



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**VAROLUŞÇULUĞUN FENOMENOLOJİYLE
TEMELLENDİRİLMESİ ÜZERİNE**

Fahrettin Taşkın

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2013

VAROLUŞÇULUĞUN FENOMENOLOJİYLE
TEMELLENDİRİLMESİ ÜZERİNE

Fahrettin Taşkın

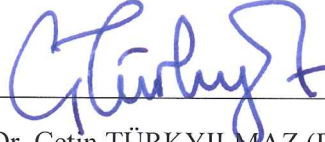
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

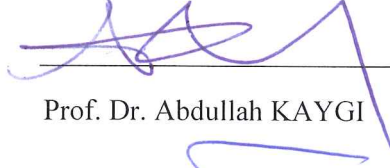
Ankara, 2013

KABUL VE ONAY

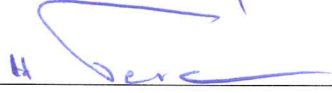
Fahrettin TAŞKIN tarafından hazırlanan “Varoluşçuluğun Fenomenolojiyle Temellendirilmesi Üzerine” başlıklı bu çalışma, 18/06/2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Çetin TÜRKİYILMAZ (Başkan-Danışman)



Prof. Dr. Abdullah KAYGI



Prof. Dr. Harun TEPE



Doç. Dr. Hülya YETİŞKEN



Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Yusuf ÇELİK

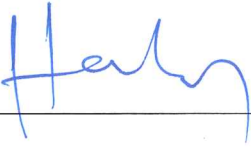
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

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

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

18/06/2013



Fahrettin TAŞKIN

TEŞEKKÜR

Hayatının çok zor dönemlerinden birine rast gelen bu çalışmanın kesintiye uğramaması için her türlü çabayı göstererek, bana önerileri ve yönlendirmeleriyle yol gösteren hocam Doç Dr. Çetin Türkyılmaz'a, çalışmanın zorluklarına benimle göğüs geren ve sorularıyla beni teşvik eden eşim Gülistan Erdem'e ve çalışmalarımı, her fırsatta kapıyı yumruklayarak bölen oğlum Raman'a teşekkür ederim.

ÖZET

TAŞKIN, Fahrettin. *Varoluşçuluğun Fenomenolojiyle Temellendirilmesi Üzerine*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013.

İnsan her zaman felsefenin içinde yer almıştır. Ancak neredeyse hiçbir felsefi disiplinin varoluşçuluk kadar insanı sistematik olarak düşünmenin odağına yerleştirmedeği söylenebilir. Varoluşçu diye nitelenen düşünürler, Husserl'in kesin, apaçık, aracısız olarak özlere varmak amacıyla kurduğu fenomenolojiyi, daha çok insanın 'özüne' işaret eden varoluşunun soruşturulması amacıyla başvurmuşlardır.

Husserl'e göre fenomenler, özlerini ifşa ederler; öyleyse sorun onların özlerinin nasıl *görülenebileceği*, daha doğrusu özlerin bilinçte nasıl *kurulduğudur*. Bunun cevabını ise, Husserl hayatı boyunca 'kurmaya' çalıştığı 'kesin bir bilim' olan fenomenolojiyle vermeye çalışmıştır. Şunu da söylemek gerekir ki, Husserl'e göre fenomenler özlerini ifşa ediyorlarsa da, özler tüketilemezdir ve bu bakımdan betimleme sonsuzdur.

Varoluşçu diye nitelenen Heidegger ve Sartre, insanın diğer varolanlar türünden bir varolan olmadığını, bu bakımdan özünün *görülenmesinin* daha farklı bir soruşturma gerektiğini düşünmüşlerdir. İnsanın "belirli" bir özü yoktur, onun özü varoluşundadır ve fenomenoloji bu özü ortaya çıkarmalıdır.

Husserl'in betimlemenin sonsuz olduğu ve fenomenlerin özlerinin tüketilemezliğine dair düşünceleri, insan söz konusu olduğunda çok daha kritik bir önem arz eder. Zira insan alelade bir varolan değildir. Heidegger ve Sartre'a göre o, öncelikle bir dünya içindedir; Varlık, Zaman ve Hiçlikle bağı vardır.

Bu çalışmada, varoluşçuluğun fenomenolojiyle temellendirilmesinde insanın varoluşunun ve böylece özünün fenomenolojiyle ortaya çıkarılabilmesinin olanağı incelenmiştir. Bu, fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki ilişkinin araştırılması demektir. İnsan söz konusu olduğunda fenomenoloji ve varoluşçuluk arasında bir çelişki mi, yoksa bir uyum mu ortaya çıkmaktadır? Bunun için birinci bölümde, Husserl'in fenomenolojisi, onun indirgeme, *epokhe*, yönelimsellik, tamalgı, çağrışım, kurma vb. temel kavramları bağlamında ele alınarak, fenomenlerin bilinçte 'kuruluşu' açıklanmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde, Heidegger'in fenomenolojiyi Dasein ve Varlık ilişkisi bağlamında soruşturması ele alınmıştır. Heidegger, her ne kadar Dasein çözümlemesini Varlığın anlamını soruşturmak

amacıyla gerçekleştirmişse de, bu çalışmada, onun düşüncelerinden varoluşçuluğun fenomenolojiyle ilişkisi bağlamında yararlanılmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise, genel olarak Sartre'ın bilinç ve kendinde-varlık alanları hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. Sartre, bu iki varlık alanının birbirinden tamamen farklı olduğunu tasarlamasına rağmen, onların *yine de* ilişkiye *geçtiklerini* düşünmektedir. Burada, söz konusu ilişkinin nasıl mümkün olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bu, bir anlamda “Varlık” ile “Hiçlik” ilişkisinin araştırılmasıdır.

Husserl'in fenomenolojisi ve Heidegger ile Sartre'ın “varlık” ve böylece insanın varoluşuyla ilgili soruşturmalarının ele alınışından sonra, *Sonuç* kısmında, fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki “ilişki” değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler

Fenomenoloji, Varoluşçuluk, Varlık, Zaman, Hiçlik, Dasein, Öz, Fenomen, Bilinç, Husserl, Heidegger, Sartre

ABSTRACT

TAŞKIN, Fahrettin. *On The Grounding Of Existentialism Through Phenomenology*, Master Thesis, Ankara, 2013.

Philosophy has always interested in human being. However, it can be said that almost no philosophical discipline put human being into the focus of systematic thinking as much as existentialism. Thinkers described as existentialist, have generally appealed to the phenomenology which Husserl precisely, clearly, unmediatedly established, in order to investigate the existence of human being which signifies his 'essence'.

According to Husserl phenomena reveal their essences; so the problem is how their essences are *intuited*, in other words how these essences are *established* in consciousness. The answer of this question is that which Husserl attempted to 'establish' all over his life, phenomenology as an 'absolute science'. This should be said that, according to Husserl, even if phenomena reveal their essences, essences cannot be consumed and therefore description is infinite.

Heidegger and Sartre who are described as existentialists thought that human being is not an existent like the others, in this respect a different investigation is needed to *intuit* his essence. Man has no 'certain' essence; his essence lies on its existence, and phenomenology should reveal this essence.

The thoughts of Husserl which are about infinity of description and essence of phenomena which can not be consumed become much more critical in regard to human being. Because human being is not an ordinary existent. According to Heidegger and Sartre, first of all, he is in a World and related to Being, Time and Nothingness.

In this work, the possibility of phenomenological revealing of human existence and thus essence in grounding of existentialism by phenomenology is inquired. This is at the same time an investigation of the relationship between phenomenology and existentialism. In regard to human being, does a contradiction occur between the phenomenology and existentialism, or an adaptation? Therefore, in the first chapter, by handling Husserl's phenomenology in respect to its reduction, *epokhe*, intentionality, apperception, association, constitution and etc. essential concepts, 'constitution' of phenomena in consciousness is attempted to be described.

In the second chapter, Heidegger's investigation of phenomenology in the context of the relationship between Dasein and Being is being handled. Although Heidegger's analysing of Dasein intends to investigate the meaning of Being, in this work, it is tried to benefit from his thoughts in the context of the relationship between existentialism and phenomenology.

In the third chapter, generally Sartre's views on fields of consciousness and being-in-itself is being discussed. Although Sartre designs that both of these fields of being are absolutely different from each other, *nevertheless* he thinks this two fields are *related to each other*. Here, it is attempted to indicate that how this relationship is possible. This is, in a sense, an investigation of *relationship* between 'Being' and 'Nothingness'.

At the end of this study, after the elaboration of Husserl's phenomenology and Heidegger and Sartre's investigations on "being" and thus on human existence, the "relationship" between phenomenology and existentialism is evaluated.

Key Words

Phenomenology, Existentialism, Being, Time, Nothingness, Dasein, Essence, Phenomenon, Consciousness, Husserl, Heidegger, Sartre

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: HUSSERL VE FENOMENOLOJİ	6
1.1. FENOMENOLOJİK İNDİRGEME VE <i>EPOKHE</i>.....	6
1.2. HUSSERL'DE FENOMEN VE YÖNELİMSELLİK KAVRAMLARI	9
1.3. SAF BEN VEYA FENOMENOLOJİK KALINTI	13
1.4. APAÇIKLIK VE GÖRÜ	15
1.5. ZAMAN VE ÖZ-FARKINDALIK	16
1.6. TAMALGI (APPERZEPTION) VE ÇAĞRIŞIM.....	20
1.7. BİLİNÇLİ SUNUM (APPRESENTATION) VE YENİDEN ANIMSAMA	22
1.8. KURMA (KONSTITUTION).....	25
1.9. BAŞKASININ BEN'İ YA DA EMPATİ (EINFÜHLUNG)	29
1.10. KURMA (KONSTITUTION) BASAMAKLARI	31
1.11. AVRUPA BİLİMLERİNİN KRİZİNİN SAPTANMASI	33
1.12. HUSSERL'DE FENOMENOLOJİ VE ONTOLOJİ İLİŞKİSİ	34
1.13. HUSSERL'İN FENOMENOLOJİSİ YA DA SONUÇ	35
2. BÖLÜM: HEIDEGGER, FENOMENOLOJİ VE VAROLUŞ(ÇULUK).....	38
2.1. VARLIK SORUSUNUN İŞLENMESİ.....	39
2.1.1. Varlık Sorusunu Çalışmak	40
2.1.2. Varlık Sorusu, Fenomen, Logos Ve Fenomenoloji İlişkisi	41
2.1.3. Fenomenoloji, Ontoloji, Metafizik Ve Felsefenin Varlık İle İlişkisi	46
2.1.4. Varlık Ve Hiç İlişkisi.....	50

2.1.4.1.	Hiç Sorusu Ve Varlık İle İlişkisi	54
2.1.4.2.	Metafizik, Bilim, Hiç Ve Varolma	55
2.1.4.3.	Hiç Sorunu Çerçevesinde Yapılan Eleştiriler	56
2.1.5.	Başlangıç, Düşünme, Zamansallık Ve Açıklık Olarak Varlık	58
2.1.5.1.	Başlangıç Ve Varlık	58
2.1.5.2.	Düşünme	59
2.1.5.3.	<i>Zaman Ve Varlık</i>	60
2.1.5.4.	Açıklık, Hakikat Ve Dasein	63
2.1.5.5.	Varlık Ve Tanrılık.....	65
2.2.	DASEIN Ve VARLIK.....	67
2.2.1.	Dasein, Varolma, Ontik, Ontolojik, Aşkınlık Ve Varlık	67
2.2.2.	Dasein Ve Duygular	69
2.2.2.1.	İç Sıkıntısı (<i>Langeweile</i>), İhtimam-gösterme (<i>Sorge</i>) Ve Endişe (<i>Angst</i>) .	70
2.2.2.2.	Endişe Ve Dasein	71
2.2.2.3.	Hiç Ve Dasein	72
2.2.2.4.	Dasein'ın Özüne Dair.....	74
2.2.3.	“Dasein ve Dünya” Ya Da “Dünya-İçinde-Varolma”	75
2.2.3.1.	Dünyanın Dünyasallığı	77
2.2.3.2.	Birlikte-Oлма Ve “Herkes”	78
2.2.3.3.	(Dasein'ın Varlığı Olarak) İhtimam-Gösterme	81
2.2.4.	Dasein Ve Zamansallık	83
2.2.4.1.	(Dasein'ın Olası Bütün Oluşu) Ve Ölüme Yönelik Varlık.....	84
2.2.4.2.	Kapalılığı-Açma-Kararlılığı Ve Vicdan	85
2.2.4.3.	İhtimam-Gösterme Ve Zamansallık.....	87
2.2.5.	Sonuç: İmkânın Işığında Dasein'ın Fenomenolojiyle İlişkisi	89
3.	BÖLÜM: SARTRE, FENOMENOLOJİ VE VAROLUŞÇULUK.....	91
3.1.	FENOMENOLOJİ, ONTOLOJİ, VARLIK VE BİLİNÇ	91
3.1.1.	Fenomen.....	91
3.1.2.	Sonlu Ve Sonsuz Tezahürler	92
3.1.3.	Ontoloji: Varlık Fenomeni Ve Fenomenin Varlığı	94
3.1.4.	<i>Percipere, Percipi</i> , Bilinç Ve Fenomenötesi	97
3.1.5.	Bilinç.....	99
3.1.6.	Ontolojik Kamt	105

3.1.7.	Varlığın Anlamının Bilinç Ve Kendinde Varlık Alanlarıyla İlişkisi	106
3.2.	“VARLIK” VE “HIÇLIK” BAĞLAMINDA VARLIK ALANLARI	108
3.2.1.	Kendinde Varlık.....	108
3.2.2.	Hiçlik Sorunu Açısından Varlık	112
3.2.3.	“Kendisi İçin” Ve “Başkası İçin” Varlık	119
3.2.4.	“Varlık” Ve “Hiçlik” Bağlamında Sartre’da Sonuç	121
	SONUÇ	126
	KAYNAKÇA.....	133

GİRİŞ

“to gar auto noein estin te kai einai: Düşünme ve varlık aynıdır.”

Parmenides

“Düşünme ve varlık aynıdır.” Bu söz, buradaki çalışma için giriş niteliğinde olabilir. Soru konusu edilecek olan fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki ilişki olduğuna göre, soruşturulacak olanın ‘genel’ olarak epistemoloji ve ontoloji arasındaki ilişki olduğunu varsayabiliriz.

“Düşünme ve varlık aynıdır” ne demektir gerçekte? Varlığın yürüdüğü yol düşüncenin yürüdüğü yoldur, şeklinde anlayabilir miyiz, Parmenides’in bu sözünü? Hatta daha ileri gidip, “tüm gerçekliği ve böylece belki hakikati açımlayan bir söz varsa bundan başkası değildir” diye bir iddiada bulunabilir miyiz? “Düşünme ve Varlık” genel olarak epistemoloji ve ontolojinin ele alabildiği *her şeyi* işaret ediyorsa, bunların dışında, bir “varlık”tan veya herhangi bir “düşünme”den söz edilebilir mi? “Fenomenler kendilerini ifşa ederler”, Parmenides’in sözüyle *zaten* ifade edilmiş değil midir? Zira varlık ve düşünme aynıysa, bu, *varlığın*, kendini düşünme olarak ifşa ettiği şeklinde yorumlanamaz mı? Peki, Platon veya Husserl, “bütün bilme bir yeniden-anımsamadır” ya da Heidegger, “Düşünme, Varlığı düşünmedir” derken Parmenides’in ifade ettiği bu “gerçek”ten yola çıkmış veya sonunda bu “gerçeğe” varmış değil midir? Bu çalışmada Parmenides’in sözünün anlam sınırlarını sorgulayacak değiliz. Ancak, burada, bu söz, özellikle ontoloji ve epistemoloji arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çekmek için söylenmekte. “Düşünme” bilmeye ve böylece epistemolojiye; “varlık” ise ontolojiye işaret etmektedir. Bu iki felsefe disiplininin birbirlerini koşullandırdıklarına felsefe tarihi boyunca tanık olunabilir. Bizim bu çalışmadaki amacımız ise Husserl’in fenomenolojisinin Heidegger ve Sartre ontolojileri üzerindeki etkilerini ortaya koyabilmektir. Bu üç filozofun da “düşünme ve varlık aynıdır” sözünün işaret ettiği gerçeklik içinde yürüdüklerini savunabiliriz.

Husserl, Heidegger ve Sartre’in düşüncelerini ele almadan önce fenomenoloji ve varoluşçuluğun öncesindeki düşünsel ortama kısaca göz atmakta yarar var: “Neyi, nasıl bil(ebil)iriz?” sorusu veya onun başka formları, felsefe tarihi boyunca sorulmuş ve değişik cevaplar verilmiştir. Descartes, apaçık gerçekliklere varmak için metodik şüphesini ‘en son sınır’ına ulaştırarak, *cogito ergo sum*’a varmış; böylece düşünen bir töz olarak kendi

varlığından şüphe duyamayacağına karar vermişti. Bu ‘son temel’den de ‘şüphe’ duymak kimsenin aklına gelmesi de Kant’tan önce, özellikle ‘nasıl ve nereye kadar’ bildiğimiz konusunda (yani daha çok epistemoloji alanında) tartışmalar söz konusuydu. Bu soruya genel olarak iki çizgide yanıtlar verilmekteydi: Rasyonalistler tüm bilgiyi zihne bağlıyorlar, deneyciler ise zihinde doğuştan hiçbir şey olmadığını, zihnin tamamen boş olduğunu ve tüm bilgimizin deneye bağlı olduğunu savunuyorlardı. Kant, deneycilere karşı aklın doğuştan *a priori* bazı formlara ve kategorilere sahip olduğunu, aksi halde bir şey bilmemizin olanaklı olamayacağını ve rasyonalistlere karşı da zihnimizin dışında bir dünyanın var olduğunu ileri sürdü. Böylece Kant, hem rasyonalistlerin savunduğu zihnin hem de empiristlerin savunduğu dış dünyanın, bilme konusunda işin içinde olduğunu söylemiş oluyordu. Kant, saf aklın formları olarak uzam ve zaman ile anlama yetisi kategorilerinin *a priori* olduğunu söylüyor ve her şeyin ancak saf aklın bu *a priori* işlemleri sonunda bize görüldüğünü savunuyordu. Bu durumda şeyleri ‘kendinde’ olarak görebilmenin olanağı yoktu. Böylece, şeyleri bilme tarzımıza göre Kant tarafından numenler ve fenomenler birbirinden ayrılmıştı. Numen kendinde şey alanına işaret ederken, fenomen saf aklın uzam ve zaman formlarının altında ve Kant’ın ‘bulduğu’ kategorilerin işlemleri yoluyla bize görünendi. Dolayısıyla şeyleri ancak bize görüldüğü kadarıyla, yani fenomen olarak bilebilirdik; *numeni* işaret eden şeyin ‘kendisini’ ise bilmeye imkân yoktu.

Hegel, Kant’ın transendental felsefesinden etkilenerek sistematik felsefesini kurdu. Kant’ın düşünceleri epistemoloji odaklıydı, ancak Hegel’de ontoloji daha ön plandaydı. Yine de epistemoloji ve ontoloji arasındaki koşullu ilişkiden dolayı Kant’ın açmış olduğu yolun Hegel’le birlikte bir bütünlüğe ulaştığı söylenebilir. Bu kimilerince Kant’ın felsefesinin Hegel tarafından “doruğa çıkarılması” şeklinde nitelendirilmiştir. Anlaşılan ‘bilme’ ve ‘varlık’ doğası gereği birbirine yakındır; zira daha sonra burada ele alınacağı üzere Husserl ve Heidegger için de benzer bir süreçten söz edilebilecektir.

Hegel, Kant’taki numenleri kabul etmiyor, her şeyin bilinebileceğini (kendi sisteminin bunu ortaya koyduğunu), idenin kendini diyalektik süreçle açması yoluyla mutlağa varacağını ifade ediyordu. Böylece onun sisteminde mutlak dâhil, her şey düşünülüp ortaya konmuştu. Felsefe tarihinin bu en ‘bütünlüklü’ sistemine karşı eleştiriler hiç az olmamıştır. Hegel’e yapılan eleştiriler, genel olarak onun “tüm gerçekliği ortaya koyduğunu” ileri sürmesine ve sistemini kurarken insanı *unutmasına* yöneliktir.

Kierkegaard, Hegel’in sistemini eleştirerek insanın hiçbir ‘akıl’ veya sistem ile anlaşılamayacağını; Dilthey, numen-fenomen ayrımını kabul etmeyerek ve insanın tarihselliğine vurgu yaparak Hegel’e yaklaşırsa da (insanın) varoluşunun daha ön planda olması gerektiğini

ifade etmiştir. Ayrıca Schopenhauer ve Nietzsche'nin de düşünceleriyle 'insan'ı felsefeye tekrar 'hatırlattıklarını' söylemek mümkündür. Scheler'in antropolojiyi temel bir bilim olarak kurma çalışmaları ve psikolojinin gelişimi gibi etkenler, 'damarlarında bilincin öz suyunun aktığı' Kant'ın insanına ve artık neredeyse bu insanın bile sisteminde 'unutulduğu' Hegel'e karşı, insanın tekrar 'kanlı, canlı' olarak felsefenin içine girmeye başladığına dair belirtiler olarak görülebilir.

Husserl, kendi zamanına kadar olan felsefi düşüncenin bu kısaca ifade edilen havasını teneffüs etmesine rağmen, daha çok Descartes ve Kant gibi 'bilince' yönelmiştir. Husserl, söz konusu iki filozof gibi pozitif bilimlerle ilgili olduğundan ve 'kesinlik arayan bir bakış açısı'ndan felsefeye baktığından olacak, onlar gibi Kartezyen düşünce çizgisinde hareket etmektedir. Felsefeyi kesin bir bilim olarak kurmak istemesi Husserl'in temel amacıdır. Bu anlamda bir kesinlik arayışında olması onu Descartes ve Kant'a yakınlaştırmıştır. Husserl'in Descartes ve Kant'ın kendi zamanlarında yapmaya çalıştıkları şeyi nihayete erdirmek için yeniden işe koyulduğu söylenebilir.

Husserl, Descartes'ın *şüphesini* doğru bulsa da, bu *şüphenin* yine de doruğa ulaştırılmamış olduğunu savunarak 'cogito ergo sum'un 'sum'undan, yani 'varım'ından da şüphe duymak gerektiğini ifade ediyordu. Öte yandan Husserl, Kant'taki numen-fenomen ayrımını da kabul etmiyordu. Bu, Husserl'e gelene kadar 'numen'in dizgeli bir biçimde ortadan kaldırılması için koşulların olgunlaşmış olmasına bağlanabilir. Daha önce birçok filozof numen-fenomen ayrımına karşı çıkmış olsa da bu, sistemli bir biçimde yeni bir epistemoloji ile ortaya konmamıştı.

Husserl'e göre sadece fenomenler vardı ve fenomenler kendi özlerini ifşa ediyorlardı. Böylece Husserl, 'şeylerin kendilerine!' diyerek tutkuyla yola çıktı. Felsefeyi 'kesin bir bilim' olarak ileri sürmek için bu şarttı. Aksi takdirde, Kant gibi şeylerin kendilerini bilemeyeceğimizi en başta kabul edip, diğer bilimlerin 'kesinlik' iddialarına karşı -her ne kadar Kant'a göre bilimler de transendental aklın *a priori* yapısından dolayı varolanları 'kendinde' bilemese de- felsefede herhangi bir 'doğruluk ölçütü' sunamamak, felsefeyi sadece dünya görüşlerinden müteşekkil bir 'kısır döngü'ye mahkûm etmek olabilirdi.

Husserl, 'kesin' birer bilim olma savında olan sağın bilimlerin dâhi kendi temellerini sorgulamadıklarını, dahası kendi kendilerini temellendirmekten aciz olduklarını düşünüyordu. Bunu yapabilecek tek bilim, felsefeydi. Böylece Husserl, bütün bilimlerin temeli olarak felsefeyi, daha doğrusu kendi fenomenolojisini kurdu.

Husserl, ‘şeylerin kendilerine’ diyerek bir bakıma felsefenin dikkatini ‘varolanlar’a çevirmiş ve ‘varlık’ üzerinde düşünmeyi tetiklemiştir. Öyleyse ‘varlık’ ve ‘düşünme’ bir kez daha birbirlerini koşullandırmışlardır, denilebilir. Böylece Heidegger, dikkatin yöneltildiği varolanlardan “Varlığa” geçmiş ve ‘Varlığın anlamı’ni soruşturmaya koyulmuştur.

Heidegger, ne kadar ‘Varlığın unutulmuşluğu’ndan söz etse de acaba Husserl’in numen-fenomen ayrımını ortadan kaldırıp varolanı gözler önüne serdiği ‘fenomenoloji’si; Hegel’in ‘Varlık’ ve ‘Hiçlik’i; Dilthey, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard ve Scheler gibi filozofların ‘insan’ı; ‘nihilizm’ tehlikesi ve dünya savaşlarının ‘varoluş’u sorgulamaya yönelten, *varlığı* tehdit eden ‘Hiçliğin dehşeti’ olmasaydı Heidegger ‘Varlığı’ hatırlayabilecek miydi, ya da Sartre, ‘varlığın ‘bulantı’sını o kadar derinden duyabilecek miydi?

Fenomenoloji olmasaydı acaba ‘Varlığa’ dönebilecek miydik? Yoksa fenomen ve numen arasındaki düalizmden kaynaklanan o bir türlü aşılabilir duvarların ardını göremeden körler gibi tutunacak bir *şeyler* mi arayacaktık?

Neyse ki Husserl bu duvarları yıkarak Varlığın *görünmesine* vesile oldu. Gerçi bu “Varlık ne anlama gelmektedir?”, “Heidegger’in bir ‘illüzyonu’ mudur?”, “Varlık unutulmuşluğu veya numen-fenomen ayrımının gerçekten de bir anlamı var mıdır?” vb. sorular, daha geniş bir çalışmada sorulabilecek sorular olsalar da konumuz dışındırlar. Burada, sadece fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki ilişkilere göz atmaya çalışmaktayız.

Husserl’in fenomenolojisini araştırmaya başlamadan önce incelememiz gereken asıl problemin ortaya konulması gerekmektedir. Bu çalışmanın konusunun fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki ilişki olduğu söylenmişti. Husserl’in fenomenolojisinden önce de varoluşçulukla ilişkilendirilebilecek çeşitli düşünürlerin olduğu bir gerçektir. Ancak varoluşçuluk ilk kez fenomenolojiyle birlikte belirli bir disipline kavuştu. Heidegger, ‘Dasein’ üzerinden Varlığın anlamını sorgularken bu fenomenolojiden yararlandı. Bununla birlikte Heidegger, günümüzde varoluşçuluk denildiğinde adı en başta geçenlerden biri olmasına rağmen kendisini varoluşçu bir düşünür olarak kabul etmez. Sartre ise varoluşçu olduğunu, Husserl ve Heidegger’den etkilendiğini bariz bir biçimde ifade etmektedir.

