfetmeyi amaçladığından dolayı insan öznesinin önceki bilinç durumları üzerine düşünümleyerek, özneliliği değiştiren bilgidaki tarihsel ilerlemeyi açıklayamıyordu. İkincil olarak, “oluşturulan anlamların insan öznesinin çıkarları ve niyetleri tarafından biçimlenme yolunu incelemeyi, duyulardan gelen izlenimlerin “ham” öğelerinden yararlanıyordu.” Üçüncül olarak da, insanın akıl modellerini tümüyle gizleyen, öznel ilişki ve alışkanlık üzerinden akla dair kuşkucu bir model ortaya koymaktaydı (Goodchild, 2005: 32-33). Dolayısıyla Hume, bu yönleriyle metafizik oluşumun evvelini gösteren bazı araçlar sunarak Hume temelde özneliliğin nasıl kurulduğunu göstermektedir. Hume'un insan zihninin kendine özgü bir doğasının olmadığı ve bunun idelerle oluştuğu, idelerinde izlenim veya deneyimlerden meydana geldiği bize zihnin bir sistem olmadığını göstermektedir. İdelerin toplanişı olarak imgelem bir yeti değil sadece şeylerin zamansal bir sentezidir (Kılıç, 2013: 71).

İmgelem yoluyla bir ideanın yeniden üretimi de yalnızca imgenin izleniminin bir yeniden üretimidir. Bu üretim zamanın senteziyle bağlantılıdır. Çünkü özne zihnin bir sentezidir, zihin de onun algılarının görüş noktasından art arda gelme ve zaman ile düşünülür. Böylece özneyi

konuşmak süreyi, alışkanlıkları, beklentileri konuşmaktır. Hume için beklenti alışkanlıktır, alışkanlık da beklentidir. Alışkanlık öznenin kurucu kökleridir ve özne bu kök, geleceğin ışığı içerisinde şimdi ve geçmişin sentezi olarak zamanın sentezidir (Kılıç, 2013: 71).

Alışkanlıkla oluşturulan nedensellik ilişkisi, öznedeki zihin ve zihnin içinde özneyi oluşturan dönüşümün ve insan doğası olarak tanımlanan şeyin ilk ilkesidir. Bu ilke, çağrışım ve tutkunun ilkeleri olarak iki temel ilkeyi üretir. Çağrışımın ilkesi, süreklilik veya tekrar; benzerlik ve nedensellik olurken tutkunun ilkesi ise duygudaşlık, mutluluk ve acıdır. “Bu ilkeler ise zihne verilir, onun doğasıdır. Süreklilik duygularla, nedensellik zamanla ve benzerlik imgeleme ilişkilidir. Öznenin kurulabilmesi için bu tutkuların ilkesiyle çağrışımın ilkelerinin zihinde birleşmesi gerekir” (Kılıç, 2013: 71-72) Buna göre akıl kendi yanılışmasını yaratma olanağına sahiptir ve Tanrı imgesi gibi transandantal imgeler, ahlaki düzeydeki benzeri kurmacalar kurabilir (Goodchild, 2005: 37).

Deleuze, Hume’un insan doğasını deneyim alanıyla ilişkilendirerek pratik aklın önceliğini seçerken tam tersi yönde Kant’ın ise, teorik aklın önceliğini seçerek aşkın bir özneye ulaştığını ifade eder. Deleuze’un “Kant’a karşı oluşu, esas olarak politiktir: Kant’ın aşkın ve yasa koyucu özne fikrini, Devlet kurumundan kökenlenen tarihsel bir yapı olarak ele aldı; çünkü birliğe, aşkınlığa ve yasamaya dair uzlaşım buraya ortaya çıkıyor.” Böylelikle Kant’ın öznesi, değerler toplamını içselleştirmiş bir şekilde toplayıcı ve baskıcı bir Devlet imgesinde şekillendirilmiş olmaktadır (Goodchild, 2005: 38).

Deleuze’a göre, ampirizmin özünde özneliliğin kuruluşu yer almaktadır. Zira, özne, hareket yoluyla hareket olarak tanımlanır; kendine gelişme hareketi. “Gelişen şey öznedir.” Dolayısıyla öznelilik idesine verilebilecek tek içerik aracılık ve aşkınlıktır. Ancak gelişme kendi kendine olan gelişme veya başka bir şey haline gelme olarak çifte bir harekettir. Özne Hume felsefesinde kendisinin ötesine geçer ve düşüncüler. Bu beraberinde çıkarım ve icat etmeyi ve dolayısıyla da inanç ve

yapaylığı getirir. Özne bu durumda özne olarak inanır ve icat eder (Deleuze, 2008: 86-87).

Öznenin icat etmesi ve yapaylığı üretmesinin veriye dayalılığı duyulur olanın akışı anlamına gelmektedir. Bu harekettir, değişimdir, ne özdeşliği ne de yasası vardır. Bu nedenle ampirizm ayrık algıların topluluğu olarak hareketli art arda gelişlerden meydana gelmektedir. Bu nedenle ampirizmin ilkesi şudur:

Ayrılabilir olan her şey seçilebilir ve seçilebilir her şey farklıdır.”

Fark ilkesi budur.

Yoksa, seçilebilir olmayı ayırabilmemiz ya da farklı olmayı ayırt edebilmemiz nasıl mümkün olabilirdi? (Deleuze, 2008: 88-89).

Dolayısıyla Deleuze’a göre, Hume, zihinsel temsillerin reddiyle duyu verisinin sürekli değişkenliği fikrine ulaşmıştır. Zihin bu nedenle özne denilen tözsel varlık değildir, zihin olacağı bir özneye ihtiyaç da duymaz. Ve bu doğrultuda onun yetersebep ilkesinin eleştirisi şu anlama gelir: “Eğer özne verisinin ötesine geçen şeyse, bir önceden veriye kendi kendisinin ötesine geçme yetisini teslim etmeliyim.” Bu nedenle Hume, temsillere ve yerleşik doğa felsefelerine karşı çıkmaktadır. Ona göre ide denilen şey sadece bir izlenimdir (Deleuze, 2008: 88-90).

O halde Hume için özne nedir? Deleuze bu sorunun cevabını şöyle vermektedir:

Demek istediğimiz, imgelemin, basit topluluk halinden çıkıp, bir yeti haline geldiği; dağıtılan topluluğun bir sistem haline geldiğidir. Veri, verinin ötesine geçen hareket tarafından ve bu hareketin içinde yeniden ele alınmış; zihin insan doğası haline gelmiştir. Özne icat eder, inanır; *özne sentezdir, zihin sentezdir* (Deleuze, 2008: 95).

Deleuze, Hume felsefesinde deneyimi atomlaştırma fikrini öne çıkararak bir fark felsefesinin temelini bulmaya çalışır. Deneyim üzerine kurulan öznenin etkin imgeleminden önce, “verilerin zihne aktarılırlar aktarılmaz içinde kuruldukları,

sözcüklerin ve şeylerin dışında kalan edilgen ya da bilinçdışı bir alanı”¹¹⁰ ilk duyu izlenimlerindeki farkı açığa çıkardığı durumu merkeze alarak Deleuze, bunu fikir olarak kabul eder ve bunun atomik bir başlangıç olduğunu kabul eder. Bu fark noktası anlam ve deneyimin temeli olarak zamana bağlıdır. Bu zamansallık çizgisel ve ardışık değil sadece anların ilişkilendirilmesi olarak öznel deneyimde kurulan bir zamansal ilişkililiği gösterir. Böylelikle, Hume epistemolojisinden Deleuze, fark ve tekrara dair pratik bir ontoloji inşa etmenin olanağını bulmuştur (Goodchild, 2005: 39).

Demek ki Hume’da öznenin etkin mi edilgin mi olduğunu sorgulamamız gerekli değildir. Alternatif yanlıştır. ... Özne ilkeler tarafından etkinleştirilmiş zihindir. İlkeler etkilerini zihnin kuytularına ittikçe bu etkinin kendisi olan özne de gittikçe daha etkin ve daha az edilgin hale gelir. Başat edilginken sonda etkindir. Bu, özneliğin bir süreç olduğu ve bu sürecin çeşitli momentlerinin dökümünün yapılması gerektiği fikrimizi de doğrular. Bergsoncu bir şekilde konuşursak, öznenin en başta ilkelerin bıraktığı bir izlenim, bir iz olduğunu, ama kademe kademe bu izlenimi kullanmaya muktedir bir makineye dönüştüğünü söyleyebiliriz (Deleuze, 2008: 118-119).

Deleuze bu doğrultuda pratik fark ontolojisiyle Batı felsefesinin varlığı özdeş kabul eden yaklaşımının tam aksine bir yön bulmaya girişir ve bunun tam olarak kaynağında bulunan özneyi kökünden sökmeye çalışır. Bu nedenle o, Descartes’ın aşkın öznesini, “tarih dışı, homojen, rasyonel varlık anlayışına bağlı olarak, aşağıdan yukarıya doğru gittikçe yetkinleşen hiyerarşik bir yapı olmasından dolayı, yani varlık hiyerarşisini oluşturan düşünce tarzının “ağaç biçimli düşünceye” zemin hazırladığı için sıklıkla eleştirir” (Er, 2012: 17). Deleuze’e göre ağaç biçimli düşüncenin özünü oluşturan temel ilkeler özdeşlik, benzerlik, zıtlık ve analogidir. Bu ilkelerle

¹¹⁰ “Özne nasıl verinin içinde oluşur? Bunun meali ise şu olacaktır: imgelem bir yeti haline nasıl gelir? Hume’a göre imgelem, temsillerin yeniden üretilmesinin bir yasası, yeniden üretimin bir sentezi ilkelerin etkisi altında oluştuğça bir yeti haline gelmektedir” (Deleuze, 2008: 116). Kant’ın imgelemin bir üretim yasası olduğu gerçekliği yerine imgelemin ürettiği veriyi özneye ilişkilendirmiş, uygunluğa da özneye bağlamıştır (Deleuze, 2008: 116-117).

oluşturulan düşünmenin temel özellikleri hiyerarşik, tarihselci, majoratif, transandantal ve temsilci olmalarıdır (Kılıç, 2013: 18).

Bu hiyerarşik, majoratif ve transandantal düşünce biçiminin kaynağı Platon'un özcü felsefesidir. Platon, özü her zaman kendisiyle özdeş bir varlık anlayışı oluşturarak transandantal bir yapı oluşturmuştur. Platon ontolojisi, bir şeyin neyi olumladığı, olumsuzladığı; özünün ne olduğu ve neye benzediğiyle; neyden ayrıldığı veya neye karşıt olduğu üzerinden işlemektedir. Bu hakikat ontolojisi tekillikleri ve bu ilkelere uymayanları yanlısamalar alanı olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla tekillikler veya kopya ve kopyanın kopyası(Simulakra) olanını Platon'un olumsuzlaması onun özdeşlikçi anlayışından kaynaklanmaktadır (Kılıç, 2013: 49). Deleuze bu nedenle Platon felsefesinin tersine çevrilmesi için simulakra kuramını oluşturmak üzere Nietzsche felsefesine başvuracaktır. "Deleuze'a göre, *simulakra* Platonculuğun tersyüz edilmesidir ve yine ona göre bu, Nietzsche felsefesinin görevi olmaktan ziyade felsefenin geleceğinin görevidir" (Er, 2012: 22).

Deleuze'a göre modern felsefe özünde Platoncu düşünceden çok ciddi bir kopuşu gerçekleştirilememiştir. Platon da karşımıza çıkan transandantallik ve özdeşlik modern düşünce tarafından öznedeki korunmuştur. "Nietzsche'nin anlatımıyla modern felsefenin öznesi veya tözü Tanrı'nın konumuna göz diker." Çünkü modern özne, Tanrı tözünü yerinden ederek bunun yerine düşünen beni yerleştirmiştir. Dolayısıyla, "Descartes Platon'un idealara, Hristiyanlığın Tanrı'ya biçtiği aşkın konumu yıkarak özneyi aşkın bir konuma yükseltir. Descartes felsefesinde özne aşkındır. Fakat Tanrı da hala özneye aşkın bir konumdadır." Oysa Tanrı'nın bilgi kurucu özneye mutlak olarak bağımlılığı söz konusudur. Descartes, özneyi bilginin temeline kurmuş olsa da özne hala ampirik bir özne değildir. Zira bu özne bedenden yalıtılmış bir özne olarak tasarlanmıştır (Kılıç, 2013: 45-46).