Fenomenoloji, ‘özleri görüleme’ amacındadır her şeyden önce. Heidegger ve Sartre, insan söz konusu olduğunda belirli bir özden söz edilemeyeceğini; insanın diğer varolanlar gibi bir varolan olmadığını düşünmektedirler. Bu düşünürlere göre insan, ‘varolmakta’dır, o bir ‘varoluş’tur; ‘varolan’ değildir: “Varoluş tarzındaki varolan, insandır. Sadece insan varolmaktadır. Kaya vardır, fakat varolmamaktadır. Ağaç vardır, fakat varolmamaktadır. At

vardır, fakat varolmamaktadır. Melek vardır, fakat varolmamaktadır. Tanrı vardır, fakat varolmamaktadır” (Heidegger, 2002, s. 16).

Sartre da Heidegger’e benzer şekilde ‘insanın özünün varlığında değil varoluşunda olduğunu’ düşünmektedir. İnsanın diğer bütün varolanlardan farklı olarak, *belirli* bir özünün ‘olmaması’, varoluşçuluğun fenomenolojiyle olan ilişkisinin sorgulanmasını gerektirmektedir. Zira fenomenoloji *öz bilimi* ise ve fenomenlerin özünü *görülemez*ye yönelik bir bilim ise, kendisi için *belirli* bir özden söz edilemeyecek olan insanın özünü nasıl *görülebilecektir?* Fenomenolojiyle hareket ettiği ifade edilen “varoluşçuluk”ta insan, tüm düşünmenin merkezindedir. Varoluşçuluğun soruşturmasının merkezinde yer alan insanın özünün görülenememesi, varoluşçuluk ile fenomenoloji arasındaki ilişkinin sorunlu bir ilişki olduğunu en başta göstermiş olmamakta mıdır? Belki de bundan da önce sormamız gereken, fenomenoloji özleri görülebilmekle ilgili savını gerçekleştirebilecek durumda mıdır, yoksa Husserl’in fenomenolojisi özlerin *tüketilemezliğini* savunurken aslında özlerin *görülenemeyeceğini* de mi itiraf etmektedir? Husserl *varlığı* ayrıca almakla insanın da varlığını ayrıca aldığına göre (insanın varlığı onun özüne dair değil midir yoksa?), varoluşçuluk nasıl olup da fenomenolojiden hareketle insanın özünü görülebilecektir? Heidegger ve Sartre “varlık” soruşturmasını fenomenoloji aracılığıyla gerçekleştirdiklerine göre, fenomenoloji ve varoluşçuluk arasında nasıl bir ilişki kurabilmişlerdir; ilişkinin düğüm noktası neresidir veya bir uyumsuzluk varsa bu uyumsuzluk nerede ortaya çıkmaktadır? Varoluşçuluk Husserl’in fenomenolojisinin çıkmaza girdiği yerde kendisi de çıkmaza girerek, kendi temellerinin (fenomenolojinin) ‘çürüklüğünü’ mü bize gösterecektir, yoksa çıkmazı aşarak fenomenolojiyi daha bütünlüklü bir hale mi getirecektir? Husserl’in fenomenolojisi, ‘belirli’ bir özü olan sıradan bir varolanın özünün dahi tüketilemezliğini savunuyorken, insan gibi karmaşık ve ‘belirsiz’ bir “varoluşun” özünü nasıl betimleyebilecektir?

Görünen o ki, bu çalışma sonunda, fenomenoloji ve varoluşçuluk arasında ne türden bir ilişkinin olduğu konusunda bir sonuca varılabilese dahi, fenomenoloji özleri görülemez iddiasında olduğundan, varoluşçulukta ise insanın özünün görülenmesi temel uğraklardan biri olduğundan, aralarındaki ilişkinin *bâki* kalacağı ve hiçbir soruşturmanın bu ilişkinin ‘özünü’ *tüketemeyeceği* savunulabilir.

1. BÖLÜM: HUSSERL VE FENOMENOLOJİ

Husserl, açık, aracısız ve kesin hakikatlere ulaşmak istiyordu. Bunu kendisinden önce yapmaya çalışan Descartes için şöyle demişti: “O, bütün keşiflerin en büyüğünün eşiğinde durmakla birlikte –belli bir anlamda bunu başarmıştı da– keşfinin asıl anlamını kavrayamamış ve dolayısıyla hakiki transendental felsefeye geçememiştir” (Husserl, 1982, s. 24-25). Kendisinin ise ‘fenomenolojik indirgeme’yle bu eşiği geçtiğine inanıyordu. Husserl, Descartes’ın metodik şüphesinin mümkün olduğunca genişletilmesi gerektiğini söylüyordu. Ona göre Descartes, şüphesinin son sınırına varmamıştı. Eğer varsaydı bulacağı ilk gerçeklik ‘cogito ergo sum’ değil ‘ego cogito cogitatum’ olacaktı. Şurası da unutulmamalıdır ki Husserl’in “şüphe”si Descartes’inki ile aynı değildir. Zira Husserl, Descartes gibi ne savlar ileri sürer ne de bunlardan şüphe duyarak ilerleyip yargıda bulunur. Husserl Descartes’ın tersine yargıdan çekinir ve onun gibi adım adım ilerlemez; fenomenolojik indirgeme bir çırpıda yapılan bir işlemdir.

Bu söylenenler, bizi tam da Husserl’in “şeylerin kendilerine” derken işaret ettiği “yönelimsellik” kavramına götürmektedir. Zira Husserl’e göre elde edilen ilk gerçeklik “düşünüyorum o halde varım” değil “bir şey düşünüyorum”dur, yani ilk mutlak veri ‘cogitatio’dur. Bilinç, hep bir “şey”in bilincidir. Peki, ”şeyler nedir?”, “fenomen olarak kendilerini nasıl ifşa ederler?”, “bilincin bir şeyin bilinci olması ‘yönelimsellik’ ile nasıl açıklanabilir?” Bu ve benzeri soruların Husserl’in fenomenolojisinde ne anlama geldikleri, onun temel kavramları üzerinden gidilerek kısaca açıklanmaya çalışılacak. Ancak fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki ilişkiyi ele aldığımız için Husserl, Heidegger ve Sartre’ın fenomenoloji ve ontoloji ile ilgili düşüncelerini her düşünür için bölümün sonlarına doğru kısaca vermekte yarar var.

1.1. FENOMENOLOJİK İNDİRGEME VE *EPOKHE*

İndirgeme (Reduktion), transendental fenomenolojinin temel yöntemidir. Husserl indirgemeyi ‘fenomen’ler alanına varmak için yapılan yönlemsel bir işlemi ifade etmek için kullanmaktadır. İndirgeme, değişik kavramlarla ifade edilmektedir. En yaygın olanları: fenomenolojik indirgeme, transendental fenomenolojik indirgeme gibi kavramlardır. Antik Yunan terimi olan “epokhe”, fenomenolojik indirgeme ile birlikte kullanıldığında ‘ayraca alma’, ‘paranteze alma’, ‘yargıdan kaçınma’, ‘askıya alma’, ‘vazgeçme’ gibi anlamlara gelmekte ve genel olarak dış

dünyaya ait bütün bilgimizin, inançlarımızın, düşüncelerimizin veya ruhsal durumlarımızın ‘ayraca alınma’sını, yani yargıdan kaçınmayı ifade etmektedir.

Özler alanına varmak için dış dünyanın bilgilerinden, ön yargılarından tamamen kaçınmamız gerektiğini söyler Husserl (Husserl, 2000, s. 189). Çünkü var olduğunu sandığımız bir şeyin, daha yakından bakıldığında var olmadığını; şöyle veya böyle olduğu sanılanın öyle olmadığını hepimiz deneyimlemiştir. Yine de bu, dünyanın varlığından şüphe duymak gerektiği anlamına gelmemektedir. Dünya’nın varlığından şüphe duymaz Husserl; sadece sağlam bir temele varmak için bütün yargılardan, varlık savlarından kaçınır. Bu, Descartes’in şüphesi gibi adım adım yapılan bir şey değil, bir çırpıda yapılan bir şeydir. Husserl yargıda bulunmaktan kaçınırken, bilgilerimizin özüne hiçbir biçimde dokunmamaktadır. *Epokhe*, kendi içine aldığı savın özünde hiçbir değişiklik yapmamaktadır (Husserl, 1983, s. 60). Burada sav diye ifade edilen, varlık ve bilgi dâhil, tüm varlık savlarını işaret etmektedir.

Husserl, bizim her türlü kuramlaştırmadan önce ‘doğal’ bir biçimdeki yaşayışımızın ayrıca alınması gerektiğini söyler. Kimi uyanık, kimi yarı uyanık, her gün içinde sürüp gittiğimiz bu yaşayışta takındığımız davranışa “*doğal tavır*” (natürliche Einstellung); bu tavrın özüne, dünyanın apaçık varolduğuna ilişkin sarsılmaz güvenimize ise “*doğal davranışın genel savı*” adını vermektedir. ‘Doğal tavır’ ve ‘doğal tavrın genel savı’ kuram değildirler; her çeşit kuramlaştırmadan öncedirler. Hiçbir ‘tavır’ bu temeli (doğal tavır ile doğal davranışın genel savını) ortadan kaldıramaz (Husserl, 1983, s. 56-60).

İndirgeme ile doğal tavır ve doğal tavrın genel savı kökten değiştirilir. Şüphecilerin veya sofistlerinki gibi bir değişiklik değildir bu. *Epokhe* ile dünyayı yok saymak değil, onu ‘ayraca almaktır.’ Bu durumda dünya yine de kalır, ama ayrıca alınmış halde. Doğal tavır ve doğal tavrın genel savı da ayrıca alınmış olur. Husserl’e göre, doğal tavrı kökten değiştirmek demek, bu tavrın genel savını kendine özgü bir *epokhe*ye uğratmak demektir: Bu *epokhe*, doğal dünyanın genel savından kuşkulunmak ya da bu savı, ortada hiçbir neden yokken yok saymak değil, bu tezi, özgür olarak, kullanmaktan çekinmektir. Bunun için de, dünyanın apaçık varlığından bütünüyle ‘vazgeçmek’, bu varlığı bütünüyle ‘işe karıştırmamak’, ‘dışarıda bırakmak’, ‘kullanmamak’, bu varlığın yürürlükte kalmasını ‘yasak etmek’, bu varlığı bütünüyle, bir bakıma ‘parantez-içine almak’ gerekmektedir. Böylece, dünyanın sarsılmaz varlığı olduğu gibi kalmakta, yalnız, bu varlığın *anlamı değişmektedir*. *Epokhe*ye uğrayan doğal tavrın genel savı, artık “parantez-içine alınmış bir sav”dır; bundan böyle, doğrudan doğruya dünyanın varlığından değil, parantez-içine-alınmış değişikliğiyle dünyanın ve dünyalı olan şeylerin varlığından söz edilebilir (Uygur, 2007, s. 41-42).

Fenomenolojik indirgemenin zamansal olmadığını, bir çırpıda olduğunu unutmamak gerekir. Buna karşılık Husserl, fenomenolojiyi anlatırken soyutlamalar yapar. Fenomenolojinin özünde iki düşünsel adımdan oluştuğu ve üç ana istikamette çözümlenmenin gerçekleştiği savunulabilir. Buna göre fenomenolojinin özünü iki düşünsel adım belirler: 1-Deneyim dünyasının paranteze alınması (indirgeme). 2-Bilincin paranteze alınması. Böylece geriye sadece bilincin çeşitli edimlerinin “salt özü” kalır. İşte fenomenolojinin görevi, salt öz halindeki bu bilinç edimlerinin çözümlenmesidir. İlk adım öznenin kendisine, ikinci adım şeylerin kendisine yönelmektir ve bu ikinci adımda şeylerin kendisinden başka hiçbir şey dikkate alınmamak zorundadır (Hühnerfeld, 2002, s. 41-42). Bunun yanında genel olarak fenomenolojinin üç ana yönünden bahsedilebilir: Fenomenoloji ilkin saf ben’in, bilincin çözümlenmesini içerir. Ben’e yönelik bir çözümlenmedir bu (Egologie). İkinci olarak fenomenoloji, bilincin amaçlarını, ‘yönelimselliği’ni, yani benin şeyler sayesinde aldığı şu veya bu görünüm altında onları ‘benin’ önünde gösteren çeşitli tutumları tasvir etmeye çabalar. Mesela “algılamak, hayal etmek, kin gütmek v.s. nedir?” ve bunlara bağlı olarak “algılanan, hayal edilen, arzu edilen, ilgilenilen v.s. nedir?” Bu da ‘kasıtlı çözümlenme’ yani ‘yönelimsel çözümlenme’ diye adlandırılır. Üçüncü olarak da geriye şeyleri, fenomenler olarak bilinçte belirenler olarak tasvir etmek kalıyor: İlkin nesne olmanın tabii gerçeğini, sonra nesnelleşmenin çeşitli tiplerini, sonra somut yapıları (maddi özleri), v.s. aydınlatmak. Buna da ontoloji deniyor (Verneaux, 1994, s. 26-27). Ancak klasik anlamındaki ontoloji değildir bu. Daha önce ele aldığımız şekilde, varlığın bilince görünmesi, fenomenin kendini ifşa etmesi ve tüm varolanların bilinçte görülebilmesi dolayısıyla fenomenoloji-ontoloji özdeşliği anlamındaki bir ontolojidir bu. Böylece fenomenolojinin, ilkin saf ben, ikinci olarak bilinç ile nesne ilişkisi olarak yönelimsellik ve en son olarak fenomenleri konu eden bir çözümlenme gerçekleştirdiği söylenebilir.

Ayrıca söylemek gerekir ki indirgeme tek değil, birçoktur. Kant ile karşılaştırarak söylersek, Kant’ta transendental bilinçteki *a priori* şemanın ve kategorilerin elde edilmesi ya da kazanılması gibi bir sorun yoktur. Onların *deus ex machina* olarak, yani bilincin yapı ve harcında var oldukları önceden *kabul edilir*. Oysa Husserl’de *a priori* bilgi alanının ilkin yöntemle kazanılması gerekmektedir (Adorno, 2010, s. 112). İndirgeme ile dünya, bilince içkin bir alana götürülmekte ve orada kurulmaktadır. Bunun için de gerçek (real) nesneyle ilgili yaşantıyı, salt, özsel, içkin yaşantıyı serbest bırakmak üzere ayrıca almaya, yani doğal davranışı bütünüyle bir kenara bırakıp bilincin nesnelere ayrıca içine alarak yalnızca kendi bilincimiz ile onun yapıları üstüne yoğunlaşmaya *transendental indirgeme* denir. Böylece maddesellik ve doğallığı ayrıca alınan varlıklar, özler olarak bilinç-içre yeniden keşfedilir; bu amaçla da bütün bilinç bireysel insan bilinci olmanın ötesinde özlerin taşıyıcısı olarak düşünülür. Bilincin yapılarının ötesinde, bilinçteki özlere yoğunlaşmaya *eidetik indirgeme* denir. Husserl’de

indirgemeler bir değil, birçoğdur, demiştik. Bunun en başta gösterilebilecek nedeni, indirgemenin bir defada dünyanın çok yönlü varoluşunu yapılandıramamasıdır: Dünya çok yönlü varoluşuyla karşımıza çıkıyor ve onun (dünyanın) bilincimizdeki değişik katmanlarının daima yeniden keşfedilmesi, keşfedildikçe de kuramsal olarak üretken kılınması gerekiyor.

Fenomenoloji varlıkların yaratıcı, ilk ve asıl anlamında yapılaştırmacı özünü elde etmeye çalışmaktadır. Peki, bu yapılar nereden gelmektedir? Ne sadece öznenen ne de sadece nesneden gelmektedir. Ama her ikisini de içine alarak öznenin kendisinde nesneleştirmeye, nesnel bakmasına izin veren bakış açısından kaynaklanır. Husserl, bu bakış açısı için daha derin bir indirgeme gerektiğini düşünmüştür. Böylece en son indirgeme olarak, *yaşam-çevresini amaçlayan indirgemeye* varmıştır. Bunu biraz daha açalım: Husserl'e göre, tüm bilim ve felsefe İ.Ö. 7. Yüzyılda Yunanistan'da Yunanlının yaşam dünyasıyla ilgili sanı ve kanılarında meydana gelen bir değişikliğin sonucunda ortaya çıkmıştır: Bugünkü Avrupa kültürünün de tarihsel temelini oluşturan pratik değerler dünyası kendi özüne ve nesnelliğine sahiptir. Böylece kuramın da temelinde, kendisi kuramsal olmayan ama kuramı taşıyan bir öz yatmakta ve bize asıl, gerçek anlamda betimlenebilir fenomenolojik olguyu vermektedir. Bilim ve felsefenin kültür ve tarihteki anlam kaynağı, anlam temeli işte budur. Kısacası Husserl, Avrupa bilim ve kültürünün temelinde yatan Antik Yunan'daki "yaşantı"nın özlerine, yani *ilk* özlere varmak için son bir indirgeme olan "yaşam-çevresini amaçlayan indirgeme"nin gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir (Sözer, 1994, s. 16, 18).

1.2. HUSSERL'DE FENOMEN VE YÖNELİMSELLİK KAVRAMLARI

Fenomen, görünüşlerin özü anlamında 'görünüşe gelen' şeyin kendisine gönderme yapar. Fenomenoloji açısından görünüşe gelme, şeylerin varolabildiği yollar olup, şeylerin ortaya çıktığı yollar da, şey olmanın parçasıdır: Yani şeyler, *ne iseler o olarak* tezahür ederler ve tezahür ettikleri halleriyle, *ne iseler odurlar*. Burada fenomenleri betimlemenin deneysel bir işlem olmayıp *a priori*, yani deneyden bağımsız bir etkinlik olduğu unutulmamalıdır.

Şeyler yalnızca varolmazlar, ayrıca 'ne iseler o olarak' kendilerini ifşa ederler. Fenomenoloji açısından yargıda bulunmak, bir kavram ya da idealin zihinde düzenlenmesi değil, dünyanın bir parçasının huzura çıkışını ifade eder. Kısacası fenomenolojiye göre, salt görünüşler varolmadığı gibi, hiçbir şey de sadece görünüşten ibaret değildir. Görünüşler gerçektir ve varlığa aittir.

Husserl, 'öz' için değişik kavramlar kullanmıştır: öz, Wesen, form, essentia, *eidos*, idea gibi. Husserl'deki öz Platon'dakine benzese de birebir aynı değildir. Husserl'deki öz, Platon'daki

gibi ‘dünyayı aşkın ve yalnızca salt bir form gösteren ‘idealar’ değil, ister salt form olarak, isterse de içeriği ile birlikte düşünülün, genel geçer ‘öz’lerdir. Kısacası, en genel anlamıyla alındığında bir varlığın türü açısından birliğini, değişmez bir biçimde ne olduğunu gösterir (Sözer, 1994, s. 27). Öz, belli bir varlık-biçiminde kullanılır ancak bu varlık ortada olan bir varlık değil, ortaya çıkarılması gereken bir varlıktır. Bu ortaya çıkartma süreci ideleştirme (*Ideation*) ya da *eidetik reduktion* diye adlandırılır.

Husserl ideleştirmenin basamaklarını şu şekilde ortaya koyar: İlk bilinç dışındaki gerçek bir nesneden değil, fenomenolojik bir nesneden, yani transendental olarak arınmış bir veriden, örneğin herhangi bir yönelimsellikten (*Intentionalitaet*), bu yönelimselliğin ‘noesis’ ya da ‘noema’sından kalkılır. Bu fenomenolojik nesne fantezide, düş gücünde keyfi olarak değiştirilir. Böylece bu nesne, sonsuz bir varyantlar (değişiklikler) zincirinin ilk halkası halinde belirir. İkinci olarak çoğalan varyantların örtüşme yoluyla aralarında ‘birlikli bir bağ’ meydana getirdiklerini saptamaya dayanır. Üçüncü olarak da varyantlar arasında uyum olduğu görülür (Uyur, 2007, s. 63). İşte bu uyuma ‘idea’, ‘öz’; bunu sağlayan görmeye de ‘öz görüşü’ denir. Öz-görüşü, edilgin değil etken bir başarıdır. Böylece öz-görüşünün *refleksiyon* olduğu anlaşılır. Refleksiyon, bilincin durmadan ‘akıp giden’ ‘yönelimsel bir yaşam’ olduğuna işaret eder. Refleksiyonda verilen ‘betimleme’dir; transendental anlamdaki yönelimsel verilerdir yani. Böylece Husserl’in betimlemesi ‘yönelimsel betimleme’ ya da ‘yönelimsel çözümleme’dir.

Betimleme ile öz arasında bağ vardır: Betimleme öze yönelen bir betimleme, yani ‘öz-betimlemesi’dir. Öz-betimlemesi, bunun dışında kalan şeyi transendental fenomenolojinin dışında bırakır. Öz-betimlemesi, her çeşit bireyselleştirmeden kesinlikle farklıdır.

Yönelimsellik (*Intentionalitaet*) kavramını Husserl, hocası Brentano’dan almıştır. Brentano’nun başlıca amacı, ruhsal olayı fiziksel olaydan ayırt edecek ölçütü bulmaktır. Böyle bir ölçüt vardı ona göre ve bu da yönelimselliği. Husserl ise yönelimselliğe transendental bilinç edimlerinin ana yapısını ortaya çıkarmak ve tüm varlığı transendental-fenomenolojik bilinçte verildiği anlamla belirlemek üzere başvurmuştur. Yönelimsellik, Husserl’de asıl işlevine *epokhe* ile kavuşmaktadır.

Transendental bilinç’in en önemli yapısı yönelimselliğidir. Yönelimsellik, Husserl tarafından ‘bilinç yaşantısı’, ‘yönelimsel yaşantı’, ‘akt’, ‘yönelimsel akt’ kavramlarıyla da ifade edilmiştir. Husserl’de bu yönelimsellik olmuş bitmiş bir veri, bir özellik olmayıp, başaran, iş gören bir etkinliktir. Yönelme, hedef, niyet, kastetme anlamlarını kendinde taşıyan yönelimsellik, ‘bilincin özü’nü oluşturur. O yönelimsel bilincin, her yaşantıda yeniden ortaya çıkarılması

gereken ‘ana yapı’sıdır. Bilincin yönelimselliği göz önüne alınmadan ‘transendental ego’nun dünyayı, nesnelere ve dolayısıyla kendi kendini kurması (Konstitution) açıklanamaz olarak kalır.

Husserl, hocası Brentano’dan farklı olarak yönelimselliğin empirik-psikolojik bir kavram olmadığını, tüm bilinç konuları için geçerli (algıladığımız şeylerden sayılara kadar) *a priori*, ideal bir yapıyı gösterdiği görüşündedir. Yönelimselliğin bu şekilde tanımlanmasından dolayıdır ki Husserl tüm dünyanın bilincimizde *kurulduğunu*¹ ileri sürebilmektedir.

Her bilinç yaşantısı bir şeye yönelir, bir şeye doğrulur ya da bir şeye doğrudur. Ancak bu yönelme bilincin dışında hazır olan bir “şey”e yönelme değildir, daha çok onu kastetme, bir “demek-isteme” içinde ona yönelmedir. Dışta değil, onu kendi içinde bulundurma anlamına gelir. Örneğin şefkat yaşantısını ele alırsak, şefkatin “yönelimsel” olarak yöneldiği şey, dışarıdaki, psikofizik varlığıyla “şefkat gösterilen kişi” değildir, şefkat gösterilen özellikleri neyse onlarla nitelenmiş, şefkat gösterilmiş gibi olan kişi ya da varlıktır. Bu anlamda bilincin her yaşantıda yaşadığı (bilmede bildiği, anımsamada anımsadığı, kızmada kızdığı vb.) şey, o yaşantının yönelimsel nesnesidir (Sözer, 1994, s. 19). Husserl buna “noema” adını verir ve “noesis”den, yani yaşantının kendi tarzından ayırır (örneğin, neye şefkat duyduğum yaşantının “noema”sını, nasıl şefkat duyduğum ise “noesis”ini verir).

Yönelimsellik, özne-nesne ilişkisinin somut bütünüdür. Yönelimsellik ne içeride, yani öznde ne de dışarıda şeylerde ortaya çıkar. Yönelimsellik ilişkinin ta kendisidir; öyleyse ne ‘ben’in ne de şeyin hesabına yazılabilir. Yönelimselliğin daha iyi anlaşılması için onun öğeleri olan ‘noema’ ve ‘noesis’in yönelimsellik ile ilişkilerine bakmakta yarar var. Husserl’e göre noema ve noesis birbirinden ayrı düşünülemez. “Noematik olan, bilince ait olmakla birlikte, aynı zamanda, kendine özgü bir nesnelliktir”. Özler *-noema* özü ve *noesis* özü- birbirlerinden ayrılamaz. “Noematik taraftaki en küçük ayırım eidetik olarak gerisingeri noetik taraftaki en küçük farklara işaret eder” (Husserl, 1983, s. 307). Bilincin içeriği, bilincin içinde nesnel olanın kastedildiği “anlam”dır.

Her noema bir “içerik”e yani kendi “anlam”ına sahiptir ve “kendi” nesnesine onun aracılığıyla bağlıdır. “İçerik”, açıkça “noematik öze” karşılık gelir. Anlam, bir bütün olarak noemanın kuruluşundaki somut bir öz değildir, fakat onun içinde bulunan soyut bir biçimdir. (...) anlamı tam öz olarak göz önünde tutmalıyız. Anlam terimini bütünüyle “içerik” olarak tanımlamak” uygundur (Husserl, 1983, s. 316-317).

¹ “Konstitution” kavramı daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Husserl’de *noema*’nın iki ögesinden söz edilebilmektedir. ‘Noemata’nın² irreal, yani soyut varlıklar olduğu unutulmamalıdır. *Noema*, anlam mefhumunun genelleştirilmesidir. Bir edimin *noeması*, o edimin nesnesi değildir. Çünkü bazı edimlerin nesnesi yoktur (örneğin pegasus, kaf dağı, bin sekiz yüz kırk dört sayısı vb.). *Noemanın* “nesneye dayalı anlam”ı, sahip olduğu nesneye sahip olması dolayısıyla edimin özellikleri olarak tanımlanır. *Noemanın* bütünü, nesneye dayalı anlamın dışında, Husserl’in *thetik* dediği algı, anımsama, hayal etme vs. gibi farklı türden edimleri ayıran ikinci bir ögeyi barındırır (Follesdal, 2010, s. 122). *Noemata* ya da *noema* ne uzamsal ne de zamansaldır. Ancak bu *noematanın* kişinin ediminden önce var olduğu veya edim bittikten sonra da var olacağı anlamına gelmez. Sadece ‘noemata soyut olduğu için ve zamansal yüklemeler soyut varlıklara uygulanamadığı için zamansal değildir’, denmektedir (Husserl, 1983, s. 214).

Noema, bilinç ediminin yöneldiği nesne olmaktan çok bilincimizin nesneye ilişkiye geçmesini olanaklı kılan yapısıdır. O, bilinç yaşantısında olana karşılık gelir; yönelimsel yaşantının anlamına ya da kastedilen olarak nesneye göndermede bulunur. Ayrıca *noema*, içkin bir biçimde algılama, yargılama, sevme gibi bütün zihinsel süreçlerde mevcut olduğundan, onun nesneye indirgenemeyecek bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. *Noema*, bir şeyin algısının anlamıdır.

Noesis, tam olarak ‘amaçlı’, ‘kasıtlı’ bir zihinsel sürece (yönelimsel edime) gönderme yapar ve bu sürecin bilinçsel unsurlarını bulgulamak için tasarlanmıştır. Noetik kutup, belli bir tarzda yönelme ile transendental ‘anlam verme’yi, noematik kutup ise ‘anlam’ı imler. *Noema* ve *noesis* birbirinden ayrı düşünülemez bir biçimde bir bütünü ifade ediyorsa da, *noesis*, daha çok bilincin nesneye yönelen ‘zihnin kendisi’ne göndermede bulunurken, *noema* nesneye göndermede bulunur diyebiliriz. Husserl’in bu kavramlarla bağlantılı olarak ortaya koyduğu bir diğer kavram olan *hyle* ise duyu organlarımız etkilendiğinde belli türden yaşadığımız deneyimlere gönderme yapar (Follesdal, 2010, s. 122). *Hyle* deneyimin nesnelere, gördüğümüz, işittiğimiz, hissettiğimiz, kokladığımız ya da tattığımız veriler değildir (buna rağmen, *hyleyi* nesnenin görünümüleri kılan *noema* sayesinde veri haline gelirler). O, verili bir durumda algıladığımız zaman edinebileceğimiz *noemata* üzerine sınırlar koyan, “sınır koşullar”dır. Eğer sadece bir şey hayal ediyorsak, edinebileceğimiz *noemata*ya yalnızca hayal gücümüz (*Phantasia*) sınır koyabilir. Bununla birlikte, bir şeyi algıladığımızda yalnızca bir kısım *noemata* mümkündür; diğerleri elenmiştir, çünkü *hyle*yle uyumlu değildirler. Örneğin fantezimde *noemata*ya sahibim ancak bu *noemata*, yani *noemalar hyle*’ye uymadıklarından sınırlanmıştır, diyebiliriz (Follesdal, 2010, s. 123).

² Noemata, ‘noema’nın çoğuludur.

Yönelimselliğin bilinçle olan ilişkisine, “cogito” bağlamında biraz daha yakından bakılırsa şunlar söylenebilir: ‘Saf ben’ bilinci, transendental ise bu bilincin mutlak olduğunu imler. Çünkü bu anlamıyla bilinç, dünyayı salt bir dünya-fenomeni olarak içinde bulundurmaktadır. ‘Dünyalı’ olan her şey, her zamanlı-uzaylı varlık benim içindir, ‘ben’de immanent olarak ‘vardır’. Her ‘bilinç yaşantısı’, her *cogito*, bir-şeyin bilincidir, bir şeye yönelmedir. ‘Bir bilinç aktı gerçekleştiriyorum’ demek olan ‘cogito’ transendental ben’de *epokhe* ve indirgemenin (Reduktion) dokunamadığı saf bendedir, bu ben (ego) içindir ve ben ile *cogito* birbirinden ayrı iki başlık olmayıp bölünmez bir bütünde içten bağlıdırlar: ‘ego-cogito’.

Cogito, bilinci olduğu şeyi, bir ‘cogitatum’ olarak içinde taşır, yani her *cogito*’nun bir nesnesi (cogitatum’u) vardır. *Cogitatum*’lar, bilinç dışında varolan nesnelere değildirlir; bu nesnelere bilinçteki bağlantılıdır (Korrelat), karşılıklıdır. Öyleyse *cogitatum*, bilinç dışındaki bir şey değil, bilinçteki şey, bilincine varılmış haliyle bilinç dışındaki şeydir. “Ego-cogito” bütünü, yakından bakıldığında “ego-cogito-cogitatum” bütünüdür: Yani her *cogito*, ego’nun *cogito*’sudur; her *cogitatum*, *cogito*’nun *cogitatum*’udur. İşte Husserl, bu bütünü (ego-cogito-cogitatum), daha doğrusu bu bütündeki *cogito*’yu yönelimsellik olarak adlandırmaktadır (Uygur, 2007, s. 39-42).

Cogito’nun *noesis* ve *noema* ile ilişkisini ise kısaca şöyle açıklayabiliriz: *Noesis*’ler *cogito* biçimleridir; yani algılamak, anmak, beklemek gibi tek tek bilinç biçimleridir. *Noema*’lar ise bu bilinç biçimlerinin içindeki her bir bilinç-nesnesi’dir. Bilinin yönelimselliği, parçalanmaz bilincin kendisidir. Öyle ki burada *ego-cogito-cogitatum*’a göndermede bulunan yönelimselliğin birliği ifade edilmiş olur. Böylece yönelimsel yaşantı, *noetik* ve *noematik* kutup olarak ifade edilse de bu, ikilik içindeki birlik diye nitelendirilebilir.

1.3. SAF BEN VEYA FENOMENOLOJİK KALINTI

*Epokhed*ten sonra kalan ‘bilinç’ mutlak varlıktır, bağımsızdır, kendiliğindedir. Husserl, fenomenolojik indirgemenin sonra kalan bu bilinç için hep aynı anlama gelmek üzere, yerine göre ‘saf ben’, ‘fenomenolojik kalıntı’, ‘transendental ben’, ‘transendental öznellik’, ‘saf bilinç’, ‘immanent yaşantılar’, ‘bana-özgülük alanı’ kavramlarını kullanır. ‘Saf ben’, indirgemenin dokunamadığı, ayrıca alamadığı ‘mutlak ben’dir. Saf ben, ‘psişik ben’den ayrıdır. Psişik ben, saf ben’den ayrı olarak dünyanın bir parçasıdır ve ayrıca alınmıştır. Saf ben, sayılar gibi ideal bir varlık değildir ama o da ideal varlıklar gibi uzay-zaman belirlenimlerinin ötesindedir. Bununla birlikte saf ben, ister real ister ideal olsun, kendisinden şu ya da bu şekilde söz edebileceğimiz ne varsa, her şeye anlamını veren, bütün varlıkları kuran bir ‘kaynak’tır.

Böylece, her şeyin kendisine göre bir anlam kazandığı, her şeyin kendisine göre olduğu saf ben, şimdiye dek bilinip tasarlanabilen real ya da ideal varlıklardan bambaşka bir ‘şey’dir. Mutlak ben veya saf ben, biz kendisini bilelim bilmeyelim, kendisi olmadan hiçbir varlık olmayacak olan sarsılmaz, vazgeçilmez, kendinde bir varlıktır (Husserl, 1982, s. 20).

Ayrıca alınan bütün gerçeklikleri, madde, doğa ve insanı doğrudan doğruya ‘bilincin kendisi’ temellendirmektedir. “Dünyanın özü bilincime bağlıdır”: Dünyanın ve onunla birlikte tek tek nesnelere ‘mutlak bir öz’ü yoktur, söz konusu özlere bilincimize bağlıdır. Böylece ‘bilinç’ ‘varlığın temel kategorisi’dir (Husserl, 1983, s. 118).

Fenomenolojik indirgeme, nesnel dünyayı parantez içine alma, bizi saf bir hiçlik önüne yerleştirmiyor, aksine bize zorunlu apaçıklık olarak saf ben’i açıklıyor. Ancak Husserl için saf ben, Descartes’in düşündüğü türden bir ‘ben’ değildir, yani ‘düşünen şey’ değildir. Husserl için empirik ben, varlık veya gerçeklik, aynı zamanda ait olduğu dünyaya indirgenmiş bulunur. Husserl’in anladığı şüphecilik son sınırında ortaya çıkan şey ne insan, ne ruh, ne de zihindir. Kant’ın transendental bilincine benzeyen ‘saf ben’dir, yani saf özne olarak bilginin öznesi, her bilgi ve düşüncenin ilkesidir. “Düşünüyorum”; işte ne eksik ne fazla, ilk apaçıklık budur. Öte yandan düşünce ve bilinç de asla boş değildir. Düşünce daima bir içeriğe sahiptir, bilinç esas itibarıyla bir nesneyi amaçlayan bir şeyin bilincidir. Bu, herhangi bir bilincin daima nesne ile ilgili olduğu anlamına gelir. O halde bilincin kasıtlı yani ‘yönelimsel’ olduğunu söyleyebiliriz (Husserl, 1982, s. 20-21).

Böylece Kartezyen *cogito*, empirik planda dünyadaki egoya (bene) götüren “Cogito ergo sum” halinde değil, fakat “ego cogito cogitatum: bir şey düşünüyorum” halinde gelişmek mecburiyetindedir (Husserl, 1982, s. 50).

Descartes’ın ‘ego’su psişik, dünyadaki bir ben’dir. “*Mens sive animus sive intellectus*”(zihin veya ruh veya anlama) diye tanımlanan Descartes’in ben’i, nesnel ya da pozitif bilimlerin (biyoloji, antropoloji ve psikolojinin) konusudur (Husserl, 1982, s. 25). Hâlbuki Husserl’in saf ben’i daha önce de söylediğimiz gibi Kant’ın transendental ego’suna benzer; bütün tasarımlara eşlik edebilen bir ben’dir; bu ben, dünyasal, psişik bir ben değildir. Bu anlamda her şeyin onda kurulması yoluyla hiçbir şeye ihtiyaç duymadığından o mutlak olan ben’dir. Husserl’in ben’i saf ben’dir ama elde ettiği ilk gerçeklik bu saf ben değil, “*bir şey düşünüyorum*”dur diye ifade edebileceğimiz “*cogitatio*”dur.

Dünyayı kuran, ama kendisi, doğal davranışa yapışık her çeşit dünya içeriğinden ‘temizlenmiş’, ‘arınmış’ olan saf ben, dünyanın zenginliğini içinde taşır. Dünyaya, gerçek ve yürürlükte olan bir varlık gözüyle bakmamak gerekir. Çünkü dünya, saf ben’de, bir ‘geçerlik-fenomeni’

olmuştur. Dünya varlıkça yürürlükten düşmüştür ama bir fenomen olarak vardır. Bundan dolayı da ‘transendental öznellik’ görelî olmayandır; aksine gerçek dünya, özü açısından düşünöldüğünde varlığını bu transendental öznelliğe borçludur. Bu ben ya da transendental bilinç, *epokhe* yoluyla (fenomenolojik indirgemeye) kendisine etki edilemediğinden yegâne ‘mutlak varlık’tır (Husserl, 1982, s. 52).

1.4. APAÇIKLIK VE GÖRÜ

Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*’da (Cartesianische Meditationen) apaçıklığı iki açıdan ele alıp şöyle tarif ediyor:

Apaçıklık en geniş anlamıyla, bir varolanın ve onun varolan olmasının “deneyim”idir, tam da bir-şeyin-kendisini-tinsel-olarak-görmedir. (...) Kusursuz apaçıklık ve onun karşılığı olan saf ve asıl hakikat, bilgiye yönelme çabasında bir şeyi kasteden yönelimin yerine getirilmesini sağlayan bir ide olarak verilmiştir (Husserl, 1982, s. 12).

Daha önce yönelimsellik başlığı altında bilincin asla boş olmadığını, daima bir şeye yönelmiş olduğunu söylemiştik. Bu şöyle de ifade edilebilir: Boş-bilinç, Husserl’in bu konuda kullandığı çeşitli deyimlerle söylersek, örtük, potansiyel, ‘asıl kendisi olmayan’ bir anlamı kendinde barındırmaktadır; bu anlamıyla da ‘boş değildir’ denilmektedir. Bilinç hep bir şeyin bilincidir ya da yönelimsel bir durumdadır. Husserl, (örneğin başımı kaldırdığımda ağacı görmemde olduğu gibi içi-boş yönelim) dolumu, içi-boş yönelimin ‘görölenebilir kılınması’ şeklinde ele alıyor. Ya da başka türlü söyleyecek olursak, içi-boş yönelim dolmakla ‘görü’ haline gelir, öyle bir görü ki, görölünen nesne böylece kendinde nasılsa öyle görölünmektedir.

İşte yönelimin dolumunun incelenmesi tam da ‘en başında başlayarak apaçıklığın özünün incelenmesi’ demektir. Descartes, apaçıklık derken tek bir şeyi ‘clara et distincta perceptio’, yani algının, dolayısıyla düşüncenin açıklığı ve seçikliğini anlıyordu. Husserl ise ‘evident’i, yani apaçıklığı, yönelimsel ve transendental kurma (Konstitution) olmak üzere iki anlamda kullanmaktadır: yönelimsel kavramıyla örtüşen apaçıklık ve transendental kurma kavramıyla örtüşen apaçıklık da diyebileceğimiz özgül yönelim.

Yönelimsel apaçıklık, yönelimsel yaşantının, yöneldiği nesneyi, görerek, kendisinde olduğu gibi kavramasıdır. Yukarıda belirtildiği gibi içi-boş yönelimin dolmakla ‘görü’ haline gelmesidir. Böyle bir tek yönelim dolumu, belli bir nesneyi tek bir yönden tanımak, geriye kalan ve belirlenme isteyen başka yanlar bakımından, görece bir olay olduğu bir gerçektir. Ama Husserl’in ‘özgül yönelim’ diye bu tek tek yönelimlerden ayırt ettiği bir yönelim daha vardır ki, bu yönelim, yöneldiği nesneyi belirsiz hiçbir köşesi kalmayınca dek kendisine amaç edinir.

Belirsiz yanlar kaldıkça bu yönelimin iç-gerginliği de sürer: nesnenin tümünü kucaklayan bir apaçıklığa varıncaya dek. Bu anlamıyla apaçıklık tüm doğruluğun ve ‘asıl gerçeklik’in kaynağıdır. Bu anlamıyla apaçıklık, duyu algısından başlayarak basamak basamak ‘kendinde doğruya’ yükselen kurma’dır (Husserl, 1982, s. 14-15).

Husserl, *görüler* (Anschauung) de genel olarak ikiye³ ayırmaktadır: salt açıklayıcı, aydınlatıcı ya da pekiştirici görü ile doğrulayıcı ya da sağlayıcı görü. Salt açıklayıcı görü, önceden bilinen ve gerçekleştirilmekle doğrulanan görüdür. Örneğin kafamı kaldırdığımda karşımda bir ağaç göreceğimi biliyorum. Ancak ben kafamı kaldırıp ağacı gerçekten algılamadan önce kendime açık kılıp aydınlatmam, böylece beklentimi güçlendirmem salt açıklayıcı/aydınlatıcı bir görüdür. Doğrulayıcı görü ise salt açıklayıcı görüden farklı olarak beklentinin gerçek deneyde doluma kavuşmasıdır. Başka türlü söyleyecek olursak, açıklayıcı görüde nesnenin kendisi verilmez, yalnızca onun kendisinin verilmesini bekleyişimi bilincimde aydınlık kılarım, oysa ikincide yani doğrulayıcı görüde nesne, başkaca bir şeye gerek kalmaksızın kendisi olarak oradadır. Husserl’e göre dolum ancak doğrulamanın gerçekleştiği yerde söz konusudur (Sözer, 1976, s. 90).

1.5. ZAMAN VE ÖZ-FARKINDALIK

Zaman kavramı, Husserl söz konusu olduğunda ‘refleksiyon’, ‘öz-farkındalık’, ‘öznellik’ gibi konularla ilgili olarak tartışılmaktadır. Hatta Heidegger, fenomenoloji üzerinden Husserl’i eleştirerek onu her şeyi ve dolayısıyla zamanı dahi refleksiyona dâhil etmekle itham eder. Heidegger, Husserl’in son derece dar bir varlık kavramıyla (bilinç ve bilinç tarafından kurulanlarla, yani sadece bilinçle) iş gördüğünü belirtmiştir. Ona göre Husserl, yönelimsellik meselesini diğer tüm problemleri dışarıda tutacak kadar ilgisinin odağı haline getirmiş, *bilincin varlığı ile nesnelere varlığını bir tutmuş*, bunun sonucu olarak da yönelimsel özneliliğin kendisini karakterize eden özel varlık kipini (yani zaman’ı) açıklamakta başarısız olmuştur. Heidegger, yapmış olduğu bu tespitin sonucunda daha radikal bir fenomenolojinin gerekli olduğunu düşünmektedir. Böyle bir fenomenoloji özneliliğin ilksel verililik zeminine geri dönecek; bu zemine, Husserl’in yaptığı gibi, refleksiyonun (olası) *nesnelere*nden biri olarak değinip geçmeyecektir (Zahavi, 2010, s. 183-184).

³İleride, bunların dışında *yeniden anumsama* da, doğrulayıcı bir görü olarak ele alınacaktır (bkz. s.22).

Zahavi bu konuda Heidegger'den farklı düşünmektedir. Husserl'in görüşlerine iki yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Genel olarak, Tugendhat, Henrich, Frank ve Gloy gibi çoğu kişi Heidegger'i takip ederek Husserl'in, zaman, öz-farkındalık, öz-bilinç ve böylece özne olmayı refleksiyona bağladığını ve bu yapıların kuruluşunu bilince atfettiğini düşünür (Zahavi, 2010, s. 184). Zahavi ise Husserl'in öz-bilinci tıpkı Sartre gibi öznelliğin asli bir özelliği olarak gördüğünü ve refleksiyonu da öz-bilincin temel-olmayan, 'kurulmuş' bir formu olarak anladığını düşünmektedir.

Zahavi, Husserl'in 'bir özne olmanın anlamını, kendisi-için var olmak, yani öz-farkındalığa sahip olmak' şeklinde ele aldığını ileri sürmektedir. Böylelikle öz-farkındalık, yalnızca dikkatimizi bilinçli yaşantılarımıza yönelttiğimiz istisnai durumlarda ortaya çıkan bir şey değil, hangi dünyevi varlıkların bilincinde olduğundan tamamen bağımsız olarak öznelliğin kendisini karakterize eden bir özellik olarak düşünülmelidir. Husserl'in öz-farkındalığa bilincin kapsayıcı bir özelliği olarak baktığı ve içebakışı ise -onu kurulmuş ve temel olmayan bir öz-bilinç formu kılabilmek için- açık seçik ve tematik bir öz-farkındalık tipi olarak değerlendirdiği söylenebilir. İçsel zaman-bilinci, basitçe deneyimlerimizin refleksiyon öncesi öz farkındalığına verilen isimdir. Kısacası, içsel zaman-bilinci, öz-farkındalık, öz-bilinç öznelliğin asli bir özelliğine göndermede bulunurken; refleksiyon ve/veya içebakış temel olmayan, kurulmuş formuna göndermede bulunur, denilebilir.

Bu bağlamda Husserl'de zaman kavramına bakmak istediğimizde engellerle karşılaşırız. Çünkü kendisi, zaman-bilincine yönelik sorunları dışarıda bıraktığını itiraf etmiş, "tam anlamıyla mutlak olanın açığa çıkarılmasına bir zaman-bilinci çözümlemesi önayak olacaktır" (Husserl, 1983, s. 194) diye de eklemiştir. Bu sözler, Husserl'in zaman çözümlemesine ne kadar önem verdiğini gösterebilir de onun zaman-bilinci çözümlemesinin bir taslak olarak kaldığı şeklinde yorumlara yol açmaktadır.

Husserl'in, zaman çözümlemesini fenomenolojinin temeli olarak değerlendirmesinin nedeni, tam olarak, bu çözümlemenin nesnelere zamansal verililiğine ilişkin basit bir incelemeyle bir tutulamayacak olmasıdır. Söz konusu çözümleme sadece zamansal yayılıma sahip nesnelere - yani, bir bütün olarak bir anda görünümüne gelmeyen, buna karşılık kendini sadece zamanda açan *melodi* gibi nesnelere- dair bilincin nasıl mümkün olduğunun açıklaması olmaktan çok, bilincin kendisinin zamansal öz-verililiğinin bir incelemesi olma niteliği de taşımaktadır.

İçsel zaman-bilinci ile yönelimsel edim arasındaki ilişki, öznellik içinde yer alan ve birbirinden radikal ölçüde farklı olan iki boyut arasındaki bir ilişki gibi algılanmamalıdır. Yönelimsel nesnenin içsel zaman-bilinci içinde kurulduğunu söyler Husserl. Bu edimin verili hale

gelebilmek için özneliğin bambaşka bir parçasına gereksinim duyduğunu söylemek değildir. İçsel zaman bilinci, edimin refleksiyon öncesi öz-farkındalığıdır; edimin içsel zaman-bilinci içinde kurulduğunu söylemek de, onun farkındalık düzeyine çıkabilmesini kendisinden başka hiçbir şeye borçlu olmadığını iddia etmek demektir. Söz konusu zaman-bilincinin içsel zaman-bilinci olarak adlandırılmasının nedeni, bu bilincin, edimin asli olarak en derin yapısına ait olmasıdır. Diğer bir deyişle, Husserl'in içsel zaman-bilincinin yapısına ilişkin olarak ortaya koymuş olduğu betimleme (ilksel izlenim-akılda tutma-geleceğe yansıtma), tam olarak edim ve deneyimlerimizin refleksiyon öncesi öz-bildiriminin yapısına ilişkin bir çözümlerdir. Yönelimsel edim, kendisinden farklı bir şeyin, yönelimsel nesnenin, bilincine sahiptir. Edim, tam olarak da kendisinden farklı türden bir şeyin bildirimine (*hetero-manifestation*) izin verdiği için yönelimsel olarak adlandırılmaktadır (Zahavi, 2010, s. 205). Ama bu, edimin de kendi kendini ifşa etmesinin önünde bir engel değildir. Nesne, edim sayesinde verili hale gelmektedir ve eğer edimin kendisine yönelik bir farkındalıktan bahsedilemiyor olsaydı, nesnenin de görünüşe geldiği söylenemeyecekti. Böylelikle edimin, yönelimsellik yanında 'içsel bilinç' ve 'izlenimsel bilinç' olarak da nitelenebileceği açık hale gelmiş olur.

Husserl, zamansal yayılımlı nesnelere yönelebilmemizi üçlü bir yapıyla açıklıyor. Husserl'e göre, bilinç bize nesnenin yalnızca salt şimdi-safhasını veriyor olsaydı ve bilinç akışı tespih taneleri gibi bağlantısız deneyim noktaları serisinden oluşuyor olsaydı, zamansal bir nesnenin (bunun yanısıra ardışıklık ile değişimin de) algısı mümkün olamayacaktı. Bilincimize ilişkin nesnenin 'şimdi-safhasına', *birincil izlenim* diyor. Ancak bu 'şimdi-safhası', tek başına zamansal sürece yayılan herhangi bir şeyin bilincini oluşturmakta etkisizdir çünkü *ilksel izlenim*, aslında deneyime ait yapının tamamının soyut çekirdek-bileşeni olmaktan öteye geçememektedir. *İlksel izlenim ikili bir zamansal ufka gömülü haldedir*. Söz konusu izlenime, bir yanda olup bitmiş nesneye ait safhanın bilincine varmamıza olanak veren, yani geçmiş gömülme safhasının farkına varmamızı sağlayan *akılda-tutma (retention)*, diğer yanda ise az ya da çok muğlak tarzda henüz gelmemiş olan nesneye ait safhayı öngören *geleceğe yansıtma (protention)* eşlik etmektedir (Zahavi, 2010, s. 197).

Akılda tutma, bir şeyi, bir olayı 'daha-şimdi', 'hemen az önce' özelliğiyle, büsbütün 'kaybolup' gitmeden, bir 'henüz-bilinci', bir 'hala-bilinci' olarak hatırlamak, algılamak; geleceğe yansıtma ise hemen olacak olan, olmaya başlayan bir şeyin beklenmesi, öyle ki gelecekte olacak bir şeyin algılanmasıdır. Geçmiş için akılda tutma ne ise gelecek için geleceğe yansıtma odur (Uygur, 2007, s. 66-67).

İlksel izlenim asla tek başına verili değildir; verili hale geldiği her durumda zamansal bir yoğunlukla donanmış, geleceğe yansıtma ve akılda tutma sürecinin açtığı ufuk tarafından

kuşatılmıştır. Bunun sonucu olarak, Husserl, refleksiyon öncesi öz-farkındalığa ait yapının tamamının “ilksel izlenim”-“akılda tutma”-“geleceğe yansıtma”dan meydana geldiğini iddia edebilecektir. Bu, daha önce de söylendiği gibi, içsel zaman-bilincinin yapısıdır. Refleksiyon öncesi öz-farkındalık içsel bir farklılaşma ve eklemlenmeye sahiptir –Husserl içebakış ve hatırlama olanağını sadece ve sadece bu durumun açıklayabileceğinde ısrarcıdır. Ama bu, onun kademeli, rötartlı ve dolayimli bir kendi-kendini-açma süreci olarak tezahür ettiği anlamına da gelmemektedir. Varılması gereken sonuç, daha ziyade, bilincin *ekstatik* bir birlik olarak “dolayumsuz” bir tarzda verili hale geldiğidir.

Zaman-kurucu bilinç ne zamanın içindedir, ne de zamana dair bir bilinçtir; o, bir zamansallık formudur. Husserl’e göre, zamansallık bilincin alt yapısını oluşturmaktadır:

Bilinç içsel olarak zamansaldır; onun zamansallığı, kendi kendinin farkındalığını refleksiyona öncel olacak şekilde taşıyıcı biçimdedir. Böylelikle deneyimleme alanı, kendisi zamansal bir konuma ve yayılma sahip olmasa da, sonlanıp geçmişe karışmasa da durağan ve zamansallık-ötesi bir ilke olarak tanımlanamaz. Söz konusu deneyimleme alanının belli bir zamansal yoğunluğa ve eklemlenmeye sahip, değişken genişlikli ve esneyebilen bir atılım, yaşayan bir atılım olduğu söylenmelidir (Aktaran: Zahavi, 2010, s. 207).

Özetle şöyle söyleyebiliriz: Bilinç zaman içinde değildir, zira mutlak olduğu için zaman içinde, gelip geçici bir şey değildir; bir zamansallık formudur yani zamanı (gelip geçiciliği) olanaklı kılar. Zamansallık bilincin alt yapısını oluşturmaktadır, bunu bilinç içsel olarak zamansaldır sözüyle ilişkili düşünmeliyiz: bilincin alt yapısı zamansal olduğundan içsel olarak da zamansaldır. Böylelikle refleksiyon yapmadan önce kendinin farkındadır, yani refleksiyon zamanı üretmez de bilincin kendisi zamansallık alt yapısıyla olduğu için refleksiyon yapmadan kendi farkında olur. Başka bir deyişle, bilinç özü itibarıyla zamansal olduğu için kendinin farkına varmak için refleksiyona ihtiyaç duymaz.

Söz konusu çözümleme sadece zamansal yayılıma sahip nesnelere –yani, bir bütün olarak bir anda görünümüne gelmeyen, buna karşılık kendini sadece zamanda açan melodi gibi nesnelere-dair bilincin nasıl mümkün olduğunun açıklaması olmaktan çok, bilincin kendisinin zamansal öz-verililiğinin bir incelemesi olma niteliği de taşımaktadır.