Deleuze, bu haliyle modern öznenin kendisini evrenin mutlak düzenleyicisi olarak konumlandığını ve böylelikle de varlığı özneye tabi kıldığını, kutsal bir konuma yerleştirildiğini belirtir. Bunun beraberinde getirdiği belirlenmiş anlam

dizgelerini kırmak üzere Deleuze, “varlığı öznenin şiddetinden kurtarmayı” amaçlar (Kılıç, 2013: 46-47).

Bu doğrultuda fark ontolojisinin kutsal üçlüsü olarak kabul ettiği Spinoza, Nietzsche ve Bergson felsefelerine başvuracaktır. Bu üç filozoftan hareketle, “öz, töz felsefelerine karşı, ‘haline gelişler’in, ‘oluşlar’ın vurgulandığı, ‘aşkınlık’ kavramına karşı ‘içkinlik’in yeniden tanımlandığı, ‘fark ve tekrar’ın stratejik konseptte sahip olduğu felsefe yordamıyla baskın düşünce hatlarının dışında konumlanmış” ve böylelikle de modern birlik ve hiyeraşilere dayalı inançları parçalamaya çalışır (Er, 2012: 38).

Deleuze’un *Spinoza ve İfade Problemi*, yorumlayıcı stratejiler geliştiren bir eser olarak kaleme alınmıştır. Okuması, spekülasyondan pratiğe, olumlamadan sevince giden bir güç okuması olarak görülebilir (Hardt, 2002: 109-110). Deleuze’e göre, Spinoza, Descartes’a karşı konumlanarak felsefeye yapar. Bu özellikle yöntemsel yolda kendisini açıkça bize gösterir. Spinoza, Descartes’a karşı Aristotelesçi bir yere yerleşir ve nedenden sonuca gitmek yerine sonuçtan nedene giden bir yol izler. Descartes, yöntemsel olarak bilginin yolunu izlerken Spinoza bunun yerine varlığın yolunu izler ve bu nedenle Tanrıdan varlığa doğru giden kendi kendisinin kaynağı bir düşünce biçimine başvurur. Çünkü Spinoza’ya göre, sentetik yöntem tek gerçek icat olup bilgi düzenini de anlamının tek yöntemidir (Deleuze, 2013: 158-163).

“Spinoza’ya göre Tanrı nasıl her şeyin nedeniyse, tam o anlamda kendi kendisinin de nedenidir. *Tersinden söylenecek olursa, kendi kendisinin nedeni olmasıyla aynı anlamda her şeyin nedenidir*” (Deleuze, 2013: 167). Deleuze’a göre Spinoza’nın bu anlayışı Descartes’ın töz kavrayışına bir karşı çıkıştır. Spinoza, Descartes’ın yaptığı sayısal töz ayırımını dışarıda bırakan bir tözsel varlıktan söz eder ve bu şekliyle Spinoza’nın sistemi farkın ontolojik bir temellendirilişidir. Zira, Spinoza’nın ontolojisi nedeni kendinde olan varlığı ortaya koyduğu andan itibaren başkası tarafından nedensel bir belirlenimi ortadan kaldırmış olmaktadır. Burada fark, mutlak olanın kendinde farklılığıdır. Dolayısıyla öteki içermez ve varlığı tekil

kılan bir ontolojidir. Zira, “varlık sadece biricik ve mutlak sonsuz olduğu için değil ama daha önemlisi *olağanüstü* olduğu için tekildir” (Hardt, 2002: 111-116).

Deleuze’a göre Spinoza’nın Tanrısı için düşünme gücü bir edimsel eyleme karşılık gelmektedir. Onun mutlaklığı buna göre mutlak bir yaratma ve sonsuzluğu bize göstermektedir (Deleuze, 2013: 117-118).

Spinoza’nın Tanrısı, Platoncuların Bir-Bütün’ü gibi her şey olan ve her şeyi üreten bir Tanrıdır; ama aynı zamanda Aristoteles’in İlk Devindiricisi gibi kendini ve her şeyi düşünen bir Tanrıdır. Bir yandan, Tanrıya, biçimsel özüyle özdeş ya da doğasına denk gelen bir varolma ve eyleme gücü atfetmemiz gerekir. Ama diğer yandan, Ona, nesnel özüyle özdeş ya da fikrine denk gelen bir düşünme gücü atfetmemiz gerekir (Deleuze, 2013: 118).

Bu haliyle Tanrı sürekli bir etkin akıl ve oluş şeklinde somut bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Deleuze, Spinoza’nın Altıncı Tanımına dikkat çeker. “Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz (ezeli) özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı diyorum” (Spinoza, 2004: 32). Spinoza, sonsuz sıfatları ise şu şekilde tanımlamakta ve açıklamaktadır: “Sıfatların varoluşu, onların özlerinden farklı bir şey değildir.” Özler ise başka birşeye atfedilerek varolabilmektedirler. Bu nedenle “varolan bütün öze, varoluşu zorunlu olarak özünden kaynaklanan tek varlık olan tözle ilişkilendirilmiş ya da ona atfedilmişlerdir” (Deleuze, 2013: 41-43; Er, 2012: 194). Bu töz ve gerçeklik arasında tam bir bağ oluşturan ilişki Deleuze’a göre, Spinoza’nın maddeye temellenen bir varlık görüşü inşa ettiği anlamına gelmektedir. Bu nedenle Deleuze, Hegel’in yorumladığı gibi Spinoza’nın südürla yaratan bir Tanrı fikri geliştirdiği görüşünün aksine bunun bir içkinlik fikri olduğunu ifade eder (Hardt, 2002: 124).

Spinoza’nın Tanrısı sonsuz sıfatlara sahip olmakla birlikte iki gücü vardır: Varolma ve edim gücü ile düşünme ve bilme gücü. Birincisi Tanrının *biçimsel* özü iken, ikincisi ise Tanrının *nesnel* gücüdür. Bu nedenle Spinoza felsefesinde

zihnimizde sadece nesnelere uygun fikirler ve fikirlere ait fikirler vardır ve bu sonsuza giden bir sürekliliğe sahiptir. O halde bilinç, bir doğa farkına değil sadece bir derece farkına işaret eder (Hardt, 2002: 143-145). Burada Spinoza, *ratio essendinin ratio cognisendiden* önce geldiğini söyleyerek öznenin zihinsel anlamda kurucu işlevini elemine etmiş olmaktadır (Er, 2012: 207).

Deleuze'a göre, Spinoza böylelikle Descartes öznesine karşı fizik temelde bir etik proje oluşturmuş bu etik projede gücü ve bedeni olumlayan bir felsefe inşa etmiştir. *Conatus*'un varlığa hayat veren potansiyeli aktif bir oluş felsefesini bize gösterirken kötülüğü bertaraf edip kederi ortadan kaldırarak da bir sevinç felsefesini üretmektedir (Hardt, 2000: 156-162).

Deleuze, düşüncesinin temel oluşturucu unsurlarını ise Nietzsche felsefesinde bulmuştur. *Nietzsche ve Felsefe* yeni bir Nietzsche okuması olarak Nietzsche'nin temel amaçlarını oldukça iyi bir şekilde gözler önüne seren bir metin olduğu kadar aynı zamanda Deleuze felsefesinin ana hatlarını da ortaya koyan bir metindir. Ona göre, Nietzsche trajik olanı olumlayarak yaşam gerçekliğine etkinde bulunan bir bakış ortaya koyar. Eleştiri, Nietzsche felsefesinde bir etki felsefesi şeklinde karşımıza çıkar ve uygulamalı bir biçimde ortaya konulur (Deleuze, 2010: 13-15).

Nietzsche benzerlik ilkesinin ve Kantçı evrensellik ilkesinin yerine fark ve mesafe duygusunu koymaktadır. Kullandığı soybilimsel yöntem bir yandan değerlerin kökenine bir diğer taraftan da kökenlerin değerine inerek dağıtıcı bir bakış ortaya koyar. Bu bir yönüyle çoğulluğun imkanını ve yaratmanın olanağını gösteren bir girişimdir. Özellikle Tanrının ölümü kendi başına bir çoğulluğa alan açma teşebbüsüdür (Deleuze, 2010: 15-17).

Nietzsche felsefesinin bu karakteri özellikle onun Anti-Hegeli saldırırganlığında kendisini bize çok daha iyi gösterir. Anti-Hegelmilik, Nietzsche felsefesinin baştan sona kateden bir anlayış olarak farkı, karşıtlığın ve olumsuzlamanın karşısına yerleştirir. Nietzsche böylelikle, "evet"i diyalektiğin "hayır"ının karşısına çıkarmaktadır (Deleuze, 2010: 22-23). Trajik olanı da bu eksen-

neşenin estetik formu olarak çokluk ve çoğul neşesine çeviren Nietzsche bize bir neşe etiği sunar. Varoluşu yorumlamak için sürekli Tanrıya ihtiyaç duyan diyalektik yerine rastlantıyı bir olumlamaya çevirerek yeni bir anlam alanı açmaktadır (Deleuze, 2010: 24-45).

Buna göre, Nietzsche'nin amacı bir oluş felsefesi ortaya koymaktır. O, bu amacı doğrultusunda sabitliklerin tümünü kökünden sökerken bunların yerine anlamın yüklenen bir şey olduğunu dolayısıyla da hakikatin değil, mealin ve değer yüklemenin; doğru ve yanlışın değil, soylu ve adi olanın varolduğunu bize göstermektedir. Nietzsche bu nedenle şiir ve aforizma kalıplarında bir felsefe ortaya koyar (Bogue, 1996: 97-98).

Nietzsche böylelikle süreklilik yerine rastlantıyı koymaktadır. Ona göre, bilim sürekli eşitlemeye çalışır. Oysa farkları yadsımak, yaşamı yoksaymaktır. Yaşam ona göre denge üzerinde değil ayrışma, farklılık üzerinden ilerlemektedir. Ebedi dönüş fikri de bu nedenle Nietzsche felsefesinde ayınının tekrarı değil, aktif nihilizmin hınçla süreklilik sağlayan devamlılığıdır. Bu oluşun sürekliliği olup, fark ve onun tekrarı olan bir yaratım sürecidir. Bu anlamda güç istenci bir erk istenci olmayıp istemeyi ifade eder (Deleuze, 2013: 64-72). Dolayısıyla güç istenci kendini ebedi dönüş haliyle reaktif nihilist bir girişimle bir oluş sürekliliğidir. Aktif nihilizmin güçleri sınırı aşan bir yapıya sahip olduğundan sadece aktif güçler oluşu olumlamaya muktedirdir (Bogue, 2006: 101-105).

Deleuze, Felix Guattari ile birlikte kaleme aldıkları *Kapitalizm ve Şizofreni*'de hem bir psikanaliz eleştirisi getirir hem de Devlet mekanizmasının dolayısıyla da iktidarın nasıl işlediğini göstermeye çalışarak bunun yerine şizoid bir fark ve oluş felsefesini oluşturmanın imkanını sorgular. Onlara göre, psikanaliz arzuyu aileye hapseder ve böylelikle aslında uysallaştırır. Böylelikle dışsal olanı içselleştirme yoluna giderek doğrudan kapitalizmin işleyişine katkıda bulunur. Bu yolla yerleşik olan mekana konumlanan şey olarak devletin ve yerleşikliğin karşısına yersizyurtsuzlaşmayı koyarak özneyi de yersizyurtsuzlaştırmaya girişirler.