Toparlarsak Husserl, yönelimsel nesnenin içsel zaman-bilinci içinde kurulduğunu söyler. Çünkü yönelimsel nesne, zamansal yayılıma sahiptir ve buna olanak veren bilincin kendisi ise zamansal yayılıma sahip değil, aksine zamansal yayılımı olanaklı kılacak şekilde zamansallık alt yapısına sahiptir. Ayrıca “bu zamansallık alt yapısı yani bütün formların formu, bilinci dahi temellendiren ‘ana ilke’ olarak zaman” (Sözer, 1976, s. 67-68), “içsel zaman-bilinci” ve “öz-farkındalık”ın özneliliğin asli yapısına işaret ederek, bunların ve böylece zamansallığın kurulmuş

yapılar olmadığını, aksine bilinç tarafından kurulan yönelimsel, yani zamansal yayımlı nesnelere olanağını da oluşturduğunu ileri sürer.

1.6. TAMALGI (APPERZEPTION) VE ÇAĞRIŞIM

Tamalgi, Husserl’de en genel ve yalın tanımıyla ‘algı’dır. Tamalgi, bir şeyin, sunulması olan (Present) başka bir şeyden kalkarak, algılandığını göstermektedir. Kısacası, bir bilinç için herhangi bir ‘nesne’nin zorunlu olarak tek yandan, ama algılanamayan başka yan ya da görünümüleriyle bütünlüğüyle verilmesidir. Tamalgının, ‘kendi üzerinden dışarıyı amaçlayan bilinç’ olduğunu söyleyebiliriz (Sözer, 1976, s. 76).

Her tamalgi ya da algıda duyuşsal olarak verilen yanlar, yani duyuşsal görünümle bu görünüme eklenen, duyuşsal olarak verilmeyen yanlar ayırt edilebilir (örneğin, ağacın görünmeyen arka yüzü, oradaki dallar, vb). İşte her algı, bir tamalgi olarak bu görünmeyen yanları salt içi-boş birer tasarım olarak da olsa ‘şimdiye getirir’, onları da kucaklayıp içine alır. Diğer bir deyişle, karşımda duran bir nesnenin, algıladığım zaman sadece görebildiğim kadarını değil, bütününi tanımak isterim (bilincim böyle davranır), ama nesne tek yanlı olarak verilir bana (Sözer, 1976, s. 79). İşte nesnenin bilinçte kurulmasını, yani ‘tümünden verilme’sini Husserl, tamalgi ve çağrışimlarla açıklamaya çalışır.

Husserl’e göre, tamalgılar ‘bilincin tarihi’ içinde oluş halindedirler. Bu, şu demektir: *Tamalgi, bana karşımdaki ağacı görünmeyen yanlarıyla ilgili az ya da çok bir ön bilgiyle veren belli bir algıdır.* Bu algıdan gerilere gidersem, bilincimde o ağaçla ilgili başka bir takım algı ya da tamalgılar canlanır, sonunda ağaçla ilgili ilk ya da temel bir tamalgıya, ağaç denilen şeyi görünmeyen yanlarıyla birlikte ilk kez kuruyor (Konstituting) olmam gerekir. İşte, bu ilk tamalgıdan şimdiki tamalgıma kadar birbirini izleyen tamalgılar dizisinin iç bağıntısı, bu tamalgıların oluşumunun (Genesis) öz yasağını göstermektedir. Buna göre, örneğimizdeki ‘ağac’ın fenomenolojik oluşumu (unutulmamalı ki fenomenolojik indirgemenin sonradır bu): bilinç akımının başına yerleştirilen bir temel tamalgıdan, ağacın özsel tipine göre, yeni birtakım bireysel tamalgıların doğması demektir. Bu doğma, birbirini salt izleme şeklinde değil de birinin ötekini içinden çıkması, birincisi olup bittikten sonra, onun hala süren etkisiyle sonrakilerin meydana gelmesi şeklinde olur (Husserl, 1982, s. 77).

Nesnenin kendi özsel tipine uygun olarak kurulması, ‘tamalgıların oluşumu’nun açıklanmasıyla, tamalgıların oluşumu ise ancak onları meydana getiren ‘*a priori* edilgin birleşimler’ yani ‘çağrışimler’ ile aydınlatılabilir. Fenomenolojik indirgemenin sonra kalan ‘çağrışim fenomeni’,

‘bir şeyin öteki şeyi anımsatması ya da ötekine işaret etmesi’ tarzındaki salt içkin bağlamda kendini gösteren edilgin bir bireşime, belli bir içkin nesnenin transendental genetik olarak kurulması sürecine dönüşmüştür. Bu durumda, ruhbilimsel bir nedenlilik söz konusu olmayıp, nedensellik yasaları *epokhe* ile dışarıda bırakılmıştır.

Husserl’in, çağrışımın bilinen anlamlarına iki bakımdan katkıda bulunduğu söylenebilir. İlkine benzerlik, ikincisine yeniden üretici (Reproduktive) çağrışım başlığı altında kısaca göz atacağız. *Benzerlik* çağrışımının ana vatanı, tek tek duyu alanlarıdır. Her duyu alanı kendi içine kapalı bir birlik oluşturur: görme, işitme, dokunma, tat alma v.s. duyu alanları gibi. Her duyu alanının bu kapalı birliği *homojen birliktir*. Bir duyu alanının birliğinin homojen birlik olması demek, o duyu verileri arasında salt duyusal benzerlik bağlantılarının kurulabilmesi demektir (ayrı iki duyu alanı arasındaki bağıntı ise *heterojendir*, yani bunlar arasında hiçbir benzerlik söz konusu olamaz). Yeniden üretici çağrışım, benzerlik çağrışımı gibi iki duyusal öge arasında değildir: duyusal ögeyle bir anımsama tasarımı arasında ya da başka tasarımlar arasındadır (Sözer, 1976, s. 81-82). Yeniden üretici çağrışım, nesneyle ilgili algılanan bir yanın (salt anlamıyla ‘görünüm’ün) daha önce algılamış olduğum benzer yanları (‘görünüm’leri) çağrıştırmasıdır. Daha sonra ‘yeniden anımsama’ konusunda görebileceğimiz gibi Husserl, bütün bilgilerimizin bir tür yeniden anımsama olduğunu söylemektedir. Böylece onun, yeniden üretici çağrışımı daha üstün göreceği öngörülebilir. Genel olarak Husserl’in, ‘öz’lerin oluşumundaki yaratıcı rolü nedeniyle, yeniden üretici çağrışımı benzerlik çağrışımından çok daha önemli gördüğünü ve ‘benzerin benzeri anımsatması’ anlamında asıl çağrışım olarak yeniden üretici çağrışımı kabul ettiğini söyleyebiliriz. Yeniden üretimlerin oluşumu ilk ve gerçek anlamda çağrışım öğretisidir (Husserl, 1982, s. 118).

Tamalıkların oluşumu, aşkın nesneye yönelen yönelimlerin bilinç akımı içinde birbirlerine bağlantılarını gösteriyordu; *a priori* çağrışım yasalarıyla birlikte ise ‘içkin nesne’lerin (renk, ses, koku verileri, duyusal şemalar vb.) özsel oluşumunun alanındayız. Öyleyse *çağrışım, içkin bir verinin özsel oluşumundan başka bir şey değildir*, diyebiliriz. Kısacası *tamalıkların oluşumu*, aşkın nesneye yönelen yönelimlerin bilinç akışı içindeki bağlantılarını gösteriyorken; bu yönelimlerin bilinçte ‘çağrıştırdığı’ içkin verilerin özsel oluşumu ise çağrışım yasalarını gösterir. Tamalgı anlamını içkin olanda bulan aşkın olanı imlerken, çağrışım bilinç edimlerinin yani içkin nesnelerin alanını imler (Sözer, 1976, s. 74-78).

Tamalgi ve çağrışımınla ilgili olarak bilincin aşağıdaki şekilde kurmayı gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz: Tamalgı daha çok noemaya göndermede bulunurken çağrışım noesise göndermede bulunur. Daha doğrusu tamalgı nesneyi ‘dışarı’da görür ve bilince getirir, getirdikten sonra ‘içteki çağrışım’la işbirliğine girer; çağrışım bunun ‘ne’ olduğunu ‘anımsama,

benzerlik' ile 'iç'te keşfeder sonra tekrar işi tamalgılara havale eder ve tamalgılar da söz konusu nesneyi tamalgıların birbirlerinden doğması şeklinde ilk, temel tamalgıya kadar gidilerek kurmaya başlar. Yine unutulmamalıdır ki tüm bunlar yukarıda anlatılmaya çalışıldığı gibi artarda değil bir çarpıda olmaktadır.

Husserl'de 'çağrışım'ın 'özel bir yasa'yı dile getirdiğini unutmamak gerekir. Husserl, çağrışımı yönelimsellik ile sıkı ilişkili olarak düşünür. Şimdiye kadar yapılan açıklamalar, çağrışımın noematik açıdan yani bilincin yöneldiği nesne açısından; noetik açıdan yani bilincin kendi açısından ise, çağrışım olmadan 'ben' diye bir şey olamaz. Husserl'e göre, çağrışım 'ego'nun doğuştan *a priori* varlık yasasıdır.

1.7. BİLİNÇLİ SUNUM (APPRESENTATION) VE YENİDEN ANIMSAMA

Kendisi verilmeyen bir şeyin, başka şey aracılığıyla bilincine varılması 'bilinçli sunum'u ifade eder. Bir nesnenin kendisinin değil de onun betimlemesi veya görüntüsünün göz önüne koyulması edimdir. Bilinçli sunumun en belli başlı biçimleri "yeniden anımsama" ve "imgeleme" ile ortaya konabilir. *Yeniden anımsamanın* olup bittiği zamanda, tastamam kendisi algılanmış bir nesne 'görünür'; ancak, yeniden anımsamanın 'şimdi'sinde, nesnenin algılandığı asıl 'şimdi'si, anımsamanın şimdisinde sunulur; bu da, nesnenin algılandığı asıl 'şimdi'nin imgesiyle, yani 'görüntü'süyle gerçekleşir. *İmgeleme* (Phantasia) ise yalnızca önceki bir algının yeniden üretimi değildir; asıl imgeleme bir bakıma yaratıcı bir edimdir; gelecekte öyle ya da böyle olması beklenen bir şeyi, bir 'hemen hemen' olmuş bilincinde tasarlamaktadır. Yeniden hatırlama da imgeleme de özgür yeniden üretim formlarıdır (Uygur, 2007, s. 153).

Yeniden-anımsama ve algı ile ilgili en başta şunları söylememiz gerekmektedir: Husserl'e göre, özdeş bir nesnel anlamla ilgili çeşitli bilinç edimleri içinde (söz gelimi, 'ağaç'la ilgili anımsama, imgeleme, algılama v.b. edimlerinde) yalnız biri kaynağı bakımından ötekilerine üstündür: algılama edimi. Husserl'de unutulmaması gereken, tüm düşünmenin önceden verilmiş nesnelere varsaydığıdır. Öyleyse bütün bilgi bir 'yeniden tanıma'dır, yani "yeniden-anımsama"dır (Sözer, 1976, s. 89).

Daha önce doğrulayıcı görüleme ile salt aydınlatıcı ya da pekiştirici görülemenin ayrımı üzerinde durmuş, örnek olarak, birincisi için algılarımızı, ikincisi içinse beklentilerimizi göstermiştik. Şimdi bu tabloya bir ekleme yaparak, yeniden-anımsamayı da algılamanın yanına koymamız gerekmektedir. Husserl'e göre yeniden-anımsama 'bir çeşit yeniden algılama'dan başka bir şey değildir. Yeniden-anımsama ile geçmiş bir olayı 'sanki algılıyormuşum gibi'

yaşarım. Algıyı her çeşit ‘ilk kaynak’ı kendisinde taşıyan akt diye belirleyecek olursak, anımsama da algılamadır. Çünkü yalnızca bu türlü doğrudan doğruya anımsamada, geçmiş görüyoruz, yalnızca onda geçmiş kuruluyor ve gerçekten de yeniden sunum (Representation) olarak değil sunum (Presentation) olarak. Yeniden-anımsama gerçek anlamıyla şimdiki zamanı vermez, ama pekâlâ ‘gerçek anlamıyla geçmiş’i verir. *Algılama nesnenin temelden kazanılması olarak belirlenir, yeniden-anımsama ise böylece artık kazanılmış olana temelden ‘tinsel’ geri dönüştür* (Sözer, 1976, s. 91).

Örneğin ağacın görünen yanı, duyuusal bir şema olarak ilgimi çektikten bir süre sonra şu ya da bu nedenle görme alanımın dışına çıkmıştır. Tabii ardında bir ‘akılda tutma’ bırakarak. Ancak akılda tutma, sensüalist öğretilerin ileri dürdüğü gibi, duyumların solup zayıflaması olarak anlaşılmalıdır. Çünkü akılda tutma kendisinde hiçbir duyum içeriği bulundurmaz, kendisinde hiçbir içerik bulundurmaz, akılda tutmanın kendisinde bulundurduğu tek şey, yaşanmış görünümle ilgili ‘geçmiş bilinci’dir. Akılda tutma tasarımıyla algının tasarımı özdeştir: bilincimde saklı tuttuğum şey algıladığım şeyle bir ‘özdeşlik bireşimi’ içindedir. Husserl’in akılda tutma kavramı, bir yandan ‘şimdi’nin geçmişe dönüşmesi, öbür yandan böylece geçmişe dönüşen şeyin şimdi ile özdeşliğini koruması gibi iki gerekliliği birleştiriyor. Akılda tutma yaşanan şeye ‘biraz önce olmuş’ damgasını vuruyor, ama bu damgayı vurmak için ilkin o şeyi olduğu gibi zihinde tutuyor. Denilebilir ki, ilk gerekliliğin yerine getirilmesini, Husserl’in etkilenim (Affection) diye adlandırdığı fenomen, ikincisini ise ‘özdeş nesnel anlam’ sağlamaktadır. Etkilenim, kısaca “bir ağacı yandan görmem yani ağacın bu görünümünün kendisi etkilenimin bilincimde yarattığı etki ya da uyarı ile mümkün olmaktadır”, şeklinde açıklanabilir. Ancak buradaki etkilenim sözcüğünün ruhbilimde psikofizik uyarı ya da duygulanım olmadığı açıktır. Zira transendental indirgemeye birlikte, neden-etki bağlamında yer alan psikofizik her türlü uyarı, duygu ya da duygulanım da ‘doğal dünya’nın bir parçası olarak ayrıca alınmıştır (Sözer, 1976, s. 92, 96).

Husserl, yeniden-anımsamanın apodiktik bir kesinlik taşıdığını düşünmektedir. Mutlak bilinç yaşamının içinden akıp geçtiği zaman formu apodiktik (şüphesiz gerçek, kesin) bir formdur. Öyle ki her şimdi noktası kendi kendisiyle özdeş kalır; akılda tutmalar ise, geçmiş olmayan bir ‘şimdi’ tasarlanamayacağından, geçmişin şimdiki zamanca zorunlu ve kesin olarak içerildiği şeklinde ifade edilebilir. İşte bu durumdan dolayı, geçmiş bir anın kendi kendisiyle özdeş olarak (hem de birçok kez üzerine yeniden dönülerek özdeşliği gösterilebilecek biçimde) tanınıp saptanabilmesi, yeniden-anımsamaya apodiktik bir kesinlik veren bir form öğesini göstermektedir. Husserl, yalnız geçmiş zamanın formunun değil, içeriğinin de apodiktik bir kesinlik taşıdığını düşünmektedir. Bu kesinlik de, yine onun kendi kendisiyle özdeş bir yaşantı

içeriği olarak (bütün zamanlar için) tanınabilmesinden, hep bir ve özdeş olan o şey olarak anımsanabilmesinden ileri gelmektedir. Şurası da unutulmamalıdır ki akılda tutma değil, yeniden-anımsamadır geçmiş yaşantıya apodiktik kesinliği veren; çünkü daha önce de üzerinde durduğumuz gibi akılda tutmanın anlamının içi boştur, bu anlamın içinin dolması ilk kez yeniden-anımsamayla olmaktadır (Sözer, 1976, s. 97-98).

Husserl, geçmişte yaşanan şeyin apodiktik kesinliğini göstermek üzere, yeniden-anımsamalara iki türlü transendental indirgeme uyguluyor: şimdiki anımsama yaşantım üzerindeki refleksiyonumu, yani ‘şu anda bir yeniden-anımsamaya sahibim’ tarzındaki bilincimi çoktan indirgemeye uğratmış olmalıydım. Ama bu indirgemeyle yetinmemeli, yeniden-anımsamanın yaşantı içeriklerini de indirgemeye uğratmalıyım: söz gelimi filan gün sinemada gördüğüm filmde çalınan fon müziği, ancak bu türlü indirgemeyle apodiktik kesinlik kazanacaktır. Çünkü bildiğimiz gibi ‘geçmişte dinlediğim fon müziği’ tarzındaki noematik nesne bu belirlenimiyle ilk kez yeniden-anımsamayla kurulmaktadır (‘yeniden-anımsanan-şey’ kendisini gerçekleştiren anımsamadan önce, akılda tutma ise bilinçte gizli güç olarak vardır): öyleyse yeni bir yönelimsel nesne olarak onun da ayrıca alınması zorunludur. Böylece ‘geçmişte dinlediğim fon müziği’ yeniden ve yeniden anımsanabilir: her anımsayışımda onu kendi kendisiyle özdeş olarak tanıyabileceğim için de onun aşkınlığından söz edilebilir (Sözer, 1976, s. 98). Kısacası önce refleksiyona, yani ‘yeniden-anımsamaya sahibim’ tarzındaki bilinç ardından da ‘yeniden-anımsanan-şey’e indirgeme uygulanmalıdır.

Bir olayı doğru anımsamak için bir tek değil (tabii ideal olarak) sonsuz yeniden-anımsama iş başındadır. Böylece ‘ileriye doğru yol alan bu yeniden-anımsamaların sürekliliği’ ile geçmiş yaşantı içeriğine yeniden ve yeniden yaklaşabilirim: geçmiş olayı kendisi olarak anımsama ideali her zaman için vardır (Sözer, 1976, s. 99).

Husserl’e göre, bütün bilme yeniden-tanımadır; yeniden-tanıma ise açık ya da örtük bir yeniden-anımsamadan başka bir şey değildir. Bu anlamda Husserl’in “yeniden-anımsama” ile ilgili düşünceleri Platon’un *anamnesis* öğretisine benzetilebilir.

Bilinçli sunum, yeniden anımsama ve imgeleme ile ortaya konabilmesine rağmen canlı veya cansız varlıklar bakımından farklılıklar gösterdiğini ifade etmek gerekir. Husserl, maddesel olanın denenmesini algı diye niteler. *Cansız*, yani maddesel olanın algılanan yüzü *sunulandır*, öbür yan ise *birlikte sunulandır*. Böylece, algılanan cansız şeyin bütünü ‘bilinçli bir şekilde sunulmuş’ olarak verilmiştir. Cansız varlıklarda bilinçli sunumun iki ana özelliği vardır. İlkin sunulan, yani asıl temel olanın diğer yanlarının sunulması için konum değiştirmek gerekmektedir. Böylece nesne olduğu gibi algılanabilir. Husserl, bu başarıya ‘uyumlu bir

doğrulama' ya da 'dolduran bileşim' diyor. İkinci olarak, böyle bir bilinçli sunum ilkece herkes için, her özne için özdeştir. Değişik özneler, belli bir cansız şeyi hep aynı biçimde, özdeş olarak deneyebilmektedirler (Husserl, 1982, s. 118).

Daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacak olan *canlı varlıkların*, yani 'başkası'nın bilinçli sunumunda, başkasının nesnesi, uzay-zamanda bütünüyle düzenlenen maddesel bir şey değildir. Nesnesi başka-ben'ler, başka-öznelliklerdir. Başka-ben'i denemede, başkasının bedenini öz be öz algılarım (yani bedenini sunulmuş olarak algılarım). Bu bedenle özden birlikte sunulmuş olan başkasının ben'i (ruhu), benim için, beden algısının temellendirip güdülendirdiği sunulmuş olandır kısaca. Böylece şöyle söyleyebiliriz: Başkasının bedeni doğrudan 'özbeöz', 'gerçekten', ben'i ise dolaylı olarak verilmiştir (Husserl, 1982, s. 118). Bu durumda cansız ve canlı varlıkların bilinçli sunumunda iki farklılıktan söz edilebilmektedir. Cansız varlıkların bilinçli sunumunda 'dolduran' bir sunumla (arka yüzün konum değiştirerek sunulmasıyla) doğrulama olanağı vardır; oysa aynı şey, başka bir orijinal alanın içine iletecek olan bilinçli sunum için (başkası için) *a priori* olarak olanaksızdır. Çünkü başka-ben'in arka yüzünü yani 'içi'ni sunulmuş bir şey olarak algılamaya özce olanak yoktur. Diğer bir farklılık, bilinçli sunumda cansız varlıkların herkes tarafından aynı biçimde deneyimlenebilmesine karşılık canlı varlıkların, yani 'başka ben'lerin aynı biçimde deneyimleme olanağının bulunmamasıdır. Çünkü her bireysel olan, biricik-olan yalnızca bir tek özneye özbeöz sunulabilir. Ben başkasını 'bilinçli sunum', yani *dolaylı olarak* denememe karşılık, başkası kendini sunulmuş olarak, yani *doğrudan* bir şekilde yaşar (Husserl, 1982, s. 113, 119).

1.8. KURMA (KONSTITUTION)

*Epokhed*en sonra bir 'şey'in bilinçte kurulmasını anlayabilmek için öncelikle duyu alanına bakmak gerekir. Kurma *solus ipse* ve öznelerarasılık olmak üzere iki basamakta gerçekleşir. Bu iki basamakla ilgili olarak bilincin edilginliği ve etkinliğine de değinmek gerekmektedir.

Husserl'e göre, duyusallık düzensizliğin alanı değildir, tam tersine bir iç düzen ve kendine özgü kurallarla belirlenmektedir. Husserl, Kant'ın duyusallık alanında *a priori* bir takım yasalar gördüğünü söyler. Rasyonalizmle empirizmi ilk kez bir sistem içinde uzlaştıran Kant, duyu deneyinin *a priori* zaman ve mekân formlarına sahip olduğunu söylüyordu. Tıpkı Kant için olduğu gibi, Husserl için de duyusallık bir 'duyum demeti' değildir, *a priori* bir takım yasaların geçerlik alanıdır. Ancak Husserl duyusallık alanıyla ilgili görüşlerinde, önemli bir noktada Kant'tan ayrılmıştır: Husserl'e göre, apodiktik zaman formu ile çevrelenen ve bu çerçeve içinde-çağrışımsal bileşimlerle belirlenen duyusallık alanının kendine özgü bir doğruluk ölçütü

vardır. Kısacası ‘duyusallık alanı’ kendine özgü bir ‘logos’u da birlikte getirdiğinden, bu alanda da (şüphesiz ‘kendinde şey’inkinden ayrı bir anlamda, ama yine de onun ölçütüne uygun olarak belirlenebilecek) bir ‘kendinde varlık’tan söz edilebilir (Sözer, 1976, s. 8). Ve ‘kendinde varlık’ ölçütü, başlıca bir doğruluk ölçütü olarak gösterilebilir. Bu ise ancak transendental-fenomenolojik bilincin kendi ‘özüne’ göre anlaşılması ve duyusallığın da bu ‘öz’de temellendiğinin gösterilmesi ile gerçekleşebilir.

Fenomenolojik araştırma yöntemi, bütün varolan nesnelere çeşitli varlık basamaklarından oluştuğunu ortaya çıkarmaktadır. Maddesel nesneyle ilgili olarak ‘duyusallık’ bir varlık aşaması olduğu gibi, gerçek anlamıyla ‘maddesellik’ ten başka bir şey olmayan ‘kendinelik’ ise başka bir varlık aşamasıdır.

Duyusallık alanını daha iyi anlamak için ‘duyusal şema’ ve bilincin edilginliği ile etkinliğine bakmak gerek. Maddesel nesneyle ilgili *edilgin bilinçte* kurulan bir *varlık aşaması* olan ‘duyusallık’ duyusal şemayı işaret ederek *solus ipse*’de kurulurken etkin bilinçle kurulan ‘maddesellik’ öznelarası olarak kurulur (Husserl, 1982, s. 89).

Husserl’de ‘Gestalt’ diye ifade edilen ‘duyusal şema’, duyu verilerinin edilgin bir biçimde birleşmesiyle meydana gelir. Kısacası ‘duyusal şema’ edilgin bireşimin ürünüdür. Duyusal şema ilk ve gerçek anlamıyla *res extensa*’dır, yani mekânda yer kaplayan nesnedir. Her türlü bilinç etkinliğinden, söz gelimi bir ağacı maddesel bir nesne olarak temalaştırmadan önce de ağaçla ilgili olarak bilince edilgin bir biçimde verilen, mekânda yer kaplayan bir duyusal şema olmalıdır (Husserl, 1983, s. 41, 43). Günlük deneyimlerimizde az olmakla birlikte böyle salt bir şema ya da *Gestalt*’le karşılaşılabilir. Örneğin ışık koşullarının elverişli olmadığı bir ortamda henüz maddesel olup olmadığı anlaşılmadan algılanabilen bir görüntü böyle bir ‘duyusal şema’ *kuruluşundadır*. Hatta Husserl’in ‘mekân fantomu’ diye adlandırdığı gökkuşağı, güneş, ay, yıldızlar v.s. gibi nesnelere başlı başına birer duyusal şemadır (Sözer, 1976, s. 54, 56).

Husserl’e göre duyusal algıda kişiye, onun bilincine ‘kaynaktan’ yani dışarıdan verilen tek şey yalnızca duyusal şemadır, yani renklerle (ya da sesler, kokular v.s.) dolu bir *Gestalt*’tir. Duyusal şema, maddesel-nedensel bağıntılar kuran bilinç etkinliklerinden önce, onların kendi üzerinde kurulacağı bir ‘taban’dır. Ayrıca kendisini işleyen bu bilinç etkinlikleri sırasında da, içkin bir temel olarak oradadır: edilgin bireşim, yani duyusal şema henüz orada geçerliğini sürdürmektedir. Ancak şu unutulmamalıdır ki *bilinç edilginliğinden* söz ederken hiçbir zaman öznelarasılık bütünüyle dışarıda bırakılmamıştır (Sözer, 1976, s. 57).

Böylece bilincin edilginliği ile etkinliği arasındaki ayrım, aralarındaki ‘bağıntı’yı göstermekle mümkün görünmektedir. Çünkü günlük deneyimlerden de bilindiği gibi duyusal şema,

kendisinin üstünde yer alan ve asıl anlamıyla (kurulması için bilincin etkinliğinin gerekli olduğu) maddeselliği temsil eden katmanlarla birlikte bulunmaktadır. ‘Basit kavrama’ın gerçekleşmesi ile birlikte onu uyaran temeldeki edilgin bireşim yok olup gitmemekte, tam tersine ‘etkinlik içindeki bir çeşit edilginlik’ olarak devam etmektedir. Kısacası, mekânsal olan nesnelerin kurulmasında edilgin bilincin bireşimi olan ‘duyusal şema’ ya da ‘Gestalt’ ‘dışarıdan alımı’ işaret eder; edilgindir, ancak maddesel nesnenin kendisinin kurulması ise bilinç etkinliği ile olabilecek bir şeydir (Sözer, 1976, s. 57-58).

Maddesel nesnenin maddesel olarak kurulması yukarıda da değinildiği gibi ancak bir *bilinç etkinliğiyle*, yani mantıksal anlamda bir *yargılama edimiyle* gerçekleşir. Yargılama edimi, duyusal temeline dayanır, ancak onun gibi ilk basamakta değil daha üst basamakta iş görür. Bu yargılama edimi birinci basamakta olduğu gibi yalnızca ‘tek ben’ (solus ipse) için değil, öznelarasılık, yani akıl sahibi bütün başka varlıklar, bütün ‘başka ben’ler (alter ego’lar) için geçerlilik taşır. Bu şekilde kurulan maddesel töz, ‘kendinde varlık’ olarak insan aklının erişmek istediği son bilgi idealini temsil eder (Husserl, 1982, s. 131).

Özetle Husserl, duyusal alanında bir *‘doğruluk ölçütü’nden söz edebilmek için* ‘duyusal şema’, yani ‘Gestalt’ soyutlamasını yapmaktadır. Duyusal şema, maddesel nesnenin kurulmasında devrededir, bilincin edilginliği ile kurulur ve *solus ipse*’de gerçekleşir. Maddesel nesnenin ilk varlık aşaması olmasından dolayı *solus ipse*’de gerçekleşen maddesel nesnenin kurulumu yeterli değildir. Maddesel nesne/fiziksel nesne daha üst dereceden bir kurmayla, yani bir bilinç etkinliği olan yargılama edimiyle gerçekleşebilir. Bu da, ikinci aşamadaki kurmanın öznelarası bir tarzda olabildiğini gösterir. Öyleyse kısaca, kurmanın birinci basamağında, *solus ipse*, duyusal şema, (bilincin nesnesinin özü değil de) her biri için teklik anlamında bir öz ve bilincin edilginliğinden söz edebilmek mümkünken ikinci basamakta öznelarasılık, yargılama edimi, bilinen anlamıyla öz (idealar) ve bilincin etkinliğinden söz edilebilir. Bunların birbirinden tamamen ayrı olmadıklarını, bir bütünlük arz ettiklerini de unutmamak gerekir.

Bir kurma (Konstituiton) örneği olarak şu verilebilir: Ağacı bir yönüyle görüyorum. Gördüğüm bu yüz (diyelim ki önyüzü) ‘duyusal bir şema’dır. Daha önceki deneyimlerimizden ağaç denilen nesneyi aşkın bir nesne olarak tanımış, onu bir bilinç etkinliğiyle kurmuş bulunuyorum (Sözer, 1976, s. 85). Böylece gerçekte algıladığım şey sadece Gestalt (duyusal şema) değil, daha önceki ağaçla ilgili tamalgılarıma benzeyen bir tamalgının çekirdeğini oluşturan ‘bir-ağaç-görünümü’dür. Ağaçla ilgili bu görümü salt edilgin olarak algılıyorum: burada daha önceki bir bilinç etkinliğimin, etkin bir kurmanın ürünü olan ‘ağacın önden görünümü’nü şimdiki deneyimde böyle salt bir sonuç olarak edilgin bir biçimde kabul ediyorum. Ancak, bu görünüm

tek başına gelmemektedir, başka bir tasarım da buna eşlik eder: ağacın diğer (yan, arka vb.) görünüşleriyle ilgili henüz gerçekleşmemiş ‘içi-boş bir tasarım’ (içi-boş yönelim).

Algılanan görünüm ile içi-boş tasarım özel bir biçimde birbirine bağlanmaktadır: algıdan çıkan ‘bir doğrultu ışını’ doğrudan doğruya görülmeyen, ama belirsiz bir biçimde tasarlanan öteki yani amaçlamaktadır. Bu amaçlama bir ‘ön-beklenti’nin kendi tasarımını amaçlamasından başka bir şey değildir. ‘İçi-boş tasarım’ da ağacın görünmeyen yanıyla ilgili bir ‘ön-beklenti’nin ‘içi-boş-tasarım’ıdır. Duyusallık ya da edilgin bilinç alanındaki ‘apaçıklık’, doğrudan doğruya bu tanımladığımız edilgin yönelimin içinin doldurulmasıyla belirlenmektedir.

Ağacın görünmeyen yanını amaçlayan, hem de bilmek üzere amaçlayan edilgin içi-boş yönelim, bu boşluğunu beklentinin sınırları içinde dolduramaz; bu dolmuş için başka bir yaşantıyı gerekser, bu da *algıdır*. İşte Husserl’e göre edilgin bilincin ‘doğruluk idesi’, beklentinin algıda yönelimsel doluma kavuşmasıyla, algıyla ‘özdeşlik bireşimi’ tarzında birleşmesiyle belirlenir: Doğrulama, burada beklenti yaşantımın algılama ile bir ‘uyum kurma’sı demektir; böylece beklentim boşa çıkmamış olur, beklentiyle algı birbirini tutar.

Ağacın önyüzü, söz gelimi sağ yanıyla ilgili beklenti tasarımına yol açar, bu da örtük ya da açık bir *yeniden-anımsamadan* ileri gelmektedir. *Beklenti* tasarımı, ‘ağacın önyüzü’ görünümünün ‘ağacın yanı’ ile ilgili bir *çağrışım* yaratmış ve böylece ‘çağrışımsal yönelim’ doğmuştur. Bu çağrışımın temelinde de başka bir çağrışım vardır. Daha önce algılanan başka ağacın bu türlü görünümü ile ilgili ‘anımsama tasarımı’nı benzerlik yoluyla uyandırmıştır. Bu da ‘yeniden üretici çağrışım’dır. İşte Husserl’e göre, yeniden üretici çağrışımla uyanan buradaki anımsama tasarımını her zaman bilincimde kendim için bir yeniden-anımsamayla açık kılabilirim. O zaman göreceğim ki, şu karşımdaki ağacı tanımam doğrudan doğruya yeniden-anımsamanın ürünüdür: *bütün bilgi bir yeniden-anımsamadır*. Duyusallık alanı ile ilgili her türlü apaçıklığın, doğrulanmanın ‘kendinde doğruluk’ ölçütü de buradadır (Sözer, 1976, s. 89).

Örneğimizi daha açık ve kısa şekilde açıklayabiliriz ama önce şunu kabul ederek açıklamaya girişmeliyiz: Bilincimin özlerin taşıyıcısı olduğunu, özlerin zaten bilinçte olduğunu, dışarıda gördüğüm ağacın özünün zaten ‘ben’de var olduğunu kabul ederek anlamaya çalışmalıyız Husserl’i, yoksa tüm bilmenin bir yeniden-anımsama olduğunun gerçekte ne anlama geldiğini de gözden kaçırmış oluruz. Şimdi örneğimize dönersek şöyle söyleyebiliriz: ağacı görmemle, ağacın görünen kısmı duysal şema, yani Gestalt olarak bana verilmiş olur. Bu Gestalt ile birlikte bilincimde tamalgı ile daha önce gördüğüm ağacın özü sayesinde ağacın görünmeyen yanlarıyla ilgili içi-boş-yönelimlerim olur. Bunlar, apaçıklık şeklinde ifade edilebilecek içi-boş-yönelimlerin dolumu olarak bilincin edilginliğinde, yani *solus ipse* olan *bilincimde* gerçekleşir.

Tamalgı ile birlikte düşünölen içi-boş-yönelimler, çağrışımlarla birlikte düşünölmelidir, yani ağacın ön yüzünü görmemle onun diğeryanlarıyla ilgili olarak bilincim beklenti içine girer ve yan görünömleri çağrışımsal-yönelim ile bilincimde çağrıştırılır. Bu anlamda çağrışımlarla ağacın özünün ortaya çıkarılması, çağrışımsal-yönelim ile mümkün olmaktadır. Ağacın tam olarak kurulması için öznelerarasılığın ve bilincin etkinliğinin de işin içinde olması gerekir. Böylece zaten bilincimde bulunan ağacın özü sayesinde söz konusu yeni gördüğüm ağacı “yeniden-anımsama” ile kurarım.

1.9. BAŞKASININ BEN’İ YA DA EMPATİ (EINFÜHLUNG)

*Epokhed*en sonra bir tek varlık kalıyor: transendental salt-ben. Bu transendental ben’e ait olmayan her şey, bu ben için, bu ben’de kurulan bir fenomenen başka bir şey değildir. Bu ben ile transendental bir solipsistim ve bu transendental fenomenolojiyi solipsist bir bilim diye adlandırmak gerek. Bu da ‘kesin bir bilim’ olmak isteyen fenomenoloji için büyük bir tehlikedir, çünkü solipsist olan nasıl nesnel, daha doğrusu bilimsel olma iddiasını taşıyabilir ki?

Böyle bir tehlikeden dolayı Husserl’in yoluna ‘başkasının beni’, yani empati (Einföhlung) sorunu çıkmıştır. Fenomenoloji çözümlerinin yalnızca meditasyon yapan ben için nesnel bir geçerlilik olmadığını; araştırılan tek ben’den bağımsız başka ben’lerin de birer insan öznesi olarak var olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu durumda “başkasının-beni sorunu”, fenomenolojinin “kesinlik” iddiasında büyük bir önem taşımaktadır (Uygur, 2007, s. 78-79).

Husserl, “transendental ben’imde başka bir transendental ben nasıl kurulabilir”, diye soruyor. Onun yanıtı, “Konusal *epokhe* (peculiar epoche)” ile bunun başarılabilceği yönündedir (Husserl, 1982, s. 93). Konusal *epokhe*, özel türden yöntemli bir *epokhed*dir. Husserl, ‘konusal *epokhe*’ için özümnden olan, orijinal olan, ‘primordial alan’ gibi ifadeler kullanmıştır. Ancak şu unutulmamalıdır ki bu *epokhe* normal *epokhe* ile aynı değildir; ona bir ek de değildir veya onu düzelten değildir. Primordial alanı sınırlamaya yarayan bu yeni *epokhe*, asıl fenomenolojik *epokhe* tabanı üzerinde iş gören bir *epokhed*dir. Bu *epokhe*, aslında parçalanmaz bir bütün olan transendental alanın belli bir kesitini somut olarak göz önüne sermeye yarar.

Normal *epokhe* ile kendimi her şeyden sıyırmamla ‘solus ipse’ olurum. Oysa transendental tabanda başvuru olan ‘konusal epokhe’ ile başkaları ile ilgili her çeşit anlamı dışta bırakmakta; böylece doğal davranıştaki tek ben’i değil, her şeyi kuran transendental bilincin en iç çekirdeğini ele geçiririm (Husserl, 1982, s. 121). Kısacası normal *epokhe* ile ‘solus ipse’ alanına varırım ancak ‘konusal epokhe’ ile normal *epokhenin* temeli üzerinde bir yere odaklanarak

(sadece tek ben'i değil) her şeyi kuran en iç çekirdeği ele geçirmiş olurum. Primordial alan, ego'nun en orijinal kavranan kısmıdır. Primordial alanla varılan primordial dünya, zengin bir olanaklar dünyası olarak esas kaynaktır (Uygur, 2007, s. 116). Transendental alanda kurulan primordial dünya, bir takım katlardan meydana gelmektedir. Bunların en önemlilerinden biri, 'katkısız doğa'dır. Buna 'asıl doğa' da diyebiliriz. Bu asıl doğayı, herkes-için-ortak-olan 'nesnel' doğayla bir tutmamak gerek. Asıl doğa, bu 'herkes-içinliği'ni kaybetmiş basbayağı (asıl, katkısız) bir doğa anlamıdır (Husserl, 1982, s. 124). Nesnel doğanın kurulabilmesi için, daha önce başkalarının (başka ben'lerin) kurulmuş olması gerekir. Asıl olan (primordial), dünya fenomeninin yalnızca bir parçasını kavramaz. Asıl olan öyle bir tabandır ki, bu tabanda dünya fenomeninin en belli başlı bağlamlarıyla ilgili bir kesiti görünmektedir: Dünya fenomeninin ana öğelerinden doğa (katkısız doğa), kendi bedenim ve ruhum, belli bir anlamda da olsa primordial dünyada ortaya çıkmaktadır (Husserl, 1982, s. 125). Böylece asıl olan, bütünüyle dünya fenomeninin kurulabilmesi için bir temel yerine geçmektedir. Bunun için primordial alanın işe karışması gerekir (dünya fenomeninin ve diğer her şeyin kurulabilmesi için). Nesnel dünya fenomeninin bir anlam olarak varolabilmesi için, ilkin primordial alanın varolması gerekir. Primordial alanda 'başka ben' noeması vardır. Ancak bu başka-bir-insan-beni değildir. Başka-bir-insan-beni'nin kurulabilmesi için primordial alanın aşılması gerekir. Primordial alandaki 'başka ben' noeması, başka-bir-insan-beni olmadığından primordial alanın aşılarak, başka-insan-beni'nin kurulması gerekir. Primordial alanla ilgili bu anlatılanlardan, kendime özden bir biçimde yapışık olanı belirtmek için bile başka-ben'e ihtiyaç duyduğum anlaşılmaktadır. Transendental fenomenolojinin en son amacı: Dünyanın kökünü, kaynağını bulup çıkarmak (bu kaynağın primordial alan olduğunu söyleyebiliriz), sonra da bütün dünyanın bu 'kaynak'tan nasıl adım adım kurulduğunu açığa çıkarmaktır (Husserl, 1982, s. 128). Böylece primordial anlamdaki 'başkasının beni (noeması)'nden, eksiksiz olarak, tam anlamıyla başkasının beni'nin ve başka her şeyin yavaş yavaş nasıl kurulduğunu aydınlatılabilecektir (Uygur, 2007, s. 117).

Husserl, primordial kesitte, başkasının beni'ni tam olarak kurmayı güdüleyen bir temel bulunduğunu söyler: Başkasının bedeni! Başkasının-ben'i beden-ben ilişkisi üzerinden kurulur (Husserl, 1982, s. 98). Bu da bizi daha önce anlatılan bilinçli sunum kavramına götürmektedir.

1.10. KURMA (KONSTITUTION) BASAMAKLARI

Husserl, her defasında ilkin, solipsist bir düşünme-sınayışına başvurmuş, bir *solus ipse*'nin, belli bir varlık alanını ne dereceye dek kurabileceğini belirtmeye çalışmıştır. Ancak, her kurma basamağında, *solus ipse*'nin, belli bir varlık alanını, bütünlüğüne yaklaşamayan bir eksiklikle kurabildiğini açıklamış; kurmanın tam olabilmesi için, ben'in 'sen'lerle sıkı ve derin bir varlık-bağlılığı gerektirdiğini ifade etmiştir (Uygur, 2007, s. 175).

Kurma basamakları, ontik bir bütünün aydınlatılmasında yalnızca yöntemsel olarak birbirinden koparılabilir. Yoksa zamansal olarak önce şu, sonra diğeri anlamında bir ardardalık yoktur. Transendental fenomenolojide kurma bir bütündür.

Birinci kurma basamağı: Transendental anlamda bir dünya-fenomeni olarak ortaya çıkan 'dünya'nın kurulmasında, en alt basamağı, "maddesel dünyanın kurulması" meydana getirir (Uygur, 2007, s. 175). Maddesel şeyi, Husserl doğa, varlık, maddesel doğa, maddesel varlık anlamlarında kullanmıştır. Maddesel şey, her çeşit canlılıktan, ruhluluktan, istençten sıyrılmış 'düpedüz şey'dir. Düpedüz şey (maddesel şey, duyusallık alanını işaret eden şey) yer kaplayan, zaman içinde değişebilen, başka düpedüz şeylerle nedensel bir koşulluluk içine örülmüş bir varolmadır. Bu 'düpedüz şey'i de tek-özne, yani *solus ipse* kurmaktadır. Bununla birlikte, Husserl böyle bir özne'nin olmadığını söyler. Yalnızca düşüncede yapılmış bir soyutlamadır bu. *Solus ipse*, düpedüz şeyi kurabilir ancak bunu tam olarak yapamaz. *Solus ipse* öznel ve nesnel arasındaki farkı bilememekte, daha doğrusu bunu da kendisi belirlemektedir. *Solus ipse*'nin cansız bir şeyi, cansız bir şey olarak eksiksiz kurabilmesi için başkaları gerekmektedir. Cansız varlık için asıl nesnellik, öznelerarasılık ile mümkündür (Husserl, 1982, s. 105).

Bir örnekle basitçe *solus ipse* ve öznelerarasılık arasındaki ayrımı şöyle açıklayabiliriz: Bir elmayı *solus ipse* olarak ancak maddeselliğine kadar kurabilirim, onu bir 'elma ideası/özü' olarak kurabilmem için başkaları gerekir. Bu da öznelerarasılık olarak primordial alanda mümkündür.

İkinci kurma basamağı: Canlı doğanın kurulmasıdır. Husserl, canlı doğayı, canlı varlık, ruh varlığı (bedenle birlikte), yani kısaca başka-ben anlamında kullanmaktadır. Canlı doğanın kurulması, empatiye dayanan bir kurmadır. Husserl, canlı varlık derken sadece insanları kastetmektedir. Başka-ben'i kurmak için, başkasının ben'ini denemeye, yani empatiye gerek vardır (önce onun bedeni ve bu bedenle birlikte onun ben'i). *Solus ipse* olarak 'iç deneme' ya da 'iç algı' ile belli bir anlamda, canlı bir varlık olduğumu orijinal olarak kavrarım. Ancak, *solus ipse* olarak henüz sözün gerçek anlamıyla, bir bedenim, bir ruhum yoktur (Husserl, 1982, s. 97-98). Kendimi ben-insan olarak kurmak için yani bedenim ve ruhumla kurmak için kendimi bir

‘insan’ olarak kurmam gerekir. ‘Ben-insan’ ise ancak başka insanlar arasında, başka insanlardan biri olarak anlam kazanabilir. Ruhlu bir varlığın nesnel bir gerçeklik olabilmesi için öznelerarası verilmeyi olanaklı kılan koşullar yerine getirilmiş olmalıdır (Uygur, 2007, s. 180).

Üçüncü kurma basamağı: Tin-dünyası kurma basamaklarının üçüncüsü ve sonuncusudur. Geist-dünyası, insan-kültür-tarih dünyasıdır. Tin-dünyası insanın çevresidir (Uygur, 2007, s. 191).

Toparlarsak, *birinci epokhe* ile transendental ben’e ulaşırım ve burada yapayalnızım. Bu *epokhe* ile her şeyi ‘bir yere’ kadar, bir anlamda eksik olarak; tek ben’i yani transendental ben’i ise eksiksiz ve tam olarak kurabilirim. Birinci *epokhe* üzerinde iş gören *ikinci*, yani ‘konusal epokhe’ ile primordial alana varırım; burası ‘her şeyin kaynağı’dır. Her şey burada vardır, ‘asıl/katkısız doğa’, başka-ben-noeması ve her şey... Anlaşılacağı üzere her şeyin kurulabilmesi için buraya varmam şarttır. Buradan sonra ise asıl anlamıyla nesnel dünya ve başka-ben olmak üzere her şey kurulabilir. Kısaca *solus ipse* ile tek-ben tam olarak kurulabilirken her şeyin kurulması için öznelerarasılık gerekmektedir.

Bütün bunlardan ise şu sonuç çıkmaktadır: Husserl, sadece Kant gibi bazı formlara ve kategorilere inanmakla kalmıyor, bütün her şeyin de bu ilk kaynak olan ‘primordial alan’da olduğunu, yani her şeyin ‘kaynağı’nın bilinç olduğunu, bütün özlerin zaten orada, o kaynakta bulunduğunu söylüyor. Böylece Platon ile aynı sonuca farklı bir yolla varmış oluyor. Öyle ki Husserl ‘bütün bilme bir yeniden-anımsama’dır (*anemnesis*), demekle “Düşünme ve varlık aynıdır” sözünün doğruluğuna işaret etmiş oluyor.

Tekrar hatırlatmalıyız ki, transendental alan, yani transendental bilinç parçalanmaz bir bütündür. Husserl sadece kurmanın nasıl olabildiğini anlatabilmek için transendental bilinçte ‘soyutlama’ yapıyor. Öyleyse *noema-noesis*, tamalgı-çağırışım, bilinç edilginliği-bilinç etkinliği, *solus ipse*-öznelerarasılık, birinci *epokhe*-konusal *epokhe* gibi Husserl’in temel kavramları, her ne kadar birbirinden farklı olup, kimi zaman birbirine tamamen karşıt anlamlara gönderimde bulunuyorlarsa da, birbirlerinden bağımsız olarak ele alınamazlar. Söz konusu kavramlar, birbirinden ayrı düşünülemeyecek olan bir bütünlük içerisindedirler ve ancak bu bütünlük içerisinde anlaşılabilirler. Zira burada söz konusu edilen, fenomenolojik indirgeme ile elde edilen bir bütündür ve zamansal bir artardalıktan söz edilemeyeceği gibi, bir ayırmadan da söz edilemez. Husserl sadece, bilinçte *kurulumu* açıklayabilmek için böyle soyutlamalara başvurmaktadır.

1.11. AVRUPA BİLİMLERİNİN KRİZİNİN SAPTANMASI

Husserl'in geç dönem felsefesi üzerinde Dilthey ve Heidegger'in etkisi vardır. Birinci Dünya Savaşıyla beraber Husserl'in "kriz" diye nitelediği Avrupa'nın bunalımı, bilim, felsefe, kültür gibi Avrupa'nın kendi tinselliğinin harcında bulunan aydınlanma ürünlerinin kendilerinden kaynaklanmıştır. Avrupa'nın gurur duyduğu bilimi, felsefesi ve kültürü, onun Dünya Savaşlarına girmesine, dahası tarih boyunca en büyük katliamların yaşanmasına engel olamamış, aksine bu yıkımın bizatihi nedeni olabilmektedir. Bu durumun yarattığı kendi temellerine karşı güvensizliği ve tüm bunların sonucu olarak bunalımı, Husserl, Almanya'da yaşayan bir Yahudi olarak en yakıcı biçimde hissetmiş olsa gerek. Husserl'in Avrupa'nın içine düştüğü krize getirdiği çözüm, yine "fenomenolojik bir çözüm" olmuştur. Ancak Husserl, fenomenolojisi için artık daha kökensel temeller arama gereği duymuş, Antik Yunan'a kadar giderek, en derin ve en temel "öz"leri burada yakalama ve kurtuluşu burada bulma yoluna girmiştir.

Husserl'e göre, "Yunan felsefesinin ortaya çıkışıyla birlikte bütün Avrupa kültürü için geçerli olacak bir sonerak, sonsuz bir ideal, felsefi akla dayalı insanın ve insanlığın ideali doğmuştur. Bu akıl-insanlığı tüm kültürde bir devrim anlamına gelmekteydi" (Sözer, 1994, s. 20). Yeniçağla birlikte felsefeden yepyeni bilimler doğmuştur. Ancak ortaya çıkan bilimler, kendilerinin çıktığı felsefe kabuğunu beğenmez olmuşlar, onu yadsımaya kadar varmışlardır. Bu yadsıma Husserl'e göre aklın başarılarının aklın kendisinden kopmasına neden olmuştur. Husserl, doğa ile aklın birliğini "tin" diye adlandırmaktadır. Aslı tinsel olan bilimsel bakış açısının ürünlerini doğanın kendisinde varmış gibi düşünmek, bilimlerin krizine yol açmıştır ona göre. Bilimlerin krizi ise bütün insanlığın krizi demektir ve bu krizlere Birinci Dünya Savaşının bunalımları da girer: topyekûn savaş ideolojisi, dünyanın ve insanların toptan fizik varlığa indirgenmesi ve indirgendiği ölçüde de yok edilmeye çalışılmasından başka bir şey değildir (Sözer, 1994, s. 20-21). "Yunan kültürü kalıtını değerlendiremeyen Avrupa böylece "egoizm"lerin elinde bölünür. Çünkü bilimlerin temeli unutulmuştur" (Sözer, 1994, s. 21).

İşte fenomenoloji *unutulan* bu temele geri dönmeyi istemektedir. Bunu yapabilecektir, çünkü tüm Yeniçağ metafiziği, sorunlarının çözümüne değilse bile –onları koyma tarzına göre– çözülmüş biçimine fenomenolojiyle varmaktadır. Yeniçağ metafiziğinin ana sorunu özne-nesne ya da doğalcı ile idealist görüşlerin bir türlü uzlaştırılmamasıydı. "Husserl, özne ile nesne arasındaki karşıtlaşmayı, *düşünülebilen her şeyi mantıksal anlamında birer nesne olarak fenomenolojik bir şekilde kurmanın olanaklı olduğunu, bilincin de kendisini bir ide-nesne [fenomen] biçiminde kavrayabileceğini göstererek aşmayı denemektedir*" (Sözer, 1994, s. 21-22). Böylece –Heidegger'in eleştirisine göre– yeni bir fenomenolojik öznelciliğe varmış olsa

bile ilkin bu öznelcilik köktendir; ikinci olarak da özneliğin “yaşam-dünyası”ndaki temelini inen yeni bir indirgemeyle bütün özneliliklerin ve öznelciliklerin anlamı anlaşılır hale gelmektedir. Bu açıdan yönelimsellik, kurma, *a priori* gibi kavramlar, hem Yeniçağ öznelciliğinin kazanabildiği en gelişkin biçimlerdir, hem de onlar bu biçimleriyle en çok elle tutulabilir olmakta ve yeni bir değerlendirme için nesnellik kazanmaktadır (Sözer, 1994, s. 21-22). Bu nesnellığı sağlayan şey ise son bir indirgemedir: *yaşam-çevresini amaçlayan indirgeme*. Bilimlerin unuttukları anlam temeli insanın yaşam –ve çevre- dünyasındadır, sanı ve kanılarındadır. Her türlü bilimsellik ilkin pratik ilgi ve değerlerin biçimlendirdiği gündelik yaşamın içinde hazırlanır. Yunan düşünürleri de doğrunun bilgisine başka bir yoldan varmamışlardı. 20. Yüzyılın insanının “yaşam-dünyası” elbette Yunanlının büyüsel-dinsel dünyasından ayrıdır; bu dünya bilimsellik ve ilerlemiş teknolojinin üstüne perde çektiği bir dünyadır (ve zaten sorunlar burada ortaya çıkmaktadır). Ama bu dünya bizim sorunlarımızı taşıdığı ölçüde onların çözümlerini de içermektedir (Sözer, 1994, s. 22). “Husserl’e göre çözüm bilimlerde, dış dünyada değil, bu dünyayı ve tüm bilimlerin kökenini içinde barındıran tinbilimindedir. Tin bilimini ortaya çıkarabilecek olan da fenomenolojidir” (Sözer, 1994, s. 23). Husserl, tin bilimine, daha doğrusu bilince atfettiği bu mutlaklığı *Kriz*’de şöyle ifade eder:

Nesnel bir tinbilimi, nesnel bir ruh öğretisi, ruhlara, kişisel topluluklara uzam ve zamansallığın biçimleri içinde varolma izni veren anlamında nesnel bir ruh öğretisi hiç olmadı ve asla da olmayacak. Tin ve hatta yalnızca tin, kendi içinde ve kendisi için olarak vardır, bağımsızdır ve bu bağımsızlık içinde, yalnızca bunun içinde, tastamam akılcı, tastamam ve tepeden tırnağa bilimsel olarak ele alınabilir (Husserl, 1994, s. 89). Tin ancak safdillikle dışa bakınmasından kendine geri dönerse ve kendinde, yalnızca kendinde kalırsa, kendi kendisiyle yetinebilir (Husserl, 1994, s. 90). [Kriz⁴’de belirtilen] tavır-alma içinde mutlak bağımsız bir tinbiliminin kurulması işi başarılıdır. Tin bu dünyanın içinde doğanın içindeki ya da yanındaki tini değildir, tersine doğanın kendisi tin alanına girer (Husserl, 1994, s. 91).