Onlara göre, özellikle psikanalizmin çatışma fikri bir tür üretim ve anti-üretim mantığıyla oluşturulmuş bir dizge sunmaktadır. Burada öznenin kapitalizme uygun bir şekilde analizi yapıldığından öznenin üretilen olan arzusu bastırılmakta ve tabii kılınmaktadır. Dolayısıyla da “özne çeşitli ayırıcı ve bağlayıcı sentezler arasında arzu tarafından yapılan seçimlerin *yalnızca bir yan etkisi olarak* ortaya çıkar, *seçimin faili değil*” (Holland, 2013: 78). Bu haliyle özne bir yanılısma olarak üretilmiş olan ve bir çok tahakküm aparatının bir anlamda merkezi noktalarından bir tanesidir. Bu nedenle, Deleuze (Guattari ile yaptığı çalışmalar da dahil olmak üzere), eserlerinde bir tür arzu felsefesi oluşturarak öznellik felsefesini dağıtma girişiminde bulunmaktadır. Arzu felsefesi, eleştirel ve rasyonel felsefenin bir anlamda tamamlanmasıdır ve bunun ortaya koyduğu toplum ise, ütopyadır (Goodchild, 2005: 117-119).

Deleuze felsefesi tam olarak anti-Platonist, anti-Descartesçı ve anti-Hegelci bir çizgide süreksizlikler üzerinden ilerleyen bir oluş ve fark felsefesiyle özneyi klasik hegemonik yerinden etme girişimidir. Özellikle Descartes ve Kant’tan beri karşımıza çıkan soyutlayıcı temsil ve temsili bilgi üzerinden varlığı okuma girişimi gerçek anlamda yaşamı ve varlığı baskılayan dışlayan bir çabadır. Bu özne kavramsallaştırması en temelinde farklılıklar adına yerinden edilmek zorundadır.

5.5. Derrida ve Öznenin *Deconstruction*’u

Derrida felsefesi bütün bir Batı metafiziğini tersine çevirme girişimlerinden başka, çağdaş postmodern-postyapısalcı düşüncenin en iyi temsillerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Derrida, Nietzsche ve Heidegger felsefesinin temel izleklerinden gider. Bu doğrultuda o, Heidegger’in *destruction* terimini Nietzsche’ye daha yakın bir konumlanmayla *deconstructiona* dönüştürerek kullanır. Onun bu girişimi büyük ölçüde öznenin merkeziliğini tam anlamıyla dağıtmaya ve parçalamaya veyahut hiç olmadığını göstermeye yöneliktir.

Derrida, felsefesinin ana konularını, açıklayan incelemeler veya denemeler yazmak yerine diğer filozoflardan alınan ve bunlar üzerinden konuşan dolayısıyla filozofun/yazarın düşünceleriyle kendi düşüncelerinin iç içe geçtiği tartışmalar

şeklinde kaleme almıştır (Stocker, 2006: 334). Fakat eğer Derrida felsefesinde kullanılan bir araçtan söz edilecekse bu çoğunlukla *deconstruction*(yapıbozuma uğratma)dur.

Deconstruction,/dekonstruksiyon eylemi. Dilbilgisi terimi. Bir cümlede sözcüklerin kuruluşunun dizilişini bozmak... Bir bütünün parçalarını birbirinden sökmek. Uzağa taşımak amacıyla makineyi sökmek... Dizilerin yapısını çözmek, ölçüyü ortadan kaldırmakla, onları düzyazıya benzer kılmak. Yapısı çözülmek. Yapılanışını yitirmek (akt. Küçükkalp, 2008: 247).

Bu ekseninde bakıldığında *deconstruction*, yıkmaktan ziyade, bütünlüğün nasıl yapılandığını anlamaya ve yeniden yapılandırmaya girişmektir. Bu ne bir eleştiri ne bir yöntem ne de bir edim veya işlemdir. Dolayısıyla bir düşünme sistemi olmadığı gibi bir prosedüre de sahip değildir. “Dekonstruksiyon, anlamın imkânsızlığını metinlerin özünde mevcut olduğu için, metinde varsayılan argüman ve tezlerin kendi kendilerine karşı döndüğünü göstermek amacıyla metni parçalara ayırır.” Bu doğrultuda Derrida’ya göre her yazı kendi yadsımasını içinde barındırır. Bu durumda her bir yazı (konuşma ve diğer eylemleri de kapsayan anlamıyla) eyleminde bilinçli bir öznenin kontrolünden bahsetmek olanaklı değildir (Küçükkalp, 2008: 247-248).

Bu girişim özellikle 1960’lardan sonra Fransa’da ciddi bir popülerite kazanan yapısalcılığa bir saldırı niteliğindedir. Zira Derrida, yapının hiç olmadığını veya hiç de savunulduğu kadar sabit olmadığını göstermeye çalışır. Bunun en etkili örneğini *différance*’da ortaya koyan Derrida, kelimenin *différence* olarak yazılması halinde fark, ayırım, farklılık anlamına geldiğini; oysa ‘a’ ile yazıldığında (yani *différance*) ise farklılaşma ve erteleme olgusu anlamına dönüştüğünden hareketle bir harf değişiminin yarattığı dinamiği gösterir. “Farklılık ile *différance* arasındaki bu küçük farkın (*différance*’ın); kuşatılabilen ya da sunulabilen, bitirilebilen ya da tanımlanabilen bir şeyi değil de, bir süreci gösterme işlevine sahip olduğu ölçüde, ayırt etme edimi olan ussallık zeminini” açığa çıkardığını veya bunun varlığını gösterdiğini ifade eder. Bu haliyle *différance*, felsefeyi oluşturan ilke olarak akıl

düzenin “ortasına birazcık oyun, sarsılma, kayma, dengesizlik” koymaktadır (Ramond, 2011: 70).

Derrida açısından *différance*'ın 'a'sı kendisine fonetik alanın içerisinde yer bulmuş olan sessizliktir (Derrida, 1999: 50). Bu haliyle,

Büyük bir önyargının tam tersine, fonetik yazı olmadığını göstermekte ve hatırlatmaktadır. Salt ve katı anlamda fonetik yazı yoktur. İlkece ve yasal olarak, yani yalnızca empirik ya da teknik bir yetersizlikle değil, fonetik, denilen yazı yalnızca fonetik olmayan “im”leri (noktalama, ara verme vb.) kendi içine kabul ederek iş görebilir; bunların da , yapıları ve zorunluluğu incelendiğinde im kavramıyla bağdaşmadıkları çarçabuk görülecektir. Sausseure'ün bütün imlerin olanak ve işlerlik koşulu olarak gördüğü ayırım oyununun kendisi sessiz bir şeydir (Derrida, 1999: 50).

Bu sessizlik çok derin bir işleyişe sahiptir ve bu nedenle tek bir harfin değişiminde metafizik sarsıntıya uğrar. Dolayısıyla çoğunlukla yapısalcılığın ifade ettiği yapı aynı zamanda bir hareketi de içermektedir. *Différance*'ın ürettiği rahatsızlık hiç de önemsiz değildir ve bizim mevcudiyet, özdeşlik, doğruluk vb. bütün düşüncelerimize yer almaktadır. Bu nedenle *différance* gibi bir ifade aslında bize bir tür uzam açmaktadır ve bu uzamı zamansallık formunda bize sunmaktadır. “Hiçbir şey kendi kendine ya da kendi başına var olamaz.” Bu nedenle hiçbir şeyde *différance*'ın dışında değildir (Lucy, 2013: 22).

Bu metafiziğe bir türlü yerleşemeyen oluşun kendisini göstermesidir. Oluş sürekli kendisini bize sunan ve içinde bulunduğumuz bir hal olarak varlığa dair bütün belirlemeleri aşar ve kendisini hakikatin kendindenliğinde gösterir. Bu bir yönüyle dünyanın oyunudur. Özne bu oyunda yer alan bir kavramdır. Bunu en iyi şekilde dile getiren Nietzsche, doğruluk ve kesinlik söylemlerini tehdit etmiş kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nietzsche'ninki gibi düşünme temelinde ... dünyanın oyunu olarak anlaşılan oyun kavramı, artık dünyadaki oyun değildir. Yani bu oyun, artık bir şey tarafından, kendisini kuşatacak bir uzam tarafından belirlenmez ve içerilmez. İnanıyorum ki, yalnızca bu temel üzerinde ve bu koşulla, oyun kavramı, ... iz ve yazı gibi bütün “yapıbozumcu” tipte nosyonlarla yeniden yapılandırılabilir ve uzlaştırılabilir. ... Felsefe daima bir etkinlik içinde, bir öznenin nesnelere manipüle etmek etkinliği içinde, oyun oynar. Oyun, oyun oynama anlamında yorumlanır yorumlanmaz, oyuna anlamın, onun sonluluğunun ve sonuç olarak onu gölgede bırakan ve yönlendiren bir şeyin egemen olduğu klâsik felsefe alanına doğru zaten sürüklenmiştir. Oyunun radikal bir tarzda düşünülmesi için, belki de kurallara göre ya da kurallara karşı vb. nesnelere manipüle eden bir öznenin etkinliğinin ötesinde düşünülmesi gerekir (akt. Utku & Erkan, 2007: 13).

Geleneksel felsefenin temel bir kategorisi olarak özne, nesneyi, sesi ve tüm anlam birimlerini manipüle eden bir şekilde kurgulanmıştır. Bütün Batı felsefesinin metafizik yapısı temelde bu ekseninde sesmerkezli bir şekilde karşımıza çıkar. Nietzsche ile başlayan tersine çevirme girişimi, metafiziğin yanı sıra doğruluğun da sona erdiğini bize göstermektedir. Dolayısıyla bütün bu anlam bağının temeli olan metafizik doğruluk artık kaygan ve belirlenimden uzak kalmaktadır.

Logos-merkezli düşüncenin *deconstructionu*, bu nedenle Derrida düşüncesinde bir metafizik *deconstruction*udur. Batı felsefesi *logos-merkezli*dir. Bu anlayış sürekli aklın önceliğine gönderimde bulunarak irrasyonel olan her şeyin dışlanmasına, önemsiz görülmesine sebebiyet vermiştir. Bu da beraberinde “Batı felsefe geleneğinin, mevcudiyet olarak anlaşılan varlığı ve rasyonalite ve mantığın evrensel doğasına âdeta bir saplantı derecesinde önemsenmesinde bulunur.” Logos-merkezli algının klasik biçimleri, değişme karşısında değişmeyi öne çıkararak rasyonel bir varlık kavrayışını ortaya koyan Parmenides’in; idealar öğretisiyle Platon’un; kategoriler ile varlığa dair bilginin ontolojik bir hakikat de içerdiği fikriyle Aristoteles’in felsefelerinde kendisini açıkça ortaya koymaktadır. Batı

felsefesinin bu karakteri sürekli olarak çok anlamlılığı sınırlandırma arzusunda olduğunu bize göstermektedir. Bu dilde tek anlamlılık ekseninde sürekli olarak öznenin ifadesinin kendisine özgül bir rasyonel anlamlandırmayla şekillendiği kabulüdür. Oysa Nietzsche ve Heidegger'in altını çizdikleri gibi "aynı"lık bile özdeşlik değildir (Küçükalp, 2008: 274-279).

Derrida, anlamsal öğeler olarak daha sözcüklere ve cümlelere geçmeden dilin sanılanın tam aksine yapının tamamıyla elinden kaçıp giden bir tarafının bulunduğunu bize göstermektedir. Gösterge, gösterenin altından sürekli kayan bir tarafa sahiptir ve bu haliyle anlam hiç bir şekilde sabitlenebilir değildir. Bunun Derrida felsefesindeki ontolojik karşılığı şudur: "Varlık/ her yerde ve her zaman /bütün/ dil/ boyunca/ konuşur" (Derrida, 1999: 61). "Heidegger, "varlığın sesi"nden söz ettikten sonra, onun sessiz, sedasız, dilsiz, sözsüz, kökensel olarak *a-phone* (...) olduğunu hatırlatır. Kaynakların sesi işitilmez" (Derrida, 2010: 35).

Bu nedenle Derrida, *Gramatoloji*'de, sesçil olan sistemlerin ürettiği metafiziği yapıbozuma uğratmak üzere, yazının bilimini oluşturmaya çalışır. Çünkü metafizik tarihi hakikatin anlamını hep *logosa* atfederken yazıyı aşağılamış ve dışlamıştır (Derrida, 2010: 10). Ses, "kendi konuştuğunu işitme" olarak bütün tarih boyunca dünya tarihine hakim olmuş olsa gerektir. Oysa nihayetinde "her şey, sanki dil denilen şey, kökeninde ve nihayetinde, sadece yazının bir uğrağı, özsel ama belirlenmemiş bir "tarzı", bir fenomeni, bir yönü, bir türü olabilmiş gibi görünüyor" (Derrida, 2010: 16). Çünkü yazıdan önce dilbilimsel im yoktur. Zira eğer "dışsallık olmazsa, bizzat im idesi yoktur" (Derrida, 2010: 25).

Yazı, dilbilimsel anlam birimlerinin şekillenmesi olan imlerle oluşurken, aslında orada olmayanın sesidir ve bu nedenle de genellikle ölü söz olarak kabul edilmiştir. Oysa aslına, doğal yasa insanın kalbine silinmez harflerle yazılmıştır ve bu nedenle sesle yazının doğuştan birliği söz konusudur. "İlk-söz (*archi-parole*) yazıdır, çünkü yasadır: bir doğa yasası" (Derrida, 2010: 28-29). Bu nedenle Nietzsche, "yazının –ve tabi önce kendi yazısının- kökensel olarak logos'un ve hakikatin kulluğunda olmadığını yazmıştır." Hem Nietzsche hem de Heidegger bu

eksende hakikatin varlığının imin belirleniminde olmadığını ifade ederler. Bunun en güzel örneği Heidegger'in hiçlik soruşturmasında kendisini gösterir (Derrida, 1999: 32-37)

Derrida, Nietzsche ve Heidegger'in gösterdiği doğrultuda varlığın herhangi bir şekilde belirlenemeyeceğini ve dolayısıyla da öznenin denetiminde olmadığını gösterir. Özellikle hakikat ve yorum bağlamında bunu çok daha açık bir şekilde ortaya koyar. “Metnin kendisi dışında birşey yoktur” diyerek Derrida, öznenin varlığa ve anlama hükmetmesinin olanaksız olduğuna işaret eder. Yoruma herhangi bir sınır çizilemeyeceğini ifade eden Derrida'ya göre öznenin imleme etkinliğinde anlamsal belirlemeye ulaşma olanağı söz konusu değildir.

Dil, Derrida'ya göre, Saussure'un farkına vardığı gibi “konuşan öznenin bir işlevi” değildir. Ancak Saussure'ün farkına varmadığı şey anlamın belirsizliğidir. Söz ve dil arasında tam bir dolambaşlı ilişki vardır ve bu dolambaşlı ilişkide “özne dilbilimsel ayrımlar dizgesiyle alışverişe geçmeden konuşucu olmuyor; ya da hatta özne ayrımlar dizgesine yazılmadan *imleyici* (genel olarak söz ya da başka bir im yoluyla) olmuyor.” Bu da onun *différance* oyununa dahil olmaksızın dil evrenine giremediğini bize göstermektedir (Derrida, 1999: 55).

Derrida, Batı felsefesinin sürekli ben ekseninde yapılandığını ve bu nedenle hiç bir zaman tam olarak varlığın ve anlamın gerçek boyutuna ulaşamamış olduğunu ifade eder. Varlık, Heidegger açısından da hep öznelliğe çağrı olarak tanımlanmıştır. başkasının da bu ekseninde kurulmuş olması metafiziğin sürekli bir şiddet şeklinde kendisini inşa etmesine neden olmuştur (Derrida, 2006: 83, 138).

Bu nedenle yapıbozuma uğratmak aslında metafiziği yerinden etmenin, varlığı metafizik ile anlamsal derinliğinden koparan öznenin yerinden edilmesini gerektirmektedir. Yapıbozum, böylelikle sürekli değişken ve yorumların yorumlarına ulaşan bir dil ekonomisi olarak kendini görecektir ve gösterecektir. Bunun bir sonucu

olarak da özne bir tür akış ve değişkenlik olarak anlaşılmalıdır. Buna göre klasik ‘öz’ne?(de/n) sonra kim(ne) gelmektedir?¹¹¹

Bu sorunun dile getirdiği özne kavramı, belirli bir felsefi düşünceyi bize gösteren ve görüldüğü kadarıyla da bir özdeşleştirme ile arka planda pek çok dile gelmemiş fikri beraberinde taşıyan bir ifadedir. Dolayısıyla burada kavramı ortaya koyan felsefi düşüncenin belirsizleştiği bir izlek vardır ve bu oldukça “karmaşık”tır. Bunun en iyi örneğini “Kim?” diye sordüğümüzda da görebiliriz. “Kim?” diye sorumuzu yönelttiğimizde gramerin parçası olan “kim” ile bunun uzantısı olan öznenin ontolojik özünü aynı anda belirsizce aynı anda taşıyan bir ifade kurmuş olmaktadır. Bu nedenle sorunun kendisinin ortaya çıkan tekil anlardan ve aynı şekilde öznenin tekil bir anından söz etmek gerekir. Bu ise bize şunu göstermektedir: “Hiç kimse için asla bir Özne olmadı. ... Özne bir masaldı” (Cadava & Connor & Nancy, 1991: 96-102).

¹¹¹ Bu soru, bu soruyu takip eden bir çalışma için Derrida’ya yöneltilmiş bir sorudur. Bkz. Cadava & Connor & Nancy, 1991.

SONUÇ

Çağdaş Kıta Avrupası felsefesinin neredeyse Descartes'ı takip eden tüm geleneği bir özne muhasebesine girişmiştir. Bu muhasebe, çalışmanın en başında belirlenmeye çalışılan şekliyle bir tür onto-epistemik sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Descartes, her ne kadar öznenin neliğini ontolojik bir töz olarak tanımlamış olsa da, bu tanımın ve temellendirmenin yetersizliği kendisinden sonraki bütün felsefelerde önemli bir tartışma konusu olmuştur. Çağdaş felsefe elbette bu tartışmanın bir devamı olarak okunmaya müsaittir ve bir yönüyle de Descartes'ı takip eden bütün Kıta Avrupası felsefesinin karakteristiğine uygun olarak çok ciddi şekilde Descartes eleştirilerini içinde barındırır. Bu eleştiriler, çok farklı boyutlar kazanmakla birlikte, ana hatlarıyla şu yolda ilerlemektedir: 1) Öznenin salt bir rasyonel varlık olarak kurgulanışı eleştirisi (Yapısalcılık, Postmodernizm ve Postyapısalcılık). 2) Öznenin ontolojik zeminin ihmal edilmişliği eleştirisi, dolayısıyla da yaşantı içinde şekillenen tarafının unutulmuş olması eleştirisi (Fenomenoloji, Varoluşçuluk). İkincisiyle doğrudan bağlantılı olmak üzere 3) Öznenin tarihsel bir tarafının, toplumsal bir bağının olduğu eleştirisi (Hermeneutik).

Öznenin varlığın bütününe merkez kabul edildiği anlayışın beraberinde getirdiği açmazlar bu eleştirilerin asıl nedenlerinden bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle öznenin özellikle yeniden varlığa ikame edilerek değerlendirilmesi çağdaş Kıta Avrupası felsefesi geleneğinin en önemli girişimi olmuştur. Husserl'in modern epistemoloji kavrayışına getirdiği eleştirilerde ve yaşam dünyasının unutulmuşluğunun altına çizen fenomenolojik projesi; Heidegger'in Descartes'in varlığın derinliğini ihmal ettiği ve varlık ile özne arasındaki bağın yeniden kurulması gerektiği yolundaki temel tezleri; Sartre'ın egonun aşkınlığına yaptığı vurgu ve öznenin hiçlikle bağını ortaya koyma girişimi; Yapısalcıların özne yerine varlık boyutunda yapıların hakim olduğunu iddia etmeleri; Gadamer'in hakikatin yöntemsiz olmadığına, tarihsel ve diyalektik olduğuna dair temel argümanı ve postmodernist ve postyapısalcı felsefelerin hakikatin belirsizliğine dikkat çekerek, öznenin nesnenin sahibi ve hakimi olmadığına dair tezleri, en nihayetinde özneye atfedilen epistemolojik ve çatışmacı anlayışın yerine ontolojik bir bütünselleşme

önerisi (girişimi) olduğunu bize göstermektedir. Bu öneri ve çaba, varlık karşısında öznenin tahtından indirilmesi veya en azından ona transandantal/ontolojik bir ufuk açma girişimidir.

Husserl, bütün bir Batı felsefe mirasını (Nietzsche'yi hariç tutarak), kendi varislerine tam da özne sorunu odaklı yeni bir değerlendirmeye devreden bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Heidegger'in felsefesi, Husserl düşüncesinde açılmış yeni bir kapıdır. Bu yeni açılan perspektif Husserl'in çok az baktığı veya gördüğü bir anlam alanını bize göstermektedir. Öznenin, bütün dile getirdiklerine karşın sessiz kaldığı bu alan varlık alanıydı. Heidegger'in, bütün kafa karışıklığına karşın kesin bir bilim olarak felsefe kurma girişimindeki Husserl'e getirdiği şerh ve onun yapıtını aşma şekli, bir yönüyle rotası büyük ölçüde nesnel, nedensel açıklamalara dönmüş Batı felsefesine yaptığı bu yeni katkı, özne sorunu adına da pek çok çıkmazı göstermiştir. Çağdaş Kıta Avrupası felsefesi bu nedenle sıklıkla Husserl ve Heidegger'e atıflarla yol almıştır.

Heidegger, Husserl'in kendisinden emin (olması gerektiğini düşünen/söyleyen) öznesinin kibrini bir yönüyle alaşığı etmiştir. Bu anlamda da özneyi varlık aracılığıyla parçalamaktadır. Varlık ve özne arasındaki dolaysız bağı oldukça etkili bir şekilde gösteren bir isim olarak Heidegger aynı zamanda öznenin kendi içinde cevapsız bir soru olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu nedenle Heidegger felsefesi, özneye karşı yürütülen saldırıda önemli bir kaynak teşkil etmiştir. Öznenin varlığa transandantal olduğu ve dolayısıyla ona hakîm olduğu tezini büyük ölçüde aşındıran filozof olarak Heidegger aynı zaman da özneye ilişkin önemli soruların da başlangıcını yapmıştır.

Çağdaş Kıta Avrupası felsefesi bu nedenle genel bir ifadeyle özneyi aşındırma girişiminde bulunur ve bunun için ilk araç olarak da eleştiriye kullanır. Aristoteles'ten beri süregelen serimleme ve sonra eleştiriye tabi tutma şekli pek çok filozof açısından geçerli bir yöntem olarak korunmuş olmakla birlikte çağımızda filozof, klasik felsefi aklın bütün ilkelerini ciddi ölçüde bertaraf etmeye girişir. Bu

bertaraf etme girişimi özneyi ya varlık evreninde eritmek, ya tarihselliği içinde okumak, ya da anlam belirsizliklerinde yitmek vs. şekillerde olabilmektedir.

Lacan, başlangıcı söyle dile getirir. “Her şey töz ile özneyi kesinkes ayıran Aristotelesçi öne sürümün yarattığı başlangıç travmasıyla başlar. Bu öne sürüm tamamıyla unutulmuştur” (Lacan, 2012: 113). Tözsel olan olarak öznenin tanımlanışı beraberinde öznenin de töz olmasının başlangıcı olmuştur. Elbette klasik felsefe geleneği varlık alanı ile özneyi birbirinden ayrı görmekteydi ve belki de modern sorunsalının ortaya çıkmayışının da asli gerekçesi buydu. Descombes’in yerinde ifadesiyle, “Parmenides’in ‘varlık vardır’ dediği yerde modern felsefe ‘varlık benim içindir’ diyerek ortaya çıkmaktadır (Descombes, 1993: 80). Benim için’lik varlığın özüne uygun olmadığı kadar, benim kullanımımın nasıl olacağı (bilimsel metod tartışmaları), anlamıyla da kendi içinde tam bir sorunlar toplamı olmuştur. Descartes’in ürettiği özne bu nedenle modern felsefenin üzerinde gezinen bir heyula olarak kabul edilerek hep kovalanmıştır. Žižek’e göre bu heyulaya karşı inatla direnilmesinin nedeni, kartezyen *cogitonun* bizi tamamen kapatan çitlerden bir tanesi olması ve bunun travmatik bir etkiyle şekillenerek modern özneyi ortaya çıkarmış olmasıdır (Žižek, 2011: 382).