1.12. HUSSERL’DE FENOMENOLOJİ VE ONTOLOJİ İLİŞKİSİ

Husserl, “Fenomenoloji, tüm kavranabilir varlıkların *eo ipso a priori* bilimidir” demektedir (Husserl, 2010, s. 44). Ona göre, nesnelere kendilerini bize, araya temsiller ya da tasarımlar girmeksizin, bizzat ve doğrudan verir. Nesne burada dış dünyadaki nesnelere olarak değil de bilincin nesnelere olarak anlaşılmalıdır. Öyleyse şunu söyleyebiliriz: Bilince görünmeyen bir varolan, var olamaz. Bu, *epokhe* tarafından keşfedilen, *varlığın ve fenomen olmağının*

⁴ Husserl Edmund, *Kriz: Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* [1994].

özdeşliğini gösterir. Varlığın ve fenomen olmağın özdeşliği, varlığın ve düşünmenin özdeşliği şeklinde anlaşılırsa, fenomenolojinin ve ontolojinin özdeşliğinden söz edilebilir.

Sistemik gelişimi içinde transendental fenomenoloji, tüm kavranabilir *a priori* bilimlerin sistemik birliği olarak Leibnizci evrensel ontoloji düşüncesini gerçekleştirir. ...uygun biçimde gerçekleştirilen fenomenoloji, yanlısamalı olmaktan başka bir şey olmayan, olumlulukta tümüyle kuşatıcı ontolojiye karşıt olarak, hakiki evrensel ontolojidir (Husserl, 2010, s. 43-44).

Husserl, fenomenoloji içinde kurulmuş *a priori* disiplinler (matematik, fizik gibi bilimler) açısından “paradokslar” ve “temellere dair krizler”in bulunmadığını düşünür. Onların birer pozitif bilim olmaktan çıkacaklarını ve tümüyle kuşatıcı *eidetik* ontoloji olarak tek bir fenomenolojinin bağımlı dalları haline geleceklerini, çünkü fenomenolojinin hakiki anlamda ontoloji olduğunu ve böylece felsefenin de ilk ve kesin bilim olması anlamında, kökensel olarak en başta olacağını ifade etmektedir. Bilimler bu temel ontolojide çelişkilerinden kurtulacaklardır (Husserl, 2010, s. 43-44). Geç dönem düşüncelerini yansıtan “Kriz”de Husserl, Avrupa bilim-

lerinin ve insanlığının krizden ancak hakiki bir ontoloji olan fenomenolojiyle kurtulabileceğini düşünmektedir. Zira Husserl, felsefeden Platoncu ve Kartezyen anlamda bilim olan, tümüyle kuşatıcı olan, yani bütün bilimlere kuşatarak onları kendinde barındıran ve onların kaynağı olan, Antik Yunan’da (başlangıçta) varolan felsefeyi anlar (Husserl, 2010, s. 45).

1.13. HUSSERL’İN FENOMENOLOJİSİ YA DA SONUÇ

Husserl’in amacı, fenomenolojiyi kesin bir bilim olarak kurmayı ve bulduğu ilk mutlak veriler *cogitatio*lardı. Bu *cogitatio*ları elde etmek için Husserl’in nasıl bir yol izlediğini, onun belli başlı kavramları ile birlikte verilmeye çalışıldı. Husserl’in fenomenolojisi hakkında bir görüş elde edebilmenin belki de en kolay yollarından biri, onu, Descartes, Kant ve Brentano ile karşılaştırmak ya da onlarla ilişkili olarak düşünmektir.

Husserl’e göre Descartes tek bir hakikati güvence altına aldığına inanırken, aslında sonsuz bir kesinlikler alanını (bilinç akışı) keşfetmişti. Kısacası “ego cogito, cogito ergo sum”a vararak bütün varolanları buradan tümdengelsel yöntemle kanıtlamaya çalışmasına gerek yoktu (Russell, 2010, s. 142). Zira tüm varolanlar *öz* bakımından zaten bilinçteydi. Yine buna benzer şekilde Kant transendental öznellikte dünyanın *a priori* biçimini keşfetmişse de, Husserl en geniş anlamda dünyanın kökenlerini bu transendental öznelğin içine yerleştirir (Russell, 2010, s. 143). Her bir transendental nesnenin böylece, saf öznellik alanı içinde “kurulmuş” bir nesne olarak çözümlenmesi gerekiyordu. Husserl’in, belki mutlak anlamda bir öznellik şeklinde

nitelenebilecek bu özneliliğinin, numen-fenomen ayrımı gibi özne-nesne ayrımını da ortadan kaldırdığı savunulabilir. Bilindiği gibi Husserl, fenomenlerin ardında bir numen düşüncesini kabul etmiyor, fenomenlerin kendilerini olduğu gibi ifşa ettiklerini ve böylece numenden söz edilemeyeceğini savunuyordu. Ancak felsefede numen-fenomen ayrımı kadar öznenin nesneyi nasıl içselleştirdiği (içkin kıldığı), daha doğrusu bilincin nasıl bilebildiği de önemli bir problemdir. Kimi Locke gibi bilincin *tabula rasa* olduğunu savunuyorken kimi de Kant gibi transendental öznelikte bilmemizi sağlayan bazı formların ve kategorilerin *a priori* olarak bulunduğunu savunuyordu. Nasıl bilebildiğimizin yine de muallakta kaldığı ileri sürülebilir. Zira bilincin transendental yapıda olması dolayısıyla kendi dışına çıkarak varlığı soru konusu yapabildiği, daha doğrusu bilincin bu yapısından dolayı herhangi bir şeyi bilebildiği kabul edilse dahi bilincin transendentelliğinin ancak yönelimsellik ile birlikte düşünüldüğünde gerçek anlamda açıklayıcı olabildiği ortadadır. Bu anlamda Husserl'in fenomenolojisinin iyi bir çözüm sunduğu savunulabilir. Zira bilincin *tabula rasa* biçiminde olduğunu veya bilinçte belli başlı formların olduğunu savunmak “bilincin nasıl bilebildiğini” açıklamakta yetersiz kalır. Çünkü böyle bir bilinç durumundan hareket edildiğinde herhangi bir başlangıç olanaklı değildir. Bu ancak bilincin yönelimselliğiyle mümkün olabilmektedir. Husserl'in hocası Brentano'dan aldığı yönelimselliğin fenomenolojinin en önemli kavramı ve bilincin temel yapısı olması böylece daha anlaşılır olmaktadır. Ne bilincin Locke gibi “*tabula rasa*” veya Kant gibi *a priori* form ve kategoriler ile belirlenmiş olduğunu, ne de bilincin Platon gibi ruhun *eo ipso* tüm bilginin taşıyıcısı olduğunu varsaymak, bilincin kendi dışına çıkabilmesini, dış dünyayla etkileşim içine girerek bilebilmesini açıklayamamaktadır. Husserl'in Brentano'dan aldığı yönelimsellik kavramının, bilincin işleyişini başlatan *hareketi* sağlayan bir *ilk devinim*'i açıklayabildiği söylenebilir: “...böyle bir düşünce nasıl başladı? Duyusalılık, ya da daha iyi bir deyişle, veri psikolojizmi, *tabula rasa* psikolojisi ortalığa egemen olduğu sürece bir başlangıç olası değildi. Ancak Brentano psikolojiyi yönelimsel yaşantılar bilimi olarak öne sürdüğü zaman bir adım atıldı” (Husserl, 1994, s. 90).

Bilincin hep bir şeyin bilinci olması ve içi-boş-yönelimlerle görülen varolanların diğer yanlarının tamalgılar, çağrışımlar ve bilinçli sunumlarla doluma kavuşması, bilince bir devinim kazandırmış, onun dışına çıkarak *asıl varlığın kendinde olduğunu* ve bu *mutlak* alanda, *bilincin nesnelere* nasıl kurulduğunu açıklığa kavuşturmuştur. Zira bilincin yönelimselliği göz önüne alınmadığında, onun dışına çıkmak için yeterli bir motivasyon bulamayacağı ve özne-nesne ayrımının üstesinden gelemeyeceği aşikârdır. Bunu Hegel'in idesine benzetebiliriz. Hegel ide'ye, “A, A'dır”a karşı, “A, A olmayandır da” ilkesiyle hareket kazandırmış ve tüm sistemini bu ilke üzerine inşa edebilmiştir; buna benzer şekilde Husserl, “yönelimsellik” ile bilince hareket kazandırmış, onun dışına çıkmasını olanaklı kılmış, daha doğrusu bilincin bu temel

özelliğini keşfederek tüm fenomenolojisini bu ‘ilk devinim’le kurabilmiştir. Öyleyse Husserl’in “yönelimsellik” düşüncesini bir anlamda, “bilinç, bilinç değildir de” şeklinde yorumlarsak bilincin içinde içkin olarak aşkınlığın olduğunu ifade etmiş oluruz. Bilincin en temel özellikleri olan transendentallik ve yönelimsellik, bilincin dışına çıkmasını, dış dünyayı ve kendini dahi nesne edinebilmesini açıklayan, birbirlerinden ayrı düşünölemeyecek kavramlardır.

Heidegger’e geçmeden önce Husserl’in, tüm bilme, bir “yeniden-anımsama”dır demekle Parmenides’in “düşünme ve varlık aynıdır” sözünün işaret ettiği anlam bütünü içinde hareket ettiğini bir daha hatırlatmakta yarar var. Heidegger’in düşüncelerinin ise bu sözün aydınlattığı “açıklıkta” hareket ettiğini söylemek mümkün.

2. BÖLÜM: HEIDEGGER, FENOMENOLOJİ VE VAROLUŞ(ÇULUK)

Fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki ilişkinin açığa çıkarılabilmesi bakımından Heidegger'in düşünceleri önemlidir. Zira Heidegger'in fenomenoloji ve varoluşçuluk arasında adeta bir "köprü" vazifesi gördüğünü söylemek mümkün. Husserl'in öğrencisi olan Heidegger, hocasının fenomenolojisinden etkilendiği kadar Dilthey, Scheler, Antik Yunan filozofları ve daha birçok kaynaktan etkilenmişti. Husserl'in temel amacı, kesin bir bilim olarak felsefeyi ortaya koymaktı ve bütün hayatı boyunca fenomenolojinin geliştirilmesiyle ilgilendi. Husserl'e göre fenomenoloji, özlerini ifşa eden fenomenlerin bilinçte nasıl kurulduğunu ortaya koyabilecek ve özlerin betimlenmesini olanaklı kılabilirdi. Hocasına benzer şekilde Heidegger'in de temel bir amacı vardı: "Varlığın anlamı"nı soruşturmak. Gerçekte bu, Heidegger'e göre Husserl'in fenomenolojisinin daha esaslı bir şekilde ortaya konmasıydı. Husserl'in kendisi de fenomenolojinin asıl anlamda ontoloji olduğunu ifade etmişti. Heidegger, bu 'gerçek'ten yola çıkmış olsa da hocasından çok farklı bir hedefe vardı. Onun tüm düşünmesi, Husserl'in tamamen göz ardı ettiği bir 'fenomen' olan Varlığın (Sein) anlamı üzerine olan bir *düşünmeydi*. Heidegger de Husserl gibi fenomenin ötesini, yani herhangi bir numen düşüncesini kabul etmiyordu. Öte yandan Heidegger'in, fenomenoloji konusunda tıpkı hocası gibi düşündüğünü söylemek de mümkün değildir. Heidegger, Husserl gibi varlığı ayrıca almamakta, insanı anlamak veya tüm varolanların özünü ortaya koyabilmek için varlığın ayrıca alınmaması gerektiğini, varlığın ayrıca alınacak türden bir şey olmadığını düşünmektedir. Bu, Heidegger'in Descartes'ın "düşünüyorum, o halde varım" anlamında bir "varlık" çıkarımında bulunduğu anlamına gelmemelidir. Heidegger'in amacı, Descartes gibi önce şüphe edilemez bir hakikati (*cogito*) güvence altına almak ve sonra dünyayı *kurmak* değildir. Zira Varlık Descartesçi anlamda güvence altına alınabilecek, mutlak olarak ele geçirilebilecek değildir. Heidegger ancak "Varlığın anlamı"nın anlaşılmasıyla diğer varolanların da anlaşılacağını, daha doğrusu Varlığın *kendini insana açtığı ölçüde* varolanların kendilerini açabileceğini düşünmektedir.

Heidegger'de temel soru, "Varlığın anlamı" sorusudur. Ona göre, varlık unutulmuşluğu dolayısıyla düşünme karanlıktadır. Varlık hep yanlış anlaşılmış olduğundan, varlık derken hep varolanlar (Seinde) anlaşıldığından Varlığın anlamı yeterince soruşturulmamıştır. Bu soruyu ancak Antik Yunanda, onun deyimiyle, başlangıçta yer alan filozoflar Anaksimandros, Herakleitos ve Parmenides sormuş, onlardan sonra ise varlık unutulmuştur (Türkyılmaz, 2009, s. 7). Husserl'in fenomenolojisi, tam da Varlığın kendini ortaya koyabilmesine olanak vermesi

bakımından fenomenoloji ve varoluşçuluk arasında bir ilişkiyi mümkün kılmaktadır. *Çünkü fenomenlerin kendilerini ifşa ettiği kabulüyle Varlığı bir fenomen olarak ele aldığımızda Varlığın kendini açması, ifşa etmesi beklenir.* Heidegger'e göre, Varlığın anlamı varolanlar aracılığıyla değil, Dasein aracılığıyla soruşturulabilir; çünkü Dasein ile Varlık arasında asli bir ilişki bulunmaktadır (Heidegger, 2008, s. 8). Öyleyse çözümleme insandan başlatılmalıdır. Zira insan *existere* olduğu için, yani kendi dışına çıkararak Varlık sorusunu sorabildiği ölçüde kendisi de soru konusu olan bir 'varolan' olduğu için Varlık soruşturmasında ilk soruşturulması gerektir. Heidegger, soruşturulacak olanın Dasein olduğunu söyler ancak anlaşılacağı üzere Dasein'in varlığını, ayrıca almaz. Çünkü "Dasein'in özü varoluşundadır" (Towarnicki, 2008, s. 56), Heidegger'e göre. İşte bu özü, ortaya çıkarmak, varoluşu açığa çıkarmak olacağından ve insanın varoluşu, "Varlık"la münasebette olduğundan Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yapmaya çalıştığı, "Varlık ile münasebetinde Dasein çözümü"dir. Heidegger'in Sartre'a karşı çıkararak kendisini varoluşçu olarak görmemesinin nedeni, asıl amacının Dasein'in analizi değil, Dasein'in analizi aracılığıyla Varlığın anlamının soruşturulması olmasıdır. Heidegger'in düşüncesinin ana konusu hiçbir zaman varoluş (insan) değil; tersine daima ve daima Varlıktır (Pöggeler, 2001, s. 18). Bu anlamıyla Batı düşüncesi, Platon, Descartes, Hegel, Nietzsche, Hristiyanlık, Kant ve Sartre'in düşünceleri de "hümanizm" düşünümünün etkisindedir, yani insanı merkeze alan düşüncelerdir.

Heidegger'in fenomenolojik yöntemle ele aldığı ontolojide 'Dasein', 'Varolanlar (Seienden)' ve 'Varlık (Sein)' olmak üzere üç temel kavramdan söz edilebilir. Varolan, 'şeyler'in varolma biçimidir; donuk, anlamdan yoksun, saçma varlıktır. İnsan diğerleri arasında 'bir şey' olarak bu alana aittir. Fakat bu görünüm altında, bu seviyede, o insan yani Dasein değildir (Verneaux, 1994, s. 33-34). Heidegger, asıl olarak Dasein aracılığıyla Varlığın anlamını soruşturduğundan varolanlar üzerinde ayrıca durulmayacaktır. Sadece ileride, Dasein'in gayrisahih yaşamı ve günlük yaşamı soruşturulduğunda, Dasein'in varolanlar arasında bulunuşu ele alınacaktır.

2.1. VARLIK SORUSUNUN İŞLENMESİ

Varlığın anlamını soruşturabilmemiz için öncelikle Heidegger'in yaptığı tarzda bir hazırlık yapmamız gerekir. Bunun için öncelikle fenomen, logos, fenomenoloji, ontoloji, metafizik vb. kavramların kendi aralarındaki ilişkilerini soruşturmalı, ardından bu kavramların Varlık ve dolayısıyla Hiç ile olan ilişkilerini açıklığa kavuşturmaya çalışmalıyız. Varlığın anlamını soruşturabilmek için sırasıyla Hiç, Zaman ve Dasein'i ele alacağız. Tüm bunlar, aslında Varlığın

farklı yönlerden soruşturulmaları olsalar da Dasein'ı ayrı bir başlık altında Varlık'la olan ilişkisi bağlamında ele alacağız.

2.1.1. Varlık Sorusunu Çalışmak

Heidegger'e göre, felsefede Varlığa ilişkin üç önyargıdan söz edilebilir: İlkin Varlık kavramların en tümelidir. İkinci olarak, Varlık kavramı tanımlanamaz. Son olarak Varlık, kavramların en kendiliğinden anlaşılır olanıdır (Heidegger, 2008, s. 2-3). Bu önyargılar, genel olarak “Varlığın anlamı”nın soruşturulmasını olanaksız kılmaktadır. Ancak fenomenolojinin de katkısıyla Heidegger, bu ön yargılara karşı çıkarak “Varlığın anlamı nedir?” sorusunun sorulabileceğini ve bu sorgulamanın kendine özgü bir *terminoloji* gerektirdiğini söyler (Heidegger, 2008, s. 6).

“Varlık öylelik ve neden-nasıllıkta, gerçeklikte, mevcut-oluşta, kalıcılıkta, geçerlilikte, Dasein'da ‘vardır’da yatmaktadır”. “Varlık sorusunu çalışmak: bir varolanın kendi varlığı içinde şeffaf kılınmasıdır” (Heidegger, 2008, s. 6-7). Bu varolan insandır. Ancak Heidegger, insana doğrudan “insan” demiyor da başka varlık imkânlarının yanı sıra, soru sorma varlık imkânına da sahip bir varolan olan insanı, terminolojik olarak *Dasein* diye niteliyor. Varlığın anlamına ilişkin sorunun belirtik ve şeffaf olarak formüle edilmesi, evvela bir varolanın (Dasein'ın) kendi ‘varlığı’ bakımından uygun biçimde açığa kavuşturulmasını istemektedir (Heidegger, 2008, s. 7). Heidegger, Varlığın anlamının soruşturulmasını başlatmak için sorulanın, “Varlık”; “Varlık” sorusunun soruşturulanının, “varolan”; soran ve birincil soruşturulanın ise “Dasein” olduğunu ifade ediyor. Varolan ve Varlık arasındaki bu türden bir koşutlukla, soru soran ve birincil olarak soruşturulanın Dasein, asıl sorulanın ise “Varlık” olduğu ve Varlığın açığa çıkarılmasıyla “varolan”ın anlaşılabilmesi söylenebilir: “Dasein karakterindeki bir varolan ile Varlık sorusu arasında bir ilişki vardır” (Heidegger, 2008, s. 11).

Varlık sorusu, bilimlerin *a priori* koşullarını amaçladığı gibi, ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin imkân koşullarını da amaçlar (Heidegger, 2008, s. 11). Bu durumda, ontoloji ontik bilimlerinden öncedir ve onların temelini atar; Varlık ise ontolojilerin de temelinde bulunur, diyebiliriz. Varlık hem ontolojilerin (ve böylelikle ontik bilimlerin) hem de varolanlarla ilgilenen bilimlerin *a priori* koşullarını belirler. Öyleyse temel soru “Varlığın anlamı” sorusudur.

2.1.2. Varlık Sorusu, Fenomen, Logos Ve Fenomenoloji İlişkisi

Görüldüğü üzere Heidegger, Varlığın anlamını soruşturabilmek için bir hazırlık yapma gereği duyuyor ve soruşturmada yer alacak kavramlardan ne anladığını birer birer açıklamaya çalışıyor. Fenomenolojiden ne anladığını ortaya koyabilmek açısından Heidegger'in adımlarını takip etmek yararlı olacaktır. Fenomenoloji, “fenomen” ve “logos” kavramlarından oluştuğuna göre öncelikle bu kavramların, ardından da bu kavramların ışığında fenomenolojinin soruşturulması uygun olacaktır.

Heidegger, “fenomen”i, 1-Kendini gösteren, 2-Görünüm, yani kendini gösterme, olarak ele alıyor ve bu iki anlamın nasıl bir bağ içinde olduğunu soruyor. Ona göre fenomen, “kendini-kendinde-gösteren” olarak ifade edilebilir. Heidegger’e göre “Kant’ın zaman ve mekân görüşleri kendilerini birer fenomen olarak gösterebilmelidir” (Heidegger, 2008, s. 32).

Logos ise 1-Söz (temel anlamı), 2-Akıl: yalın olarak görünür kılmak, 3-İlişki, bağıntı [yönelimsellik] olmak üzere üç anlama gelebilmektedir (Heidegger, 2008, s. 33). Logos’un bu anlamları önemlidir. Zira Logos, ilk anlamıyla (söz) Varlık soruşturmasının yöntemi olan “hermeneutik”e; ikinci (akıl: yalın ve böylece kendinde olduğu gibi görünür kılmak) anlamıyla “fenomenoloji”ye, üçüncü (ilişki) anlamıyla “Varlık, Dasein ve varolan” arasındaki ilişkiye göndermede bulunmaktadır.

Heidegger’in dile ilişkin düşünceleri göz önüne alındığında “Logos”un anlamlarının böyle gönderimlerde bulunabileceğini kabul etmek gerekir. Dil, insan ve Varlık arasındaki o çözümlenmesi olanaksız bağlantıyı en iyi kavrayan Heidegger’de *Varlık ve Zaman*’ı anlamamanın zorluğu, bizatihi onun dilinin aydınlattığı “alan”ın, gönderimlerinin ve kavramlarının arasındaki ilişkinin belki de sınırsızlığından kaynaklanmaktadır.

Heidegger’e göre söz, ne fikirleri ifade etmenin ne de insanlar arasındaki iletişimin aracıdır. Dilin rolü, şeyleri gördükleri ve aydınlıkta ortaya çıktıkları gibi muhafaza altına almaktan ibarettir. Bu da bizi fenomenin kendini ifşa etmesine götürür, yani ifşa edilen “şey”, dil ile muhafaza edilebilmektedir. Görülen fenomenin insana açılmanması *dil* ile mümkün olabildiğinden fenomenin *dile* göndermede bulunduğu söylenebilir. Böylece dil yetisi, saklı olanı ortaya çıkarır ve ortaya çıkarma hakikati ile düşüncenin (bu anlamda düşünce, bilimden bir uçurumla ayrılmıştır) dar anlamda şiire yakın olduğu ifade edilebilir (Verneaux, 1994, s. 43).

Heidegger, dil ile Varlık arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: “Dil, Varlığın evidir” (Heidegger, 2005, s. 239). “Böylece bulutların göğün bulutları olduğu gibi, dil de Varlığın dili olacaktır” (Heidegger, 2005, s. 276). “Düşünme, Varlığı düşünmektir” (Heidegger, 2005, s.

241) ifadeleri dil, Varlık ve düşünme arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Ancak tüm bu ilişki Dasein ile mümkün olmaktadır: “Varlık, hakikatinden, yani ortaya çıkmasından farklı değildir ve ancak insana açılır. İnsana açılış ise daima sınırlıdır” (Verneaux, 1994, s. 43). Şimdi bu ifadeler bağlamında dil ile Varlığın ilişkisini soruşturmaya çalışalım.

“Dil, Varlığın evidir” sözü, *logosun* “söz, akıl ve ilişki” gönderimli anlamlarıyla göz önüne alındığında *logos* ve Varlık arasındaki ilişki daha açık kılınmış olmaktadır. Bu sözle, Varlığın tümünden dilden ibaret olduğu değil, Varlığın kendini açmasının dilde olduğu ve fenomenin kendini dil ile ifşa etmesiyle mümkün olduğuna benzer şekilde, Varlığın da dil ile kendini açtığı, Varlığın dilin evinde barındığı açıklanmış olur. Zira düşünme, Varlığı düşünmeyse ve *logos* olarak anlaşıldığında dilin akıl ile olan bağı ve aklın düşünmeyle olan bağı birlikte düşünüldüğünde tüm bu kavramların (Varlık, dil, düşünme) birbiriyle ne kadar bağlantılı olduğu, hatta neredeyse “düşünmenin ilk adımı”nda aynı anlama geldikleri dahi savlanabilir. Öyleyse “bulutların göğün bulutları olduğu gibi, dil de Varlığın dili olacak” (Heidegger, 2005, s. 276) ve Varlık ile insan arasındaki aracı olacaktır. Varlık, ancak insana açıldığından ve hep sınırlı olarak açıldığından Wittgenstein’in, “Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını imler” (Wittgenstein, 2008, s. 133) deyişinde ifade edildiğine benzer şekilde, Varlığın kendisini açmasının sınırlı olması, dilin sınırlılığını imlemektedir. Öyleyse Metafiziğin biricik çabası, Varlığın hakikatini ve dolayısıyla Varlığı dilde ortaya koymaktır, diyebiliriz: Bu ise düşünmenin ta kendisidir!

Heidegger’in Fenomen ve *Logos*’un anlamlarını ele alışı dikkate alındığında fenomenoloji, kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) kendi kendisinden hareketle görünür kılınması olarak anlaşılmaktadır: “İşte bu, adına fenomenoloji denilen araştırmanın formal anlamıdır. Bu da ‘şeylerin kendilerine!’ düsturundan başka bir şey demek değildir. (...) Formal açıdan bakıldığında, formal ve alelaide fenomen kavramının anlamı, varolanın kendini kendinde gösteren her türlü teşhirine fenomen dememize imkân tanımaktadır” (Heidegger, 2008, s. 35-36). Heidegger, “formal fenomen kavramını, formalizasyondan kurtarıp fenomenolojikleştirmek zorunda” olduğumuzu ifade etmektedir (Heidegger, 2008, s. 36). Bu kavramın, yani fenomenolojikleştirdiğimiz fenomen kavramının, *alelaide fenomen* kavramından farkı ve fenomenolojinin gösterime açacağı şeyin ne olduğu açık kılınmalıdır. “*Ayirt edici anlamda* ‘fenomen’ olarak isimlendirilecek olan nedir?” diye sormaktadır Heidegger. “Varlık mıdır?” acaba: “Barizdir ki bu şey, öncelikle ve çoğunlukla kendini göstermeyendir; öncelikle ve çoğunlukla kendini gösterene kıyasla gizli/saklı olandır [saklı, örtülü olanın Varlık olduğunu biliyoruz]. Ama aynı zamanda özsel olarak öncelikle ve çoğunlukla kendini gösterene ait olandır [kendini gösteren varolan ve ona ait olan Varlık’tır], öyle ki, bu onun anlamını ve

zemini oluşturur. [Heidegger'in kendisi bunun Varlık olduğunu sonraki cümlede belirtiyor:] Fakat fevkalade anlamda *örtük* kalan veya *örtülülüğe* geri düşen ya da kendisini değiştirerek gösteren şey şu veya bu varolan değil, yukarıdaki etütlerin de göstermiş olduğu gibi, *varolanın Varlığıdır*" (Heidegger, 2008, s. 36). Heidegger, örtmenin çok ileriye gitmesiyle, "Varlığın unutulmuşluğa" terk edilmiş ve böylece ona ve anlamına ilişkin sorunun sorulamaz hale gelmiş olabileceğini ifade eder.