Modern zamanların mutlak bilgiye yönelen öznesi, yüzyılımızda bilimsel algıda büyük ölçüde sürekliliğini korumuştur. Bununla birlikte, varlığın, öznenin mutlak bir şekilde mülkiyetine girmeyeceği ve bilgisinin hiç bir şekilde tamama ermediği kaygısı ve düşüncesi de bir yönüyle yüzyıllardan beri felsefeyi içten içe kemirmiş bir sorundur. Bunun başlangıç noktasını Fichte, Schelling gibi düşünürler olarak ele alırsak, Nietzsche’nin buna büyük bir ivme kazandırdığını (tamamıyla farklı bir tarzda) söylemek mümkündür. Heidegger bu düşüncüyü, varlığın anlamına dalması gereken ve böylelikle hiçlik olan bir özne perspektifiyle devam ettirir. Bu düşünce, bilgiye dair bütün edinimi şüpheli kılma girişimi olarak değerlendirilmeye oldukça müsaittir. Devamında Postmodern düşünürler hakim özne anlayışının aşılması gerekliliğini resmederlerken bir yönüyle Kartezyen mutlak özneyi eleştirmişlerdir. Fichte ve Schelling’ten itibaren başlayan kartezyenizm eleştirisi zaman içerisinde hermeneutik gelenekten beslenerek bir yönüyle mekanik aklın

eleştirisine dönüşen yeni eleştirel açılımlar kazanmıştır. Bu eleştirel çizgi Nietzsche, Marx ve Freud'dan beslenen postmodern ve postyapısalcı düşüncenin de temel tezlerine kaynaklık etmiştir. Postmodernist ve postyapısalcı düşünürler oldukça belirsiz ufuklara sahip eleştirel bir pozisyona yerleşmekle birlikte ana fikirlerinin akıl eleştirisi olduğu ifade edilebilir. Onlara göre modernite ve modern özne tasarımı tamamıyla tahakküm uygulayan bir düşünce tarzına sahiptir. Bu nedenle postmodern ve postyapısalcı düşünürler özne kavramını bertaraf etmeye çalışırken buna alternatif olarak ise fark, olay ve oluş kavramlarını öne çıkarmaktadırlar.

Öznenin epistemolojik pozisyon eğrisi kısmen de olsa insanların yaşam eğrisiyle benzerlikler göstermektedir. Yunan düşüncesinde (elbette öncesi olmakla birlikte) özne tam bir çocukluk evresindedir ve hakikati keşfetme heyecanındadır. Modern zamanlarda yeni yeni tam anlamıyla soyut düşüncenin ne olduğunu kavramaya başlayan ve dolayısıyla herşeyi bilebileceğini düşünen bir özne ile karşılaşırız. Ancak bu özne tasarımının üzerinden yüzyıllar geçtikçe olgunlaştığı ve sınırlarını daha iyi gördüğü, dolayısıyla da ne kadar az şey bildiğini veya bilebileceğinin farkına vardığı bir yeni aşamaya geçtiğini görüyoruz. Postmodern ve postyapısalcı düşünceler Batı felsefesinin bir anlamda yaşlılık dönemi ve dolayısıyla kendini sorgulama çağıdır.

Bu nedenle postmodern düşünce Batı aklının ve öznesinin halihazırdaki şekliyle aşılması gereken bir kavram olduğunu savunur. İçinden çıkılmaz bir sorun olarak elimizde bazı somut bilgilere sahip olan ancak kendisi hakkında ne diyeceğini ve ne düşüneceğini bilmeyen ya da kendi çıkmazıyla baş başa olan bir özne vardır. Bu çıkmaz modern aklın ve modernitenin ortaya çıkardığı teknik akıl ve onun kullanımıyla yakından ilgili olduğu için çoğunlukla eleştirel yaklaşımların dikkat çeken özelliklerinden bir tanesi teknik eleştirisi olmuştur. Dolayısıyla öznenin kendinden emin ve muktedir hali söz konusu değildir. Artık modern zamanların kendisinden emin ve herşeyin bilgisine ulaşabileceğinden tereddüt etmeyen öznesi kekemedir. Bu kekemelik sonsuzluk ve sessizlik olarak varlık alanıyla yeniden karşılaşmanın beraberinde getirdiği bir sarsıntının ürünüdür. Heidegger metinlerinin yarattığı sarsıntı tam olarak bu kekemeleşme durumu gibi görünür.

Varlık bir muammadır ve özne sadece bunun içinde varlık-anlam bulur. Dolayısıyla öznenin girdiği açmazın en önemli nedenlerinden biri insanın karşı karşıya kaldığı mutlak muammanın çözümsüz olduğunun belirli ölçülerde anlaşılmasıdır. Modern özne kendisini bilgiyle varlığa hakimiyet sağlamaya endekslemiş bir özneydi. Ancak bu tez çok büyük yıkımları beraberinde getirirken kendi üzerinde derin bir refleksiyonu da zorunlu hale getirmiştir. Özne olmak kendinde kendi yitmini de içermektedir veya içermelidir.

Varlığın bilincinde olmak veya bilgisine sahip olmak onu var kılmak değildir. Bu nedenle de varlığı var etmek edimi, insanın sahip olduğu bir yeti değildir. Varlığın bilgisine sahip olmak ve onu belirli ölçülerde bilincimize konu edinmek ancak ve ancak bizim varlık stratejimiz olabilir. Bilmek insanın salt bir beslenme biçimi gibi düşünülmelidir. Lévi-Strauss'un ve Heidegger'in dile getirdikleri gibi, tıpkı diğer canlılar kadar canlıyız ve tıpkı diğer varlıklar kadar varız. Bilincimizin bizi büyüleyen yönü sadece bize ait bir yüceltme yaklaşımının ürünü gibi görünmektedir. Mutlak bilgimize dair sürekli pekiştirilen yüceltme şekilleri sadece bir canlı türü olarak insanın kendince yarattığı bir yanılsama halini andırır. Bilmek anlamlıdır, ancak anlam bilgide sınırlı değildir. Bu doğrultuda bakıldığında insan varlığın bir unsuru olmanın ötesinde bir yere konumlandığı andan itibaren onu şu veya bu yolla araçsallaştıran bir anlayışı da türetmiş bulunuyor. Bunun yarattığı araçsallaştırıcı algı insanın kendini şu veya bu şekilde ilk olarak ötekenden, sonra diğer canlılardan ve sonrasında da evrenin tümünden giderek yalıtın ve ayrıştıran dolayısıyla da kendi benini merkeze yerleştiren bir anlayışı üretmektedir.

Bu eksende bakıldığında tekniğe ve bilimin kullanımına yönelen eleştiri, aynı zamanda bir özne eleştirisidir. Zira, bilginin ve onu inşa edenin nesneye hakim olduğu fikri, bilgiye yüklenen çarpıtılmış bir değerdir. Bilgi klasik çağlarda daha çok insanların kendi merakının bir sonucuydu. Modern zamanın öznesi, Bacon'dan başlayarak bilginin kendinde bir değerinin olmadığını ve sadece kullanıma aracılık ettiği ölçüde değere sahip olacağı teziyle şekillenmiştir. Oysa bilgi klasik felsefe geleneğinde olduğu gibi kendinde bir değer olarak görüldüğü andan itibaren

(Aristoteles ve Platon'un sıklıkla bilgide en yüce basamak dedikleri bilme biçimi) sanatsal bir yaratım edimine dönüşür. Tıpkı Kant'ın kendinde iyisi gibi. Bilgi salt bilgi olarak bir anlam içerir. Bilgi araçsal olduğunda anlamını yitirir ve bir alete dönüşür. Böylesi bir alete dönüşme, onun kutsallığını yitirmesi şeklinde değerlendirilmiştir çoğunlukla. Bu durum, insan öznesinin de varlığın bütünlüğünden kendisini soyutlayarak kutsallığını yitirmesi süreci gibi görünür. Bu bilgi açmazını Nietzsche şu şekilde dile getirir: "Bilgi için bilgi insanın kurduğu son kapan: insan bir kez daha tümüyle bu kapana kısıyor" (Nietzsche, 1997: 65).

Çağdaş düşünürler tam da bu gerekçelerle özneyi dağıtmaya girişmişlerdir. Fail, yaratıcısı olmadığı hiçbir şey üzerinde sahiplik iddiasında bulunamaz. Eğer bilgi bir varlığa ilişkinse ve varlık bizim yaratımımız değilse öznenin ontolojik pozisyonu da kendi içinde ciddi bir çelişkiyi barındırmakta gibi görünmektedir. Zira modern özne varlık üzerinde sahiplik taslar. Sahiplik taslamak onu kendi istediği şekilde kullanabileceği düşüncesini beraberinde getirmiş ve bu nedenle de modern fail dünyayı da ve bir parçası olarak kendisini de kötü kullanmıştır. Kendi türünden canlılar kadar diğer canlıları da tehdit eder bir düzeye gelen bu kötü kullanım, sahibi olmadığı birşey üzerinde sahiplik iddiasının sonucudur. Bilinmeyen bir şeyin kullanımını nasıl deneme yanılma yoluyla gerçekleştiriyorsa modern insanın da varlık iyeliği ve bunun getirileri benzer şekillerde olmuştur.

İnsan sadece evrenin bir parçası olarak vardır. Bunun için Nietzsche, insanı "tin"den ve "tanrısallık"tan arındırmak gerektiğini söyler (Nietzsche, 1995: 24). Çünkü insanın var olmağı onu bilgi sahibi kılıyor olabilir veya olmayadabilir ancak böylesi bir var olmağı onu bilgiden ibaret veya özne olmaktan ibaret varsaymamızı olanaklı kılmaz. Hangi bilen hangi bilenden daha üstündür. Bilgi varlığın hep paralelinde düşünülmüştür. Bunun nedeni ise onto-epistemik gediktir. Yani özne bilgiyi, nesne ise varlığı temsil eder diye düşünülerek yapılmış bir ayırımı ve ilişkilendirme biçimi. Eğer öyleyse varlığın etrafında dolaşan ve sürekli onu tehdit eder gibi görünen hiçliğin bilgi açısından karşılığı nedir? Yani Heidegger'in ve Hegel'in meşhur inversiyonunu epistemolojik ekseninde düşünürsek nasıl sorabiliriz. Niçin her şeyi biliyoruz da hiçbir şeyi bilmiyoruz değiliz? Eğer

gerçekten varlık, hiçlikten çok ayırt edilerek düşünülemiyor ise bilgi de bilgisizlikten çok ayırt edilebilir bir şey değildir. Bu durumda özne ne denli nesneden ayırt edilebilir?

Çağdaş düşünürler giderek bir çıkmazın detaylarını keşfetmişlerdir. Bu nedenle zaman zaman farklılaşan bir eğrisi olmakla birlikte son dönem düşünürler giderek özneyi daha fazla dağıtma çabasında olmuşlardır. Bunu bazen varlığın içinde, bazen tarihsel olanda, bazen de doğanın içinde olmak üzere farklı şekillerde bulmak mümkün, ama özellikle Heidegger'den başlayarak sürekli eldeki aşılmaz sorunun özne oluşu çokça alışıldık bir sorun gibi görünmektedir. Çünkü felsefe yapma edimini gerçekleştiren kişinin kendisi, kendi üzerine refleksiyonunda istemli istemsiz bir konumlanma şekli olarak kendi konumunu ve pozisyonun nelliğini soruşturmak zorunda kalmaktadır. Fakat son yüzyıl düşüncesinin getirdiği bütünlüklü saldırı artık öznenin bir tahtının olmadığını gösterdiği kadar belki kendisinin de sadece bir yanılsama olduğu çıkarsamasını da beraberinde getirmiştir. Bir anlamda gelişim süresince giderek gücünü arttıran ve varlığa hakimiyetini pekiştirmeye çalıştıkça kendi varlığını da yitirmekle (en azından emin olmaklık bakımından) karşı karşıya gibi görünmektedir. Zira özneye karşıtlık akla bir karşı çıkış olmuş ve akla karşı çıkış da karşı felsefe dediğimiz gelenek üzerinden gelişmiştir. Deleuze karşı felsefenin gerekçesini şöyle dile getirmekte: “Felsefe tarihi daima felsefede iktidarın ve düşüncenin casusu oldu. Baskıcı rolü yüklendi. ... Aslında düşünce kendi özel felsefi imgesini öznel ve tözsel nefis bir içerdenlik gibi Devletten almaktadır” (Deleuze, 1990: 29). Dolayısıyla karşı karşıya olunan özne imgesi çoğunlukla tıpkı Deleuze'un savunduğu gibi bir iktidar olarak algılanmış, bir iyelik bildirisi olarak değerlendirilmiştir. Bunu aşındırmanın farklı yolları olmakla birlikte sıklıkla bu aşındırma girişimi sonsuzluğa ve sınırsızlığa işaret eden bir aşındırma olmuştur. Bu anlamda, çok kaygan bir zeminde şunu söylemek olanaklı gibi görünmektedir: Batı felsefesinin çağdaş özne soruşturmasının temel amacı özneye ontolojik/transandantal ufuk açma girişimi olmuştur.¹¹²

¹¹² Foucault'la yapılan bir söyleşide tam olarak sorunun transandantal olana açılma olduğu tartışmaya açılır ancak Foucault bundan kaçınmak istediğini belirtir. “Transandantal olana mümkün olduğunca az yer bırakmak için azami ölçüde tarihselleştirmeyi deniyorum. Günün birinde, kendim, göz ardı edilemeyecek bir kalıntı karşısında bulma ve bunun da transandantal olması olasılığı yok değil” (Foucault, 2004: 294).

KAYNAKÇA

- ALTHUSSER, Louis. (1994). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev. Y. Alp, M. Özışık. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ANDREWS, E. A. Ed. (1907). *Harpers' Latin Dictionary, A New Dictionary*. (Revised and Enlarged by., Lewis, C. T. And Short, C.). New York: American Book Company.
- ARISTOTLE. (1941). "Physics". *The Basic Works of Aristotle*. Ed. By. Richard McKeon Trans. by. R.P. Hardie and R.K. Gaye. New York: Random House. ss 213-394
- ARİSTOTELES. (2001). *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- ARISTOTLE. (2002). *Aristotle's Metaphysics*. Trans. by. Joe Sachs. New Mexico: Green Lion Press.
- ARUOBA, Oruç. (1995). "Heidegger Üzerine Üç Soru, Söyleşi. O. Aruoba, O. Koçak, İ. Savaşır". *Defter*. 8, 25. ss. 96-114
- ARSLAN, Hüsamettin. (2002). *Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- AVTONOMAVA, Natalya. (1984). "Fransız Yapısalcılığı: Yöntembilimsel Notlar", çev. Ergin Koparan. *Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru*. Haz. Atilla Birkiye. İstanbul: Varlık Yayınları.
- BAŞER, Nami. (2012). *Lacan*. İstanbul: Say Yayınları.
- BERGOFFEN, Debra. B. (2002). "Simone de Beaviore and Jean Paul Sartre, Woman, Man and the Desire to be God." *Constellations*. Vol. 9. No. 3. pp. 409-418
- BUMİN, Tülin. (1996). *Tartışılan Modernlik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BALDWIN, Thomas & BELL, David (1988). "Phenomenology, Solipsism and Egocentric Thought". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. Vol. 62, ss. 27-43+45-60
- BERGER, Gaston. (1972). *The Cogito in Husserl's Philosophy*. Trans. by. J. M. Edie, Evanston: Northwestern University Press.
- BLACKHAM, H. J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*. Çev. Ekin Uşşaklı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- BOGUE, Ronald. (2006). "Deleuze'un Nietzsche'si: Düşünce, Güç İstenci ve Ebedi Dönüş." *Toplumbilim Deleuze Özel Sayı*. ss. 97-107
- BORSH-JACOBSEN, Mikkel. (1991). *Lacan The Absolute Master*. Tras. by. Douglas Brick. California: Stanford University Press.
- BOON, James. (1997). "Claude Lévi-Strauss." *Çağdaş Temel Kuramlar*. Çev. Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi Yayınları. ss. 213-235.
- BOWIE, Malcolm. (2007). *Lacan*. Çev. V. Pekel Şener. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- CANGUILHELM, Georges. (2003). "The Death of Man, or Exhaustion of the Cogito", *The Cambridge Companion to Foucault*. Ed. by. G. Gutting. New York: Cambridge University Press. ss. 74-95.
- CADAVA, E. & CONNAR, P. & NANCY, J. L. (1991). *Who Comes After the Subject*. New York: Routledge.
- CAPUTO, John D. (1993). "Heidegger and Teology", *Cambridge Companion to Heidegger*, London: Cambridge University Pre ss. 326-344.
- CARR, David. (2012). "History". *The Routledge Companion of Phenomenology*. Ed. S. Luft & S. Overgaard. New York: Routledge. ss. 233-242.
- CARR, David. (1999). *The Paradox of Subjectivity*. London: Oxford University Press.
- CHOMSKY, Noam. (1972). *Language and Mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers.
- CLARK, Timothy. (2011). *Martin Heidegger*. New York: Routledge.
- CLÉRO, Jean-Pierre. (2011). *Lacan Sözlüğü*. Çev. Özge Soysal. İstanbul: Say Yayınları.
- COBB-STEVENSON, R. (1989). *Husserl and Analytic Philosophy*. Boston: Kluwer Academic Publishers.
- COHEN-SOLAL, Annie. (2005). *Doğumunun Yüzüncü Yıldönümünde Jean-Paul Sartre*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- COPLESTON, Frederick. (2000). *Felsefe Tarihi, Sartre*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.
- COWARD, R.; ELLIS, John. (1985). *Dil ve Maddecilik*. Çev. Esen Tarım. İstanbul: İletişim Yayınları.

- ÇANKAYA, Gaye. (2010). “Varlık ve Hiçlik’ten Diyalektik Aklın Eleştirisi’ne Sartre Düşüncesinde Çoğulluğun Kuruluşu ve Praksis,” *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak*. Haz.: Z. Direk & G. Çankaya. İstanbul: Metis Yayınevi. ss. 39-61.
- ÇELGİN, Güler. (2011). *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- ÇÜÇEN, Kadir. (1997). *Heidegger’de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Yayınları.
- de SAUSSURE, Ferdinand. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. Çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual.
- DENKER, Alfred. (2000). *Historical Dictionary of Heidegger’s Philosophy*. Maryland: Scarecrow Press. Inc.
- DELEUZE, Gilles. (1993). *Difference and Repetition*. Trans. by. Paul Patton. Columbia: Columbia University Press.
- DELEUZE, Gilles (2002). *Nietzsche and Philosophy*. Trans. by. Hugh Tomlison, Continuum Press: London.
- DELEUZE, Gilles (2010). *Nietzsche ve Felsefe*. Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- DELFGAAUW, Bernard. (1969). *Twentieth Century Philosophy*. Trans. By. N. D. Smith, Dublin: GM.
- DERRIDA, Jacques. (1969). “The Ends of Man”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 30, No. 1 (Sep., 1969), pp.31-57
- DERRIDA, Jacques. (1999). “Différance”, *Toplumbilim Derrida Özel Sayısı*. Çev. Önay Sözer. ss.49-61
- DERRIDA, Jacques. (2006). “Şiddet ve Metafizik”. *Cogito Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*. ss. 62-160
- DERRIDA, Jacques. (2010). *Gramatoloji*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayınları.
- DESCARTES, Rene. (1985). *The Philosophical Writings of Descartes I*. Trans. by. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press.
- DESCARTES, Rene. (2004). *Metot Üzerine Konuşma*. Çev. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- DELEUZE, Gilles. (1990). *Diyaloglar*. Çev. Ali Akay. İstanbul: Bağlam Yayınları.

- DELEUZE, Gilles. (2008). *Ampirizm ve Öznellik*. Çev. Ece Erbay. İstanbul: Norgunk.
- DELEUZE, Gilles. (2010). *Nietzsche ve Felsefe*. Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: Norgunk.
- DELEUZE, Gilles. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*. Çev. Alber Nahum. İstanbul: Norgunk.
- DESCOMBES, V. (1993). *Çağdaş Fransız Felsefesi*. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea yayınları.
- DEVELİOĞLU, Ferit. (2002). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. İstanbul: Aydın Kitabevi.
- DİLMAN, İlhan. (1993). *Existentialist Critiques of Cartesianism*. Lanham, MD: Barnes and Noble.
- DİLTHEY, Wilhelm. (2011). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Notus Yayınları.
- DİREK, Z. & R. Güremen. (2004). *Çağdaş Fransız Düşüncesi*. İstanbul: Epos Yayınları.
- DİREK, Z. & G. Çankaya. (2010). *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak*. İstanbul: Metis Yayınevi.
- DİREK, Zeynep. (2010). "Bir Entellektüel Olarak Jean Paul Sartre". *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak*. İstanbul: Metis Yayınevi. ss. 15-38.
- DREYER, D. P. (1983). "Aristoteles's Conception of "orthos logos"". *The Monist*, Vol. 66, No. 1. pp. 106-119.
- DRUMMOND, John J. (2012). "Intentionality". *The Routledge Companion of Phenomenology*. Ed. S. Luft & S. Overgaard. New York: Routledge. ss. 125-134.
- ER, Sadık Erol. (2012). *Gilles Deleuze'un Fark Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- ESED, Muhammed. (2000). *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- EVANS, C. Stephan. (2006). *Kierkegaard on Faith and the Self*. Texas: Baylor University Press.
- EVANS, Dylan. (2006). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London and New York: Routledge.

- FARBER, Marvin. (1967). *The Foundation of Phenomenology*. Albany: SUNY Press.
- FINK, Eugen. (2010). "Yönelimsel Analiz ve Spekülatif Düşünme Sorunu". Çev. Ç. Koç. *Baykuş Felsefe Yazıları, Husserl'in Gör Dediği*. s. 6. ss. 92-103
- FOUCAULT, Michel. (1988). *Technologies of the Self*. Ed. by. L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton. Massachusetts: The University of Massachusetts Press.
- FOUCAULT, Michel. (1992). *Ders Özetleri*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: YKY.
- FOUCAULT, Michel. (1994). *Kelimeler ve Şeyler*. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. Çev. Veli Urhan. İstanbul: Birey Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2000a). *Deliliğin Tarihi*. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2000b). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2000c) *Entellektüelin Siyasi İşlevleri*. Çev. I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2002). *Toplumunu Savunmak Gerekir*. Çev. Şehsuvar Aktaş. İstanbul: YKY.
- FOUCAULT, Michel. (2004). *Felsefe Sahnesi*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Tufan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel. (2010). *The Archeology of Knowledge*. Trans. by. Sheridan Smith. New York: Vintage Books.
- FOUCAULT, Michel. (2012). *Bilme İstenci*. Çev. Kerem Eksen. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- FRİENLÄNDER, Paul. (1969). *Plato 3, The Dialogues Second and Third Periods*. Trans. from German by.: H. Meyerhoff. New York: Princeton University Press.