Ayırt edici anlamda fenomenoloji, en kendine özgü konusal içeriğinden hareketle fenomen olmayı talep eden [Dasein mi, Varlık mı?] şeyi birer nesne olarak tematik "kavramına" almış bulunmaktadır. Fenomenoloji, ontolojinin konusu olacak olana hem erişmeye hem de onu teşhir etmeye işaret eder. *Ontoloji sadece ve sadece fenomenoloji olarak mümkündür*. Fenomenin fenomenolojik kavramı, kendini gösteren, yani varolanın Varlığı demektir (Heidegger, 2008, s. 36-37).

Bu durumda fenomenin fenomenolojik kavramı, Varlığın anlamı, modifikasyonları ve türevleridir, denilebilir. Heidegger, buradaki "kendini gösterme"nin öyle herhangi bir kendini gösterme veya "gibi görünme" olmadığını; varolanın Varlığının ise asla "görünür olmayan", "ardında" başka bir şeylerin durduğu bir şey olmadığını düşünmektedir: "Fenomenolojideki fenomenlerin "ardında", özsel anlamda başka hiçbir şey bulunmaz" (Heidegger, 2008, s. 37). Ardında numen türünden bir şey olmadığından fenomenlerin özü görülenebilir. Varolanların ardında da numen türünden bir şey bulunmaz ancak onların varlıkları soruşturulmadan kendileri soruşturulamaz; Varlığın kendini şöyle veya böyle açıklamasıyla varolan görülenebilir. "Fenomen olacak olan, elbette ki örtük kalmış olabilir. İşte tam da fenomenler öncelikle ve çoğunlukla verili olmadıklarından, fenomenolojiye ihtiyaç vardır. 'Fenomenin' karşıt kavramı örtülülüktür" (Heidegger, 2008, s. 36-37). Burada, genel olarak Heidegger, Husserl ve Batı felsefesi bağlamında, "*sum*" ve "bilinç" karşılaştırılmasına benzer şekilde "varolan" ve "Varlık" karşılaştırılması yapılabilir. Heidegger'in "*sum*"un *bilinç*ten önce geldiğini kabul ettiği söylenebilir. İşte buna benzer şekilde "varolanın var'dır"ındaki "var", *varolandan* önce gelir, diyebiliriz. Çünkü "var" örtük olandır ve "varolan" onun görünendir; varolanın asıl kendinde görünebilmesi için önce "var-lık" ele alınmalı, Varlığın anlamı soruşturulmalı; ancak o zaman "varolan" Varlığın ışığında görülenebilir. "Varolan var'dır" derken varolan, "bilinc"e; 'var'dır ise "*sum*"a işaret emektedir. Örneğin "Dasein var'dır" derken Dasein'in özünün "bilinç" değil, asıl onun "var"lığı olduğu imlenilmiş olmaktadır: "Dasein'in özü varoluş'unda yatar", demektir bu.

Toparlarsak, yukarıdaki fenomen, logos ve fenomenoloji kavramlarını göz önüne aldığımızda, "varolanlar" kendilerini kendilerinden hareketle göstermediklerinden, sadece Varlık ışığında ve Varlığın kendini gösterebildiği tarzda gösterebildiklerinden, varolanları fenomenolojikleştirdiğimiz fenomen olarak alamayız. Onları ancak "alelade fenomen" –ki bu

Husserl'in fenomenleri anlamına gelir– olarak ele alabiliriz. Bunun yerine “kendini kendisinden hareketle gösteren”ler Varlık, Hiç, Zamansallık –bir anlamda sadece Varlık– olduğundan ancak bunları (ya da Varlığı) ayırt edici anlamda fenomen olarak ele alabiliriz. Kısacası asıl soruşturulması gereken fenomen, *ayırt edici anlamda fenomen* olan Varlık'tır.

“Varlık'la ve *Varlık yapılarıyla* birer fenomen olarak rast gelebilmek için, Varlığı ilkin fenomenolojinin nesnelere zorla sökülmek durumundayız” (Heidegger, 2008, s. 38). Böylece Varlık ve *Varlık yapılarının* birer fenomen olarak ele alınabilmesi için onları fenomenolojinin nesnelere, yani varolanlardan ayırmak gerektiği Heidegger tarafından kesin bir dille belirtilmiş oluyor.

Fenomenolojik anlayışta fenomen, hep varlığı var eden şey olduğundan; varlık ise, hep varolanların varlığı olduğundan, Varlığı gün yüzüne çıkarma işi bakımından öncelikle bizatihi varolanın ileri sürülmesi gerekmektedir. Söz konusu varolanlar, kendilerine hakiki olarak ait olan erişim minvaleri üzerinden kendilerini göstermelidirler. İşte bu yüzden, alelade fenomen kavramı fenomenolojik açıdan önemli hale gelmektedir. Esas analitiğin başlangıç noktasını oluşturan emsal varolanın “fenomenolojik” bakımdan emniyet altına alınışının ön görevi, o varolanın hedefi tarafından zaten daima önceden çizilmiş bulunmaktadır (Heidegger, 2008, s. 38).

(Ayırt edici anlamda) fenomen daha önce de söylediğimiz gibi Varlığı işaret eder: “...fenomen, hep Varlığı var eden...” (Heidegger, 2008, s. 38) cümlesi bu minvalde anlaşılmalıdır. Varlığın anlamını soruşturabilmek için varolanın ileri sürülmesi gerekiyor, çünkü ancak bu varolanın aracılığıyla Varlığa erişilip anlamı soruşturabilir. Bu “varolan: Dasein”dir. Zira “esas analitiğin başlangıç noktasını oluşturan emsal varolanı” derken bu “başlangıç noktası”nın “Dasein” olduğunu biliyoruz.

Heidegger'e göre, “inceleme konusu bakımından *fenomenoloji, varolanların Varlığının bilimidir, -yani ontolojidir*” (Heidegger, 2008, s. 38). Bir başka deyişle, fenomenoloji varolanların bilimi değildir, ama varolanların Varlığının bilimidir. Çünkü “Düşünme, Varlığı düşünmedir.” (Heidegger, 2002, s. 13-14). Heidegger, ontolojinin görevlerine ilişkin yaptığı yukarıdaki açıklamalarda, bir fundamental ontoloji oluşturmanın zorunluluğuna dikkat çekmektedir. “Söz konusu fundamental ontolojinin konusu, ontolojik-ontik bakımdan müstesna olan bir emsal varolandır: yani Dasein. Ancak böylece baş sorunla, yani “Varlığın anlamı”na ilişkin esas soruyla, karşı karşıya gelinebilmektedir” (Heidegger, 2008, s. 38).

Varlığın anlamı sorunu esas itibariyle *hermeneutik* bir sorundur. Fenomenoloji ve böylece ontoloji Dasein'ı *hermeneutik* ile ele alabilmektedir. “Fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı *tefsir etmedir*. Dasein fenomenolojisinin *logos*'u, *hermeneutik* niteliğine sahiptir. Dasein fenomenolojisi, kelimenin asli anlamıyla *hermeneutiktir*, yani tefsir etme işi ile alakalıdır” (Heidegger, 2008, s. 38). Ayrıca diğer bütün varolanlara ilişkin her türlü ontolojik araştırma

Dasein ve dolayısıyla Varlık ile alakalı olduğu için bütün ontolojik inceleme *hermeneutiktir*. Öyleyse, “Dasein’in varlığının tefsir edilmesi demek olan *hermeneutik*, varoluşun eksistensiyalitesinin analitiğidir” (Heidegger, 2008, s. 38).

Heidegger’e göre ontoloji ve fenomenoloji iki farklı disiplin olmayıp felsefenin kendisini inceler, denmişti. Bu anlamda *felsefe, Dasein’in hermeneutiğini başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir* (Heidegger, 2008, s. 39). Dasein’in hermeneutiği ise varoluşun analitiğidir ve bu varoluş her türlü felsefi soruşturmanın kökten bağlı olduğu Varlığın anlamının soruşturulmasıdır.

Heidegger’in, Varlık soruşturmasında felsefeyi Dasein’in hermeneutiğini başlangıç noktası alan fenomenolojik ontoloji şeklinde ele alması, fenomenoloji ve kendi düşünceleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Peki, fenomenolojinin özü nedir ona göre? “Fenomenolojinin özünün *gerçekliği* bir felsefi ‘istikamet’ değildir. Gerçeklikten daha yüksek bir mertebede olan *imkândır*. Fenomenolojiyi anlamının yegâne yolu, onu bir mümkünlülük/olanaklılık olarak yakalayıp kavramaktır”, diyor Heidegger (Heidegger, 2008, s. 39). Bu, bizi Heidegger’in düşünme, Varlık, felsefe ve bilim hakkındaki düşüncelerine götürür. Zira Heidegger’e göre, düşünme, *teknik* anlamda düşünme değildir. “Bilimler, düşünmezler” (Heidegger, 2002, s. 31), dediğinde bu, fenomenolojinin özünün felsefi bir “istikamet” değil, *imkân* olduğu gerçekliğinden dolayıdır. Fenomenolojinin olanaklılık olarak kavranması da Varlığın aşkınlıkla ilişkisi bağlamında anlaşılmalıdır: “Felsefenin temel konusu olarak Varlık, herhangi bir varolanın cinsi olmadığı halde, yine de her varolanı ilgilendirmektedir, çünkü aşkındır ve böyle olmakla her varolanın Varlığıdır. Varlığın “evrenselliği” daha üst mertebelerde aranmalıdır. Varlık ve Varlık yapısı, her türlü varolanın yanı sıra bir varolanın olası her türlü varolansal belirleniminin de ötesindedir”. *Varlık aşkınlığının (Transzendenz) ta kendisidir* (Heidegger, 2008, s. 39), diyor Heidegger. Aşkınlık, ekstatik-zamansal-temporal ve ufuk anlamında kullanılıyor. Dasein’in varlığının aşkınlığı, ayırt edici bir aşkınlıktır; eğer onda, en kökten kendi imkânı ve zorunluluğu yatıyorsa tabii. Asıl aşkınlık olarak Varlığın her açılması, transsendental bilgi olacaktır. Çünkü Varlık, kendini Dasein’a açacaktır ve “düşünme, Varlığı düşünme” olduğuna göre, bu açılmış, bilgi olacaktır. “Fenomenolojik hakikat (yani Varlığın açılmışlığı [kendini açması: *aletheia*]), *veritas transcendentalis*’tir” (Heidegger, 2008, s. 39).

2.1.3. Fenomenoloji, Ontoloji, Metafizik Ve Felsefenin Varlık İle İlişkisi

Heidegger’de ontoloji, felsefe geleneğinde sahip olduğundan tamamen farklı bir anlama sahiptir. Felsefede varlık, kimi zaman ‘kendinde şeyleri’ koyan edim, kimi zaman da mutlak olarak ele alınmıştır. Öyle ki varlık, diğer varlıkların kaynağı ve böylece bir ‘varolan’ olarak anlaşılmıştır. Başka bir deyişle ‘Varlık nedir?’ sorusu sorulurken hep bir varolan anlaşılmış ve cevabın da diğer varolanların kaynağı, mutlak bir varolan olduğu düşünülmüştür. Heidegger ‘Varlık’ derken böyle düşünmediği için ‘Varlık nedir?’ sorusunun yerine ‘Varlığın anlamı nedir?’ sorusunu sormaktadır. Böylece Heidegger’in ontolojiyi ‘gizli bir indirgeme’ ile metafizikten tamamen boşaltmış olduğu söylenebilir (Verneaux, 1994, s. 32). Ontolojinin metafizikten bu şekilde ayrılması, daha sonra ele alınacağı üzere “metafiziği aşma” şeklinde anlaşılabilir olan “Varlığı düşünme”yi işaret etmektedir.

Heidegger, metafiziğin felsefeyle olan ilişkisini genel olarak Varlık kavramı üzerinden sorgulamaktadır. “Varlığın hakikatine, felsefe ağacının, kökü olarak tutunduğu ve felsefenin beslendiği temel adı verilebilir”, ona göre (Heidegger, 2002, s. 8). Felsefe bir ağaca benzetilirse, tutunduğu Varlık hakikatidir. “Bulutların göğün bulutları olduğu gibi”, felsefe de Varlığın felsefesidir, Varlığa tutunmaktadır. “Metafizik, varolanı varolan olarak sorguladığı için varolanda takılıp kalır ve Varlık olarak Varlığa yönelmez. Ağacın kökü olarak metafizik, bütün özsu ve güçleri gövdeye ve dallara gönderir. Felsefe ağacı, metafiziğin köklü toprağından çıkar. (...) Kök, kendi tarzında kendini toprak unsurunun eline bıraksa da, ağaca aittir” (Heidegger, 2002, s. 8). Öyleyse metafizik, Varlık ile felsefe arasındaki köprüdür. Varlık, ağacın tutunduğu *temele* işaret ederken “ağacın kökü”, metafiziğe işaret etmektedir. Bu durumda felsefe ağacı, metafiziği de kapsar ama Varlığı kapsamaz; Varlık ona açılır, diyeceğiz. “Varlığın hakikati üzerine düşünen bir düşünme gerçi artık metafizikle yetinmez; fakat metafiziğe karşı da düşünmez. Metafizik, felsefenin ilk adımı olarak kalır. Düşünmenin ilk adımına ise ulaşamaz” (Heidegger, 2002, s. 9). Düşünme Varlığı düşünme olduğuna göre metafizik Varlığa ulaşamaz. “Metafizik, Varlığın hakikati üzerine düşünme ile aşılmıştır” (Heidegger, 2002, s. 9). Öyleyse metafizik, düşünme değildir; düşünme felsefeden ve dolayısıyla metafizikten daha asli bir şeydir Heidegger’e göre. Daha sonraki yıllarda Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da yaptığını azımsaması ve Varlık hakkında pek bir şey söylemediğini ifade etmesi bu bağlamda anlaşılmalıdır. Heidegger, böylece Varlığı *açıklığı*nda ortaya koymanın *zorluğuna* dikkat çekmiştir. Heidegger, “düşünmenin ilk adımına” ulaşmaya çalışmıştır *Varlık ve Zaman*’da.

Düşünme, özsel düşünme, Varlığın insan ile olan ilişkisi bağlamında olanaklıdır: İnsanın Varlık tarafından terk edilmediği ve varolanın eline bırakılmadığı durumda.

Anaksimandros'tan Nietzsche'ye kadar uzanan tarihi boyunca metafizik için, Varlığın hakikati örtük kalır. Metafizik hiçbir yerde Varlığın hakikati hakkındaki soruyu sormaz. Sormaz, çünkü Varlığı sadece, varolanı varolan olarak tasarımadağında düşünür. Bütününde varolanı kasteder ve Varlık'tan söz eder. Metafizik varolanı düşünme biçimiyle, bilmeden, Varlığın insan varlığıyla köklü bağına engel olmakta (Heidegger, 2002, s. 11-12).

Heidegger'e göre, metafiziğin Varlığı, varolanı varolan olarak tasarımadağında düşünmesi, insanın varolanın eline bırakılmasına neden olmuştur. Bu durumda insan, Varlık tarafından terk edilmiştir ve bu da örtük kalmıştır metafizik yüzünden. Varlık üzerine düşünen bir düşünme böyle bir Varlık-unutulmuşluğu karşısında endişeye kapılır ve Heidegger, bu düşünceler ışığında 'endişe'ye (*Angst*) varacaktır: Varlık ve insanın bağı engelleyen bu metafiziğe karşı bu bağı 'endişe' tekrar kurabilir. Heidegger'in 'endişe'si psikoloji ve psikanalize bir ilgisi olmayan "Varlık-takdiri"dir. "Varlık-unutulmuşluğunun yarattığı vazgeçilmez ihtiyaçta "metafizik nedir?" sorusu belki de düşünme için tüm zorunlulukların en zorunlusu olarak kalır. O halde her şey, zamanı geldiğinde düşünmenin daha düşünürce bir düşünme haline gelmesine bağlıdır. Bu, düşünmenin daha üst derecede bir çaba göstermesi yerine, başka bir kökene doğru yönlendirilmesiyle olur" (Heidegger, 2002, s. 13). "Metafizik nedir?" sorusu, tüm zorunlulukların en zorunlusudur. Çünkü metafizik, Varlık derken varolanı kastettiği için insan ile Varlığın bağı engellemektedir. Hâlbuki eğer Varlık derken varolan değil de Varlık kastedilirse, metafizik düşünürken varolana değil de başka bir kökene yönelirse, yani Varlığa yönelirse insan ile Varlığın bağı gerçekteşirebilir. Zira insan rasyonel düşünmeden müteşekkil değildir, öyleyse gerekli olan daha üst dereceden bir düşünme değildir; özel düşünme derken onun duyguları ve böylece varoluşuyla ele alınması kastedildiğinden Varlık ile insanın bağına *kuruluşu* ancak *varoluşun* aracı kılındığı bir düşünmeyle olanaklı olabilecektir. Böyle bir metafizik, daha düşünürce bir düşünme olacaktır; o zaman metafizik insan ile Varlığın bağı gerçekteşirdiğinden düşünmede ilk adımı gerçekteşirmiş olur. Bunun için düşünmeyi, Varlığın hakikatiyle bağında insanın özüne ulaşabilmesi için 'yola çıkarmak'; Varlığın kendini hakikati içinde düşünebilmesi için düşünmeye bir patika açmak gerekmektedir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da denenen düşünmenin Varlık ile insanın bağına kurmak amacıyla 'yola çıktığı' söylemektedir (Heidegger, 2002, s. 14). Hem Varlığın insanın özünüyle bağına, hem de insanın Varlık olarak Varlığın açıklığıyla ("var"la) özce ilişkisini tek bir kelimeyle ifade edebilmek için, insanın, içinde insan olarak bulunduğu öz alanına "varolma" (Dasein) adı verildi (Heidegger, 2002, s. 14). Öyleyse yapılan, insanın Varlık ile bağına ortaya koyabilmek için onun (insanın) "özünü" ortaya koymaktır; böylece Varlığın hakikati içinde düşünülmesine yol açılmış olacaktır.

Metafizikten Varlığı düşünmeye geçiş, "temel ontoloji" ile mümkündür. Metafizik örtük olanda temellenir (ağacın kökü toprakta yani temel olan Varlıkta örtüldür). Metafizik açısından örtük-

olana doğru geriye dönüp soru sorma, ontoloji için temeldir. İşte bu yüzden *Varlık ve Zaman*'da yapılan "Temel Ontoloji"dir, diyor Heidegger (Heidegger, 2002, s. 22). Bir başka deyişle, örtük olanın (yani Varlığın) açığa çıkarılması için metafiziğin soru sorması temel ontolojidir. Önemli olan, metafizikten Varlığın hakikati üzerine düşünmeye geçişi başarmaktır. Ontolojinin fenomenoloji olarak anlaşılması gerektiğini ise şöyle ifade etmektedir: "Ontoloji ile fenomenoloji, felsefenin diğer disiplinleri arasında yer alan herhangi iki farklı disiplin değildir. Tersine bu iki terim, felsefenin kendisini inceler." Heidegger, buna *fenomenolojik ontoloji* diyor (Heidegger, 2008, s. 39). Bu durumda Heidegger'in, 'Dasein', 'Varlık', 'Hiçlik', 'Zaman' ve 'ontoloji' gibi temel kavramları, yukarıda ele alındığı şekliyle Husserl'in fenomenolojisi'nin katkısıyla kendine özgü anlamlarda sorguladığı söylenebilir.

Fenomenoloji ile ontoloji arasındaki ilişkiye Husserl'in, "Ağaçla karşı karşıya geldiğimizde ağaç, "bilinçte" mi duruyor yoksa yeryüzünde mi?", sorusuyla yöneldiğimizde, şeylerin varlıklarının söz konusu edildiği aşikârdır. Husserl'e göre modern öznelcilik metafiziğini belirleyen, insanı varolanın tek göndergesi konumuna getiren bu öznelciliğin yaptığı gibi ağacı, yani şeyleri bize nasıl göründüklerine göre algılamak yerine, şeyleri, kendi görünüşlerine göre soruşturmak gerekir: "Demek ki ağaçla karşılaştığımızda onu dikildiği yerde *dikilmeye bırakmak* gerekir", diyor (Aktaran: Towarnicki, 2008, s. 16). Husserl, "şeylerin kendilerine!" derken, şeylerin bilincin dışında "varlığa" sahip olduklarını ve onları 'dikildikleri' yerde bırakmak gerektiğini ifade etmek istemektedir. Husserl'in fenomenolojiyle yaptığı, sadece 'şeylerin' varlık savlarını ayrıca almaktır, yoksa şeyleri ve böylece dünyayı yok saymak, bilincin dışında bir varlıktan söz edilemeyeceğini ileri sürmek değildir. Fenomenolojiye göre varolanların, kendilerini fenomen olarak ifşa ettikleri kabul edildiğinde, onlara fenomenolojiyle ilk defa, gerçek anlamda varlıklarının iade edildiği iddia edilebilir.

Bu türden bir fenomenolojinin Heidegger üzerinde ne kadar etkili olabileceği, *Metafiziğe Giriş*'te verdiği şu örnekle daha iyi anlaşılabilir: "Bir lise, çevresinde dolaşabileceğimiz, sınırlarını belirleyebileceğimiz, içinde dolaşabileceğimiz bir varolandır; lisenin içinde dolaştığımızda, orada merdivenler, sınıflar, araç gereçler görürüz, yani bir kez daha varolanlarla karşılaşırız. Peki, bu lisenin Varlığı nerededir? Çünkü bu lise var'dır: bir başka deyişle, Varlık bu varolana aittir" (Aktaran: Towarnicki, 2008, s. 16).

Açıktır ki, Husserl'in fenomenolojisi, Heidegger'in varlık soruşturmasını tetikleyen en önemli etmen olmuştur. Zira fenomenoloji, "şeylerin kendilerine!" şiarıyla onların varlığını ilk defa sistemli olarak ortaya koyabilen bir düşünüm olmasının yanı sıra, fenomen olarak her kavramın ele alınabilmesi olanağını da sunmuştur. Böyle bir fenomenoloji sayesinde ki, felsefe tarihi

boyunca ‘Hiç’ ilk defa gerçek manada soruşturulabilmiş ve ancak Hiç ile olan ilişkisi bağlamında düşünülebilecek olan “Varlık” kavramı açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Varlık ve varolanlar hakkında şunu diyebiliriz: Varolanı araştıran bir yöntem, bu varolanın varolma biçiminin araştırılmasını gerektirir, bu açıklamayı yapmak da fenomenolojinin işidir. Varlık ise, görünen, karşıda duran, olan, ayırt edici biçimleriyle algılanan bu varolanların ‘ardındadır’; ancak bu, numen tarzında, kendini açmayan, fenomenin ardında durarak kendisi hakkında bilgi sahibi olunamayan bir Varlık anlayışına sevk etmemelidir bizi. Varlık, görünmeyen, görülmeyen, meydana çıkmayan, ama görünenin, görülenin, meydana çıkanın, varolanın özüne ait olan, varolanın belirlenimini olanaklı kılan gerideki, dipteki, geri çekiliş içindeki örtülü boyuttur (Towarnicki, 2008, s. 16). Görünen o ki, Varlık hakkındaki bu anlayış, Aristoteles’in varlık anlayışına yakın durmaktadır.

Fenomenolojik bakış -varolana bakış- Varlık sorusunun anlamına yaklaşmayı, şeylerin görünmezdeki daha gizemli bir eklemlenişini sezmeyi sağlar. Fenomenolojinin numen fenomen ayrımını ortadan kaldırarak fenomenin özünü ifşa edebileceğini kabul etmesi, dikkati fenomenlere çevirmiş, böylece varolanlar ve onların varlığı daha dikkatle incelenebilmiştir.

Buraya kadar söylenenler genel olarak Husserl ve Heidegger’in fenomenoloji anlayışlarının ortak yanlarına işaret etmektedir, ancak daha önce de söylendiği gibi Heidegger, Husserl’den farklı olarak fenomenlerin özünü ifşa edebilmelerinin Varlığın ışığında mümkün olduğunu düşünür. Bu ayrım, Husserl, Heidegger ve Sartre’in fenomenoloji ile ilgili bazı kritik noktalarda birbirlerinden farklı düşündüklerini göstermesi bakımından önemlidir. Zira Heidegger, varolanların ancak Varlığın kendini bize açması ölçüsünde kendilerini açtığını düşünmekle, fenomenin özünün tüketilemezliği konusuna eğilmiş olmaktadır. Sartre’da da yine bu yönde bir düşünce vardır, ama onun Heidegger’den farklı düşündüğünü söylemekle yetinelim şimdilik.

Varolanın kendi varlığı içinde bilinç etkinliğiyle nasıl kurulduğunu soruşturan fenomenoloji “kurucu fenomenoloji” veya “transendental fenomenoloji”dir. Heidegger’in fenomenolojiyi çektiği yeni yön, her şeyden önce “transendental Ben”i “varoluş” olarak kavramasıyla karakterize olur. Husserl için “transendental Ben”, bilinçtir, ‘salt görme’dir, varolanın varlığı *eidosen* sonucudur ve bu *eidosen* bilincin kendisine ait değişmez ‘görme’ siyle (Schauen) kavradığı tümelliktir; bu ‘görme’, her türlü değişme içinde hep aynı kalan, değişmez olan bir ‘görme’dir. Husserl, fenomenlerin çözümlenmesinde sadece gözlerimize güvenmemiz gerektiğini söyler, ama somut varoluşu bile kuran Salt Ben’in kendisi, kendi ‘varlık tarzı’ içinde nasıl bir ‘görme’den hareketle görülebilir sorusunu cevapsız bırakmıştır. Bu salt ben, bir şeyi, diyelim bir masayı nasıl salt halde “görebilir” ki? Heidegger ise bu Ben, bir *salt görme* değildir,

der (Pöggeler, 2001, s. 13). Bu somut bir insandır, somut bir varoluştur. Transendental ben, “somut varoluş”u aşan, bu varoluşu “kuran” bir şey değildir; tam tersine bu transendental Ben sadece ve sadece bu somut varoluşun kurduğu bir şey olarak vardır. Heidegger, Greklerden beri insanın hep bir *theoria*’dan, bir transendental ben’den anlaşılabilceği kanısının felsefede egemen olduğunu söylemektedir (Pöggeler, 2001, s. 14). Ona göre hocası Husserl de bu ön yargıdan kaçınmamıştır. Öyleyse Husserl’i eleştirmek, bir anlamda geleneksel felsefeyi de eleştirmektir.