- FREUD, Sigmund. (2006). *Rüyaların Yorumları I-II*. Çev. Selçuk Budak. İstanbul: Öteki Yayınları.
- FREUD, Sigmund. (2013). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Çev. Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınevi.
- GADAMER, Hans, George. (1977). *Philosophical Hermeneutics*. Trans. by. David E. Linge. California: University of California Press.
- GADAMER, Hans, George. (1986). *Truth and Method*. Trans. edited by. G. Barden; J. Cumming. New York: The Crossroad Publishing Co.
- GADAMER, Hans, George. (2002). “Hermeneutik Problemin Evrenselliği”. *Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler*. Der. ve Ter. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları. ss. 61-72.
- GADAMER, Hans, George. (2008; 2009). *Hakikat ve Yöntem I; II*. Çev. H. Aslan; İ. Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- GARAUDY, Roger. (1965). *Jean-Paul Sartre ve Marxisme*. çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- GAZALİ. (1996). *El-Munkızu Mine'd-Dalâl (Delâletten Hidayete)*. Çev. Yahya Pakiş. İstanbul: Umran yayınevi.
- GAZALİ. (2006). *Mişkatu'l Envar, Nurlar Alemi*. Çev. Şadi Eren. İstanbul: Nesil Yayınları.
- GELVEN, Michael. (1989). *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Illinois: Northern Illinois University Press.
- GOODCHILD, Philip. (2005). *Deleuze & Guattari Arzu Politikasına Giriş*. Çev. Rahmi. Ögdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GRIMAL, Pierre. (1997). *Mitoloji Sözlüğü*. Çev. Sevgi Tamgüç. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- GUTTING, Garry. (1989). *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*. New York: Cambridge University Press.
- HARDT, Michel. (2002). *Gilles Deleuze Felsefede Bir Çıracılık*. Çev. İ. Öğretir, A. Utku. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- HEGEL, G. F. W. (1977). *Phenomenology of Spirit*. Trans. by. A. V. Miller. New York: Oxford University Press

- HEGEL, G. F. W. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- HEGEL, G. F. W. (1995). *Tarihte Akıl*. Çev. Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- HEGEL, G. F. W. (2004). *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi
- HEGEL, G. F. W. (2010). *The Science of Logic*. Trans. by. George Di Giovanni. New York: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1977). *Basic Writings*. Ed. D. F. Krell. New York: Harper & Row Publishers.
- HEIDEGGER, Martin. (1977a). “Modern Science, Metaphysics, and Mathematics”, *Basic Writings*. Ed. and trans. by. David F. Krell. New York: Harper & Row, Publishers. ss. 243-282.
- HEIDEGGER, Martin. (1977b). “On the Essence of Truth”, *Basic Writings*. Ed. and trans. by. David F. Krell. New York: Harper & Row, Publishers. ss. 117-141.
- HEIDEGGER, Martin. (1977c). “The Question Concerning Technology”, *Basic Writings*. Ed. and trans. by. David F. Krell. New York: Harper & Row, Publishers. ss. 287-317.
- HEIDEGGER, Martin. (1977d). “Letter on Humanism”, *Basic Writings*. Ed. and trans. by. David F. Krell. New York: Harper & Row, Publishers. ss. 193-242
- HEIDEGGER, Martin. (1977e). “The End of Philosophy and The Task of Thinking”, *Basic Writings*. Ed. and trans. by. David F. Krell. New York: Harper & Row, Publishers. ss. 369-392.
- HEIDEGGER, Martin. (1977f). “The Word of Nietzsche: “God is Dead””, *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trans. by. William Lovitt. New York: Harper & Row, Publishers. ss. 53-154.
- HEIDEGGER, Martin. (1980). *Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Trans. by. P. Emad & K. Maly. Indianapolis: Indianapolis University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans. by. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1991a). *Nietzsche Volumes One and Two*. Ed. by. David F. Krell. New York: Harper & Row, Publishers.

- HEIDEGGER, Martin. (1991b). *Nietzsche Volumes Three and Four*. Ed. by. David F. Krell. New York: Harper & Row, Publishers.
- HEIDEGGER, Martin. (1992). *History of the Concept of Time*. Trans. by. Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1995). *Aristotle's Metaphysics*. Trans. by., W. Brogan, & P. Wernek. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (1996). *Being and Time*, Trans. by. Joan Stambaugh. New York: State of New York Press.
- HEIDEGGER, Martin. (2000). *An Introduction to Metaphysics*, Trans. by. Ralph Manheim. New York: Yale University Press.
- HEIDEGGER, Martin. (2001). *Being and Time*, Trans. by. J. Macquarrie & E. Robinson. New York: Blackwell.
- HEIDEGGER, Martin. (2002). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HEIDEGGER, Martin. (2012). *Contributions to Philosophy (of the Event)*, Trans. by. R. Rojcewicz & D. Vallega-Neu. Indiana: Indiana University Press.
- HEINEMANN, F. H. (1958). *Existentialism and the Modern Predicament*. New York: Harper Torchbooks.
- HERMAN, Philipse. (1998). *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation Ewing*. New Jersey: Princeton University Press.
- HILL, Kevin. (1998). "Geneology". *Routledge Encyclopedia of Philosophy 4*. Ed. by. E. Craig. London: Routledge. ss. 2-4.
- HOBBS, Thomas. (1996). *Leviathan*. Trans. by. R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOFSTADTER, Albert. (1982). "Translator's Introduction", *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- HONDERICH, Ted. (1995). *A Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- HOMER, Sean. (2013). *Jacques Lacan*. Çev. Abdurrahman Aydın. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- HORKHEİMER, Max. (1990). *Akıl Tutulması*. Çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları.

- HORKHEİMER, Max; ADORNO, Theodor. (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği I*. Çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- HORKHEİMER, Max; ADORNO, Theodor. (1996). *Aydınlanmanın Diyalektiği II*. Çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- HOWELLS, Christoper. (1999). *The Cambridge Companion to Sartre*. New York: Cambridge University Press.
- HUBERT, D.; RABINOW, P. (1986). *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Sussex: The Harvester Press Limited.
- HUHNERFELD, Paul. (1994). *Heidegger Bir Alman, Bir Filozof*. Çev. Doğan Özlem, Ankara: Gündoğan Yayınları.
- HUME, David. (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- HUSSERL, Edmund. (1960). *Cartesian Meditations*. Trans. by. Dorion Cairns. Louvain: Martinus Nijhoff/The Hague.
- HUSSERL, Edmund. (1969). *Ideas I*. Trans. by. W. R. B. Gibson. London: George Allen & Unwin Ltd.
- HUSSERL, Edmund. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. by. D. Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- HUSSERL, Edmund. (1976). *Logical Investigations I*. Trans. by. J. N. Findlay. New York: Routledge & Kegan Paul.
- HUSSERL, Edmund. (1999). *The Idea of Phenomenology*. Trans. by. Lee Hardy. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, Edmund. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. Çev. Harun Tepe. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- HUSSERL, Edmund. (2010a). “Fenomenoloji”. Çev. A. Gelmez. *Baykuş Felsefe Yazıları, Husserl’in Gör Dediği*. s. 6. ss. 29-47.
- HUSSERL, Edmund. (2010b). “Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş”. çev. K. Gödelek & T. Ketenci. *Baykuş Felsefe Yazıları, Husserl’in Gör Dediği*. s. 6. ss. 29-47
- HÜHNERFELD, Paul. (1994). *Heidegger Bir Alman, Bir Filozof*. Çev. Doğan Özlem, Ankara: Gündoğan Yayınları.

- IŞIK, Emre. (2000). *Öznenin Dili*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- İYİ, Sevgi. (1999). *Çağımızda Metafizik Sorunu*. Ankara: Ayraç Yayınları.
- JIRGENS, Karl, Edward. (2009). “Jacques (Marie Emile) Lacan Biyografisi (1901-1981)”, *MonoKL, Lacan Özel Sayısı*. Yıl. 3, sayı: vi-vii. ss. 26- 47
- KAELIN, E. F. (1988). *Heidegger’s Being and Time*. Florida: University Presses of Florida.
- KANT, Immanuel. (1965). *Critique of Pure Reason*. Trans. by. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin’s Press.
- KANT, I. (1992a). “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, *Seçilmiş Yazılar*. Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- KANT, Immanuel. (1992b). *Salt Aklın Eleştirisi*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- KANT, Immanuel. (1998). *Critique of Pure Reason*, Trans. and Ed. by. P. Guyer & A Wood. New York: Cambridge University Press.
- KIERKEGAARD, Søren. (1959a). *Either/Or I*, Trans. by. D. F. Swenson & L. M. Swenson, New York: Anchor Books.
- KIERKEGAARD, Søren. (1959b). *Either/Or II*, Trans. by. W. Lowrie, New York: Anchor Books.
- KIERKEGAARD, Søren. (1968). *Kierkegaard’s Concluding Unscientific Postscript*. Trans. by. D. F. Swenson & W. Lowrie, Princeton: Princeton University Press.
- KIERKEGAARD, Søren. (1969). *Fear and Trembling and The Sickness unto Death*, Trans. by. W. Lowrie. Princeton: Princeton University Press.
- KILIÇ, Sinan. (2013). *Deleuze-Guattari Şizoanaliz Yarattığı Bir Fark ve Arzu Ontolojisi*. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- KING, Magda. (2001). *A Guide to Heidegger’s Being and Time*. New York: SUNY Press.
- KISIEL, Theodore. (1993). *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*. California: University of California Press.
- KLOSSOWSKI, Pierre. (1997). *Nietzsche and Vicious Circle*. Trans. by. D. W. Smith. Chicago: The University of Chicago Press.
- KOCKELMANS, Joseph J. (1994). *Edmund Husserl’s Phenomenology*. Indiana: Purdue University Press.

- KOÇ, Emel. (2004). *Gabriel Marcel ve Sadakat*. İstanbul: Art Basın Yayın.
- KOJEVE, Alexander. (2004). *Hegel Felsefesine Giriş*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: YKY.
- KURZWEIL, Edith. (1980). *The Age of Structuralism*. New York: Columbia University Press.
- KÜÇÜKALP, Kasım. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstruksiyonu: Heidegger ve Derrida*. İstanbul: Sentez Yayınları.
- LACAN, Jacques. (1997). *The Seminar of Jacques Lacan III*. Trans. by. Russell Grigg. New York: W. W. Norton & Company.
- LACAN, Jacques. (2006). *Écrits*. Trans. by. Bruce Fink. New York: W. W. Norton & Company.
- LACAN, Jacques. (2012a). *Benim Öğrettiklerim*. Çev. Murat Erşen. İstanbul: MonoKL Yayınları.
- LACAN, Jacques. (2012b). *Televizyon*. Çev. Ahmet Soysal. İstanbul: MonoKL Yayınları.
- LACAN, Jacques. (2013). *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*. Çev. Nilüfer Erdem. İstanbul: Metis Yayınları.
- LARGE, William. (2008). *Heidegger's Being and Time*. Indiana: Indiana University Press.
- LEACH, Edmund. (1985). *Lévi-Strauss*. Çev. Ayla Ortaç. İstanbul: AFA Yayınları.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1963). *Structural Antropology*. Trans. by. C. Jacobson & B. G. Schoepf. New York: Basic Books.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (2000a). *Hüzünlü Dönenceler*. Çev. Ömer Bozkurt. İstanbul: YKY.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (2000b). *Yaban Düşünce*. Çev. Tahsin Yücel. İstanbul: YKY.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (2001). *Myth and Meaning*. London: Routledge.
- LIDDELL & SCOTT. (1846). *Greek-English Lexicon*. New York: Harper & Brothers, Publishers.
- LINGE, David, E. (1977). "Editor's Introduction". *Philosophical Hermeneutics*. California: University of California Press. pp. xi-lvii.

- LUCY, Nial (2013). *Derrida Sözlüğü*. Çev. Sabri Gürses. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- LUFT, S. & OVERGAARD, S. (2012). "Introduction". *The Routledge Companion of Phenomenology*. Ed. S. Luft & S. Overgaard. New York: Routledge. ss. 1-14.
- LUFT, Sebastian. (2012a). "Husserl's Method of Reduction", *The Routledge Companion to Phenomenology*. Ed. S. Luft & S. Overgaard. New York: Routledge. ss. 243-253.
- LUFT, Sebastian. (2012b). *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.
- LYOTARD, J. F. (1994). *Postmodern Durum*. Çev. Ahmet Çiğdem. Ankara: Vadi Yayınları.
- LYOTARD, J. F. (2013). *Postmodern Durum*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- MAGNUS, Berd. (1978). *Nietzsche's Existential Imperative*. Bloomington & London: Indiana University Press.
- MALINOWSKI, Bronislaw. (1999). *İlkel Toplum*. Çev. Hüsen Portakal. Ankara: Öteki Yayınevi.
- MARCUSE, Herbert. (1997). "Existentialism: Remarks on Jean Paul Sartre's *L'être Et Le Néant*", *Sartre and Existentialism: Existential Ontology and Human Consciousness*. Ed. By. William L. McBride. New York & London. ss.1-28.
- MARX, Karl. (1987). *Alman İdeolojisi*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, Karl. (1993). *Kapital I*. Çev. Alaatin Bilgi. Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, Karl; ENGELS, Frederich. (1998). *Komünist Partisi Manifestosu*. Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- MARX, Karl. (2000). *1844 Elyazmaları*. Çev. Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları.
- MAUSS, Marcel. (1966). *The Gift*. Trans. by. Ian Cunnison. London: Cohen & West Ltd.
- MEGILL, Allen. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri*. Çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayıncılık.

- MENSCH, James R. (1996). *After Modernity Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. New York: State University of New York Press.
- MENSCH, James R. (1997). "What is a Self", *Husserl in Contemporary Context*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- MERTENS, Karl. (2012). "The Subject and the Self", *The Routledge Companion of Phenomenology*. Ed. S. Luft & S. Overgaard. New York: Routledge. ss. 168-179
- MISGELD, Dieter. (2002). "Gadamer'in Hermeneutiği Üzerine". *Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler*. Der. ve Ter. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları. ss. 73-98.
- MOATI, Raoul. (2009). "Düşüncenin Semptoma Dönüşmesi (Tin'in Semptomatolojisi): Lacan Hegel'e Karşı mı Yoksa Onunla Birlikte mi?" *MonoKL, Lacan Özel Sayısı*. Yıl. 3, sayı: vi-vii. ss. 303-364
- MOELLER, Charles. (1965). *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*. Çev. Mehmet Toprak, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- MORAN, Dermont & COHEN, Joseph. (2012). *The Husserl Dictionary*. New York: Continuum.
- MOUNIER, Emmanuel. (1986). *Varoluş Felsefelerine Giriş*. Çev. S. Rifat Kırkoğlu. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- NEHAMAS, Alexander. (1999). *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*. Çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- NIETZSCHE, Frederich. (1968). *The Will to Power*. Trans. by. Walter Kaufmann. New York: Vintage.
- NIETZSCHE, Frederich. (1995). *Deccal Hristiyanlığa Lanet*. Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Hil Yayın.
- NIETZSCHE, Frederich. (1997). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çev. Ahmet İnam. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- NIETZSCHE, Frederich. (1998). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. Çev. Ahmet İnam. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- NIETZSCHE, Frederich. (1999). *Tragedyanın Doğuşu*. Çev. İ. Z. Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları.

- NIETZSCHE, Frederich. (2002). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Çev. A. Turan Oflazoğlu. İstanbul: Cem Yayınevi.
- NIETZSCHE, Frederich. (2006). *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe*. Çev. Gürsel Aytaç. İstanbul: Say Yayınları.
- NIETZSCHE, Frederich. (2007). *Gay Science*. Ed. by. B. Williams. Trans. by. J. Nauckhoff; A. Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press.
- ONOF, Christian. (2011). "Existentialism, Metaphysics and Ontology", *The Continuum Companion to Existentialism*. Ed. By. F. Joseph, J. Reynolds and A. Woodward. New York: Continuum. ss. 39-61.
- OUTWAITE, William. (1997). "Hans George Gadamer". *Çağdaş Temel Kuramlar*. Çev. Ahmet Demirhan. Ankara: Vadi Yayınları. ss. 33-56.
- ÖKTEM, H. Kaan. (2004). *Heidegger Kitabı*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- PELLAUER, David.(1992). "Translator's Introduction", *Notebooks for an Ethics*, Chicago: University of Chicago Press, ss. VII-XXII.
- PETERS, E. Francis (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. ve Haz. H. Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- PIAGET, Jean. (1999). *Yapısalcılık*. Çev. A. Ş. Okyayus Yener. Ankara: Doruk Yayıncılık.
- PIERCE, Charles Sanders. (1950). *Philosophical Writings of Pierce*, New York: Dover Publications.
- PIERCE, Charles Sanders. (1992). *The Essential Pierce* vol. I. Indianapolis: Indiana University Press.
- PLATO. (1921). *Plato VII: Theaetetus, Sophist*. Trans. by. H. N. Fowler. London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons.
- PLATO. (1966). *The Collected Dialogues of Plato Including the Letters*. Ed. by. E. Hamilton & H. Cairns. New York: Pantheon Books.
- PONTY, Maurice Marlie. (1968). *The Visible and Invisible*. Trans. by. Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press.
- PREUS, Anthony. (2007). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Maryland: Scarecrow Press, Inc.
- RAMOND, Charles. (2011). *Derrida Sözlüğü*. Çev. Ümit Edeş. İstanbul: Say Yayınları.

- REINHARDT, Kurt F. (1960). *The Existentialist Revolt*. New York: Frederick Ungar Publishing Co.
- RENEAUX, Roger. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*. Çev. Murtaza Korlaelçi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- RICHARDSON, William J. (1974). *Heidegger Through Phenomenology to Thought*. Louvain: Martinus Nijhoff/The Hague.
- RICHARDSON, John. (1996). *Nietzsche's System*. New York: Oxford University Press.
- RİFAT, Mehmet. (2005). *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları 2*. İstanbul: YKY.
- RIJK, L. M. De. (2002). *Aristotle, Semantics and Ontology I*. Leiden: Brill.
- ROBEY, David. (1973). "Introduction". *Structuralism an Introduction*. Ed. David Robey. Oxford: Clarendon Press.
- ROSENAU, P. M. (2004). *Postmodernizm ve Toplumbilimleri*. Çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayıncılık.
- ROUDINESCO, Elisabeth. (2012). *Her şeye ve Herkese Karşı Lacan*. Çev. Nami Başer. İstanbul: Metis Yayınları.
- RUSSELL, Matheson. (2010). (2010a). "Fenomenoloji ve Transendental Felsefe". Çev. K. Gödelek. *Baykuş Felsefe Yazıları, Husserl'in Gör Dediği*. s. 6. ss. 128-144
- SARTRE, Jean Paul. (1964). *Bulantı*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Ataç Kitabevi.
- SARTRE, Jean Paul. (1978). *Critique of Dialectical Reason vol. I*. Translated by Alan S. Smith. Oxford: Lowe & Brydone Printers Limited.
- SARTRE, Jean Paul. (1978). *Critique of Dialectical Reason vol. II*. Translated by Alan S. Smith. Oxford: Lowe & Brydone Printers Limited.
- SARTRE, Jean Paul. (1984). *Being and Nothingness*. Trans. by Hazel Barnes. New York: Washington Square Press.
- SARTRE, Jean Paul. (1996). *Varoluşçuluk*. Çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları.
- SARTRE, Jean Paul. (1998a). *Denemeler*, Çev. Selahaddin Eyüboğlu- Vedat Günyol. İstanbul: Say Yayınları.

- SARTRE, Jean Paul. (1998b). *Yöntem Araştırmaları*, Çev., S. Rifat Kırkoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- SARTRE, Jean Paul. (1998c) *Yıkılış*. Çev. Gülseren Devrim. İstanbul: Can Yayınları.
- SARTRE, Jean Paul. (1992). *Notebooks for an Ethics*. Translated by. David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.
- SARTRE, Jean Paul. (1997) *Yaşanmayan Zaman*. Çev. Gülseren Devrim. İstanbul: Can Yayınları.
- SARTRE, Jean Paul. (2006). *İmgelem*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.
- SARTRE, Jean Paul. (2007). *Toplu Oyunlar*. Çev. Işık M. Noyan. İstanbul: İthaki Yayınları.
- SARTRE, Jean Paul. (2009). *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. Çev. T. Ilgaz & G. Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları.
- SARTRE, Jean Paul. (2012) *Duvar*. Çev. Eray Canberk. İstanbul: Can Yayınları
- SCHUMANN, Karl. (2012). “Phenomenology: A Reflection on the History of Term”, *The Routledge Companion to Phenomenology* (ss. 657-688). Ed. S. Luft & S. Overgaard. New York: Routledge.
- SHEEHAN, Thomas. (2001). “Kehre and Ereignis”, *A Companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*. Ed. By. R. Polt & G. Fried. New Haven and London: Yale University Press. ss. 3-16
- SIMONS, Peter. (2012). “Franz Brentano”, *The Routledge Companion to Phenomenology*. Ed. S. Luft & S. Overgaard. New York: Routledge. ss. 17-27
- SKINNER, Quentin. (1997). *Çağdaş Temel Kuramlar*. Çev. Ahmet Demirhan. Ankara: Vadi Yayınları.
- SMITH, A. D. (2003). *Husserl and Cartesian Meditations*. New York: Routledge.
- STEINER, Georg. (1996). *Heidegger*. Çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Vadi Yayınları.
- SOUTER, A.; WYLLIE, J. M.; BRINK, C. O. vd. (1968). *Oxford Latin Dictionary*, London: Clarendon Press.
- SOFOKLES. (2009). *Kral Oidipus*. Çev. Bedrettin Tuncel. İstanbul: Mitos Boyut .
- SOUTER, A. & WYLLIE, J. M. vd. (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.

- SPINOZA, Baruch. (2004). *Etica*. Çev. H. Z. Ülken. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- STAUTH, O.; TURNER, B. S. (1997). *Nietzsche'nin Dansı*. Çev. Mehmet Küçük. Ankara: Ark Yayınevi.
- STOCKER, Barry. (2006). "Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkınlık ve Öznellik". *Cogito Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*. ss. 334-349
- TATAR, Burhanettin. (1997). *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti - Gadamer versus Hirsch*. Ankara: Vadi Yayınları.
- TEKELİOĞLU, Orhan. (1999). *Michel Foucault ve Sosyolojisi*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- TILICH, Paul. (1997). "Existential Philosophy," *The Development and Meaning of Twentieth-Century Existentialism*. Ed. By. William L. McBride. New York & London: Garland Publishing, Inc. ss. 2-69.
- UTKU, A. & ERKAN, M. (2013). "Sunuş. Derrida'nın Nietzsche'si: Bir Ortak İmza Geliştirmek". *Nietzscherin Şöleni*. İstanbul: Otonom Yayıncılık, ss. 7-74.
- YALÇIN, Şahabettin. (2004). "Benlik", *Felsefe Ansiklopedisi 2*, ed. Ahmet Cevizci, İstanbul: Etik Yayınları.
- YALÇIN, Şahabettin. (2010). *Modern Felsefede Benlik*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- YU, Jiyuan. (2003). *The Structure of Being in Aristotle's Metaphysics*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- YÜCEL, Tahsin. (2005). *Yapısalcılık*. İstanbul: Can Yayınları.
- WACHTERHAUSER, Brice, R. (2002). "Söylediğimiz Şey Olmamız Gerekir mi? İnsan Bilimlerinde Hakikat Üzerine Gadamer." *Hermeneutik ve Humaniter Disiplinler*. Der. ve Ter. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları. ss. 127-148.
- ZAHAVI, Dan. (2012). "Intersubjectivity", *The Routledge Companion to Phenomenology*. Ed. S. Luft & S. Overgaard. New York: Routledge. ss. 180-189.
- ŽIŽEK, Slavoj. (2001). *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.

ŽIŽEK, Slavoj. (2011). *Ahir Zamanlarda Yaşarken*. Çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları.

... (2011). *Holy Bible*. Illinois: Crossway.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Tuncay SAYGIN

Doğum Yeri : Hasköy/Muş

Doğum Yılı : 1981

Medeni Hali : Bekar

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise 1993 - 1996 : Havva Öziş Bakan Lisesi/ İzmir - İncirlioiva
Lisesi/Aydın

Lisans 1997 - 2001 : Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü

Yüksek Lisans 2007 - 2009 : Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora: 2009 -2014 : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı

Yabancı Diller : İngilizce, Fransızca

MESLEKİ BİLGİLER

2005- ... : Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat
Fakültesi, Felsefe Bölümü, Araştırma Görevlisi