Genel bir açıklamayla, Husserl ve Heidegger’in fenomenoloji hakkındaki düşüncelerini karşılaştırmaya çalıştık. Şimdi özellikle Heidegger’in *Varlık ve Zaman* ile *Metafizik Nedir?* adlı eserlerine başvurarak ilerlemeye çalışacağız. Heidegger’in temel eseri *Varlık ve Zaman*’da “Varlık”ı, *Metafizik Nedir?*’de “Hiç”i soruşturduğunu söylersek yanılmış olmayız. Heidegger, en önemli iki eserinde ‘Varlığı’ ve ‘Hiç’i insandan, yani Dasein’den hareketle soruşturmakta ve bunu da fenomenolojiyle gerçekleştirmektedir.

2.1.4. Varlık Ve Hiç İlişkisi

Heidegger’in felsefede ‘Hiç’i Varlıkla olan ilişkisi bağlamında ele alış tarzı nevi şahsına münhasırdır. O, genellikle yapıldığı gibi Hiçin soruşturulmasının zorluğunu veya anlamsızlığını öne sürerek soruşturmadan kaçınmamış, bilakis Varlığın anlamının soruşturulmasında Hiçin soruşturulmasının ne denli önemli olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Heidegger’e göre metafiziğin temel sorusu, “Niçin hep varolan var da Hiç yok?” sorusudur. *Metafizik Nedir?*’de Hiçin soruşturulmasının “biricik konu” olduğunu ifade etmektedir (Heidegger, 2002, s. 24). Varlığın hakikati üzerine düşünmeye geçişi başaran metafizik, Hiçin unutulmuşluğunu fark eder ona göre. “Metafiziğin içinde kalmaksızın alışılmış metafizik biçimde değil de, metafiziğin hakikatinden ve özünden çıkarak Varlığın hakikati üzerinde düşündüğümüz kabul edilirse”, yani metafiziğin düşünmenin ilk adımını gerçekleştirdiğini kabul ederek düşündüğümüzde: “bir varolan olmayan, Varlığın kendisi olarak anlaşılan Hiçin unutulmuş” olduğunu fark ederiz (Heidegger, 2002, s. 24). Bu anlamda Varlık-unutulmuşluğu gibi Hiçlik-unutulmuşluğundan da söz edebilir ve *düşünmenin ilk adımında* ‘Hiç’in Varlığın kendisi olduğu söylenebilir.

Anlaşılan Heidegger metafiziği, diğer metafiziklerden farklı olarak ‘Hiç’i sorgulamalıdır. Bu da *Varlığın hakikati üzerine düşünmeye geçişi* başarmakla olacaktır; *Varlık ve Zaman*’daki “Temel Ontoloji” de bu anlamda metafizik olarak anlaşılabilir. Öyleyse temel ontoloji ve metafiziği, kendi *konuları* bakımından birbirlerinden ayrı olarak ele almayacağız. Gerçi metafiziğin

temeline geri dönüş olarak Varlığın hakikati üzerine düşünme, daha ilk adımında bile metafiziğin alanını terk etmiştir. Buna karşılık “aşkın” (Transzendenz) olanın, dolaylı ya da dolaysız tasarımlama alanında hareket eden her felsefe, zorunlu olarak asıl anlamda ontoloji olarak kalır. Kısacası genel olarak *Metafizik Nedir?*’de, Hiç sorgulanmakta iken *Varlık ve Zaman*’da, Dasein sorgulanmakta ve her ikisi de ayrı yönlerden, ayrı soruları sorarak Varlığın hakikati üzerine düşünmeye geçişi başarmaya çalışmaktadırlar. Öyleyse her ikisi de bir anlamda temel ontolojidir ya da metafiziktir diyeceğiz. Bu ise Heidegger’in deyişiyle “düşünmenin ilk adımı”dır, en azından buna dair bir çabadır.

Şimdi Varlık ile bağıntısında Hiçe daha yakından bakalım: “Bilimi ilgilendiren sadece varolandır, Hiç bilim için endişeden başka bir şey değildir” (Heidegger, 2002, s. 29). Bilim, Hiç hakkında hiçbir şey bilmek istememekte ve bu da Hiçin bilimsel olarak tam kavranmasıdır. Bilim kendi özünü dile getirmeye çalıştığında Hiçe başvuruyor. Hiç, için dir, dir kullanılmamalı çünkü Hiç varolandan tamamıyla farklıdır (Heidegger, 2002, s. 30). Bu nedenle Hiç Hiçer’i kullanıyor Heidegger. Düşünme, “Mantık” yönünden ele alındığında ise şöyle söylenebilir: “Hep bir şeyi düşünmek olan düşünme, düşünme olarak Hiçi düşündüğünde kendi özüne aykırı davranmış olur” (Heidegger, 2002, s. 30). Hiçi kökünden kavramak için en yüksek merci olarak “mantık”, araç olarak anlama yetisi ve yol olarak da düşünme kabul edildiğinde, Hiçi nesne edinmek bize tamamen yasaklanmış olur. Heidegger, anlama yetisinin (bilimin kabul ettiği) Hiçi ‘değilleme’nin altına soktuğunu, ancak Hiçin ‘değilleme’den daha köklü olduğunu, yani ancak ‘değilleme’nin Hiç’in altına konabileceğini söylüyor. “O halde, anlama yetisi edimi olarak ‘değilleme’nin imkânı ve onunla birlikte anlama yetisinin kendisi, belirli bir şekilde Hiçe bağlıdır. – Hiç (Hiçin kendi) herhangi bir şekilde sorgulanacaksa, o halde önceden verilmiş olmalı” (Heidegger, 2002, s. 31). Anlama yetisinin iktidarının yıkılması bu anlamda dile getirilmektedir. Hiçe bağlı olmak, kökensel düzen anlamında Hiçin altında bulunmak; bu zaten bütün varolanlar için geçerli olduğu gibi anlama yetisi için de geçerlidir. Zira Dasein ve varolanlar Varlığın ışığında, onun açıklığında görünebilirler ve Varlığın kendini açması da Hiçin tecrübesiyle mümkün olduğuna göre varolanların ve Dasein’in kökensel olarak Varlığa, Zamana ve Hiçe bağlı olduklarını, bu fenomenlerin altına yerleştiklerini, kökensel olarak onlara bağlı olduklarını söyleyebiliriz. Hiçin *önceden verilmiş olması* onun anlama yetisinden önce geldiğine işaret eder. Öyleyse ‘değilleme’den önce gelmek, ‘değilleme’nin imkânını oluşturmaktadır.

Hiçin, varolanın tümünün tam bir ‘değilleme’ si olabilmesi için, içinde Hiç’in kendisini gösterebileceği tam bir ‘değilleme’ye *düşebilmek* gerekir ve bunun için de, ilk önce varolanın tümü verilmiş olmalıdır. Varolanın bütününi kendi başına mutlak olarak kavrayamayız, ayrıca

bütünüyle ortaya çıkmış varolanın ortasına konmuş (fırlatılmış) olarak kendimizi bulduğumuz da kesindir. Kendi başına varolanın bütününe kavramak temelde olanaksızdır, ama kendini varolanın bütününe ortasında bulmak farklıdır. Varolanın bütününe ortasında olmak (dünya-içinde-varolmak) sürekli kendi ‘varolma’mızda (Dasein’ımızda) olup bitmektedir. Günlük yaşam varolanı “bütünü”birliğinde tutar. “Varolmanın (Dasein) uçurumlarında sessiz bir sis gibi oradan oraya yayılan derin iç sıkıntısı (Langeweile) bütün şeyleri, insanları ve bunlarla birlikte bir insanın kendisini de garip bir kayıtsızlık içine sürükler. Bu *iç sıkıntısı varolanı bütününde açığa çıkarır*” (Heidegger, 2002, s. 32). Heidegger, iç sıkıntısının dışında ‘sevinç’in de varolanı bütününe ortaya çıkarttığını söylemektedir. Öyleyse bunlar (iç sıkıntısı veya sevinç), bizden Hiç gizlemektedirler. Heidegger’in iç sıkıntısı, sevinç gibi duyguları bu şekilde ele alması duyguların onun *düşünmesindeki* önemini göstermektedir⁵.

Hiçin açığa çıkması temel heyecan olan endişe (Angst⁶) anlarında mümkündür. Endişe, korkudan (Furcht) temelde farklıdır. Korku varolanla ilgilidir, varolandan korkarız ve bu şaşkınlığa neden olur ancak endişe şu veya bu varolandan endişeye kapılmak değil de ...dan endişeye kapılmaktır, bu da varolandan değil ...adına endişe duymaktır (Varlık adına endişe duymak). Böylece endişe, şaşkınlığa izin vermez, kendine özgü bir sessizliği getirir. Varolan artık bir şey söylemez (dünya artık bir şey söylemez). Her şey kaybolur ve kaybolmakla bize yeniden, geri gelir. İşte bizi endişede sıkıştıran bütününe varolanın kaybolması bize eziyet eder. Geriye hiç dayanak kalmaz. Geriye kalan ve bizim içimizi - varolanın raydan çıkması esnasında- kaplayan, bu “Hiç”tir. Endişe Hiç açığa çıkarır. Bu Hiç’likte sadece “varolma” (Dasein) hâlâ mevcuttur (Heidegger, 2002, s. 34-35).

Heidegger, endişe ile Hiçin ilişkisini bu şekilde ortaya koyduktan sonra Hiçin ne olduğunun soruşturulabileceğini ifade etmektedir: “Endişe, Hiçin ele geçirilmesi değildir. Varolan endişe tarafından yok edilmez; endişe, değilmedir sadece. Ama bu değilme bütününe bir değilme değildir, çünkü Hiçle, *raydan çıkmakta* olan bütününe varolanla “birlikte” karşılaşılır” (Heidegger, 2002, s. 37). Öyleyse zamansal bir süreçten söz edilmektedir burada; çıkmakta

⁵ Dasein ile ilişkisi bağlamında duyguların Heidegger’in düşüncelerindeki yeri daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Ancak şimdilik, Heidegger’in duyusal alanının *a priori* yasaları konusunda Husserl gibi düşündüğünü, hatta Husserl’den daha da ileri giderek bazı duyguları felsefesinin ‘yapı taşları’ şeklinde tasarladığını ve duyguların böyle ele alınışının *epokheyi* çağrıştırdığını söyleyebiliriz.

⁶ Heidegger’in *Angst* kavramı korku, saygı ve ürpermeyle karışık bir duyguya göndermede bulunur. Bu Varlığı düşünen düşünmenin dehşetle karışık hayret ve ürpermesidir. Tek başına ürperme *Angst* kavramının yerine kullanılamaz. Zira *Angst*’ı temel heyecan olarak kabul edişinden dolayı Heidegger’in felsefesine yönelik olarak yapılan, felsefesinin korkakların felsefesi ve dolayısıyla bir korku felsefesi olduğu minvalindeki eleştiriler, *Angst*’ın ‘korku’ türünden bir duyguyla ilişkili olduğunu gösterir. Ürpermede ise bu türden bir korkudan söz etmek olanaklı değildir. Ürpermede daha çok hayretle karışık bir mutluluktan veya hazdan söz edilebilir. Korku ise *Angst*’tan çok *Furcht*’a yakın bir anlam alanını işaret ediyor.

Angst daha önce Türkçeye korku ve havf şeklinde de çevirilmiştir. Bu durumda *Angst*’ın karşılığı olarak her ne kadar dehşet, korku, havf, endişe gibi seçenekler üzerinde duruluyorsa da, biz endişe karşılığını daha uygun bulmaktayız.

derken bir açıklık, bir zamansallık söz konusudur; bu zamansallıkla Varlığın ortaya çıkması daimlenmiş oluyor; varolanın bütünü ile birlikte karşılaşmak Varlık'la da (varolanın Varlığıyla) karşılaşmaktır ki, varolanın bütünü Varlık olmadığını biliyoruz.

Hiçin varolanı sıkıştırdığı endişe olarak işaret ediş, Hiçin özüdür: hiçme. Bu, ne varolanın yok edilmesidir, ne de bir deşillemeden çıkar. Hiçme, yok etme ve deşilleme de sayılmaz. Hiçin kendi hiçmektedir. (...) Ancak Hiçin kökten açığa çıkması temeli üstünde insanın varolanı varolana doğru yaklaşabilir ve onu araştırabilir. Var-olma şu anlama gelir: Hiçin içine bırakılma. Kendini Hiçin içine bırakan varolma, hep, bütünüde varolanın ötesindedir. Varolanın ötesinde olmaya, biz, aşış adını veriyoruz. Varolma kendi özünün temelinde aşmayı gerçekleştirmeseydi, yani kendini önceden Hiçin içine bırakmasaydı, hiçbir zaman varolanla ve tabii ki kendisiyle de ilişkiye giremezdi. Hiç köklü bir şekilde açığa çıkmaksızın, kendi-olma da, özgürlük de yoktur (Heidegger, 2002, s. 37-38).

Daha önce de söylediğimiz gibi, insan özü itibariyle aşkındır. Bu da onun Hiçin içinde olmasından kaynaklanır Heidegger'e göre. Çünkü kendini Hiçin içine bırakan varolma (Dasein), yani insan, varolanın ötesinde durur ve bu, onun aşkın olmasından kaynaklanır. İnsan önceden kendini Hiçin içine bırakmasaydı, yani kendi özünün temelinde aşmayı gerçekleştirmeseydi ne varolanlarla ne de kendisiyle ilişkiye geçebilirdi; bu durumda kendini aşmayan ve ilişkiye geçmeyen bir varolan olurdu ve bilindiği gibi varolan kendini Hiçin içine bırakamaz. Varolan Hiç ile ilişkiye geçemez, ancak bu varolanların hiçbir şekilde Hiç ile ilişkisinin olmadığı anlamına gelmemelidir. Heidegger, "Hiç, varolanın karşıt kavramını vermek şöyle dursun, kökten onun özünün (Varlığın) kendisine aittir" (Heidegger, 2002, s. 39) derken, diğer varolanların Dasein tarzında bir ilişkiye geçmeyi gerçekleştiremediğini, ancak varolanların *varlığının* özsel olarak Hiç ile ilişkide *bulunduğunu* ifade etmiş olur.

Var-olma (Da-Sein) Hiç ile özsel bir ilişkiye işaret eder. Varolan, Hiçte bütünlüğünde bulunur ve deşillenir. Böylece Hiç, insanın Dasein olarak kendi-olmasının, var-olma'sının olanağıdır, çünkü var-olma (Da-Sein) özü itibariyle Hiçin içinde olmaya işaret eder. Hiçin içinde olmak da Dasein'ın özgür olmasını sağlar; çünkü Hiçin içinde açıklık vardır ve açıklıkta özgürlük vardır.

Hiç, varolanların tümünden deşillemesi anlamında, düşünmenin özüne aykırı olan ve böylece hakkında konuşulamayan Hiç değil, varolanın bütünü raydan çıkararak Hiçtir. Tekrarlarsak Hiç, varolanların özü olan Varlığa aittir, öyleyse Hiç, varolanların özüne aittir.

Özetle Hiç, deşillemenin kökenidir. Hiç ve Varlık soruları alanında anlama yetisinin iktidarı ve felsefe içinde de "mantığın" egemenliği yıkılır. "Karşı koymanın sertliği ve tiksinden acılığı, düşünmedeki deşillemenin uygunluğundan daha derindir; hayır demenin sancısı ve yasak etmenin insafsızlığı daha sorumludur; mahrum kalmanın çoraklığı daha ezicidir. (...) Hiç, varolanın karşıt kavramını vermek şöyle dursun, kökten onun özünün (Varlığın) kendisine aittir" (Heidegger, 2002, s. 40). Burada da işaret edildiği gibi Heidegger için duygular, anlama

yetisinden ve mantıktan daha derin bir temele işaret etmektedir ve ancak duyguların ışığı altında insanın ve tüm varolanların özü, Varlık ile Hiç gibi iki metafizik sorgulamanın ışığında Varlığın kendini açmasıyla *görü-lenebilir*. “Varolmanın (Dasein’ın) endişe temeli üstünde Hiç içine bırakılmışlığı, insanı Hiçin bekçisi haline getirir” (Heidegger, 2002, s. 41). Dasein, Varlığın çobanı ve anlaşılın Hiçin bekçisidir. Çoban ile bekçi arasındaki ayrım üzerinden giderek Varlık ile Hiç üzerinde düşünmek sıkıntılı olabilir; biz sadece Varlık ve Hiçi gözetmek için farklı nitelermelerin kullanıldığına dikkati çekmekle yetinelim.

Metafizik *Physis*’ten öteyi, varolanların ötesini araştırmak anlamına geldiğinde, varolanın bütünüün raydan çıkması anlamında, Hiçe işaret etmektedir. Bu da, yani Hiçi soruşturmak “varolanı, varolan olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesi hakkında soru” sormakla gerçekleştirilebilir (Heidegger, 2002, s. 41). Klasik anlamda metafizik, ‘varolanı varolan olarak düşünür’ diyordu Heidegger. Varolanı varolan olarak düşünmek için onun ötesine geçmek... İşte Heidegger’in metafiziği, bu varolanı bütünüyle kavramak için Hiç hakkında soru soruyor. Varlık olarak Varlığa ilişkin soru metafiziğin kapsayıcı sorusu ise, Hiç sorusu, metafiziğin tamamını kuşatan bir soru türü olarak kendini kanıtlar ve metafiziğin tümünü kapsar (Heidegger, 2002, s. 43). Heidegger, her metafizik sorunun hem metafiziğin tamamını kapsaması hem de soruyu soran varolmanın (Dasein’ın), yani insanın sorunun içine alınması gerekir, diyordu (Heidegger, 2002, s. 26). Böylece Varlık ve Hiç hakkında Heidegger’in sorduğu soruların metafizik sorular olduğunu söyleyebiliriz.

2.1.4.1. Hiç Sorusu Ve Varlık İle İlişkisi

Heidegger, kendinden önce Hiç sorusunun genel olarak anlamsız bir soru olarak kabul edildiğini ve dolayısıyla göz ardı edildiğini düşünmektedir. “Ex nihilo nihil fit: Hiçten hiçbir şey çıkmaz. Antik Yunan, Hiçi, kendine biçim verememiş, varlığa gelememiş madde olarak, Hristiyanlık ise Tanrının dışında bir varlığı kabul etmediğinden, Hiçi, Tanrıya karşıt bir kavram olarak düşünür”. Ona göre Hristiyanlık, “Tanrı Hiç’ten yaratıyorsa, o halde Hiç ile ilişkiye girebilmelidir” güçlüğüyle ilgilenmez buna karşı Tanrı mutlak olduğundan, yani Hiçliğin tümünü kendi dışında bıraktığından, Hiçi tanıyamaz (Heidegger, 2002, s. 42).

Heidegger, Hegel’in, ”Saf Varlık ve Saf Hiç öyleyse aynıdır”, tümcesini başka bir yönden doğruluyor. Varlık ve Hiç birbirine aittirler; fakat –Hegel’in düşünmesinde olduğu gibi- her ikisi de belirsizlik ve dolaysızlıklarında üst üste geldikleri için değil, Varlık özünü sürdürürken sonlu olduğundan ve kendini Hiçe bırakan varolmanın aşısında (Varlık) kendini açığa çıkardığından birbirlerine aittirler.

Varlığın sonlu olması ne demektir? (Heidegger, 2002, s. 43) Heidegger'in temel amacının Varlık soruşturması olduğu hatırlanırsa Varlığın sonluluğu üzerinde düşünmemiz gerekir. Varlığın sonlu olmasından dolayı Hiçten söz edilebiliyor; Dasein, Hiçin tecrübesini edinebiliyor. Varlık sonludur ve Hiç sonludur (Heidegger, 2002, s. 43). Heidegger'in Varlık ve Hiçi sonlu olarak düşünmesinin sebebi, herhangi birinin sonsuz, yani mutlak olması durumunda diğerinden söz etme imkânının ortadan kalkmasındandır. Bu durumda da bir ilişkiden söz edilemeyecektir. Varolmanın imkânı Varlık ve Hiçe bağlıdır, çünkü varolma bir 'dışı', 'dışarıy', 'açıklık'ı imler ve bu da 'aşma'yı imler; varolma'nın aşmasında ise Hiç ortaya çıkar, daha doğrusu tecrübe edilir; işte kendini bu Hiçe bırakan varolmada Varlık da kendini açığa çıkarır. Öyleyse Varlık ve Hiçlik birbirlerine aittirler ama aynı şey değildirler, diyebiliriz. Birbirlerine mutlak anlamda özdeş olmakla aynılaşıyor değiller, ama mutlak olmamakla birbirlerini bütünlüyorlar.

2.1.4.2. Metafizik, Bilim, Hiç Ve Varolma

“Hiç sorusu bizi -soranları- soru haline getirir” (Heidegger, 2002, s. 44), diyor Heidegger. Metafizik bir sorudur bu. Varolanın ötesine geçmek varolmanın (Dasein'in) özünde gerçekleşir. Bu *öteye geçme* işi, metafiziğin ta kendisidir. Metafiziğin “insanın doğasına” ait olması bu anlama gelir. Metafizik, varolmanın (Dasein) temel olayıdır. Metafizik, varolmanın ta kendisidir. Onun en yakın komşusu bilimdir ve bilimde her an en derin yanılma tetikte bekler. Metafiziğin ciddiyetine hiçbir bilimin tamlığı ulaşamaz (Heidegger, 2002, s. 44-45). Felsefe hiçbir zaman bilim idesine göre ölçülemez. Çünkü metafizik, varolmadır (Dasein), bilim değil. Bilimin koşulu varolmadır, öyleyse bilimin koşulu metafiziktir. Bu durumda Hiçin değilmeden önce geldiği, değilmenin koşulu olduğu ve değillemenin ancak Hiç ile mümkün olduğuna benzer şekilde, metafiziğin de bilimden önce geldiği, bilimin koşulu olduğu ve bilimin, ancak metafiziğin imkânları doğrultusunda hareket edebildiği söylenebilir: “Bilimsel varolma, ancak kendini önceden Hiçin içine bırakıyorsa mümkündür. (...) Bilim, kendinin ne olduğunu, ancak Hiç'ten vazgeçmezse anlayabilir. Bilim, ancak metafizikten çıkarsa varolanın kendini araştırma konusu yaparak bu özlü görevi hep yeniden üstlenmeyi becerebilir” (Heidegger, 2002, s. 44).

“Metafizik öte”dir, çünkü fizik-ötesidir; “varolma (Dasein) aşıştır”, çünkü varolmada Hiç ve dolayısıyla Varlık tecrübesi edinilir; “felsefe metafizikte kendini bulur”; “felsefe varolmanın kendi imkânlarına doğru sıçramasıyla harekete geçer”, tüm bu cümleler, aşkınlık bağlamında Varlık, Dasein, felsefe ve metafizik arasındaki sıkı ilişkiye işarete etmekte. Bunu Heidegger

şöyle ifade ediyor: “Bütününde varolana yer açmak; sonra kendini Hiçin içine salıvermek, yani herkesin sahip olduğu ve sıyrılmaya çalıştığı putlardan kurtulmak [*epokhe* uygulamak]; nihayet bu sallantıyı sonuna dek salındırmak, öyle ki, Hiçin bizi zorladığı temel soruya, metafiziğin temel sorusuna dönülsün: Niçin hep varolan var da, Hiç yok?” (Heidegger, 2002, s. 45-46). Böylece “Metafizik nedir?” sorusunun bir soru olarak kalacağı aşikârdır. Çünkü “Metafizik nedir?” sorusu, metafiziğin ötesini sorgular, yani Varlık ve Hiçi sorgular.

Varlık’tan sadece varolan çıkmaz, Varlığın kendi de, hem de daha köklü olarak kendi hakikati içinde bulunur ve hakikatin Varlığı olarak özünü sürdürür. Varlık, sadece varolanların Varlığı değildir, hakikatin, yani kendi hakikatinin içinde bulunur ve böylece özünü sürdürür (Heidegger, 2002, s. 47).

2.1.4.3. Hiç Sorunu Çerçevesinde Yapılan Eleştiriler

Heidegger, kendi felsefesine karşı yapılmış bazı eleştirileri sıralayarak bunları cevaplar. Eleştiriler, kuşkusuz bunlarla sınırlı değildir. Üstelik günümüzde Heidegger’in düşüncelerinin çok daha fazla kişiye ulaştığı göz önüne alındığında, onun felsefesinden haberdar olanların artması oranında, ona yönelik eleştirilerin de artması doğaldır. Burada sadece Heidegger’in düşüncelerini biraz daha anlaşılır kılacağı umut edildiğinden söz konusu eleştirilerinden bahsedilecektir.

İlk eleştiri metafiziğin tek nesnesinin ‘Hiç’ olarak belirlenmesine yöneliktir. Bu eleştirinin sonucu olarak, Heidegger’in düşünceleri bir ‘Hiççilik’, bir ‘Hiç’ felsefesi olarak değerlendirilmiştir (Heidegger, 2002, s. 48). Heidegger’in buna cevabı şu şekildedir: Tüm varolanlardan tamamıyla başka olan Varlık, varolan-olmayandır. Fakat bu Hiç, özünü Varlık olarak sürdürür. Hiçi bir hiçolan ve özden yoksun olanla bir tutmamalıyız. Hiçin içinde her varolana olma güvencesini veren Varlıktır. *Varlık olmasaydı varolanın tümü Varlıksızlık içinde kalırdı.* Varlık, özünü hiçbir zaman varolansız sürdürmez ve bir varolan hiçbir şekilde Varlıksız olmaz. Bu anlatılanlardan bu felsefenin bir ‘Hiç’ felsefesi olmadığı anlaşılır: Varolanın kendisine geri dönebilmesi için yani var olabilmesi için Varlık gereklidir. Zira varolan Hiçin içindedir ve Varlık olmaksızın ondan söz edilemeyecektir. Ama Hiç, özünü Varlık olarak sürdürdüğünden, yani Varlığa ait olduğundan sonsuz, mutlak ve ‘hiç olan hiç’ten söz edilemez. Varolanın özünü ortaya koyabilmek için Varlık ve Hiçin sorgulanmasına, ayırt edici anlamda fenomen olan Varlığın açığa çıkartılmasına gerek vardır (Heidegger, 2002, s. 49-50).

İkinci eleştiri ise şöyle ortaya konabilir: Tek bir temel heyecan olarak endişe gösterilmekte ve endişe de korkakların ve yüreksizlerin ruhsal durumu olduğundan bu bir ‘endişe ve korku felsefesi’dir (Heidegger, 2002, s. 48). Buna yönelik cevap ise şudur: Cesaret Hiç dayanma gücüne sahiptir. Burada ne korku ne de cesaret felsefesi yapılmaktadır. Sadece, düşünülmesi gereken (Das Zu-Denkende), unutulmuş olan düşünülme, yani Varlık. Ancak Varlık düşünmenin ürünü değildir. Tam tersi, özlü düşünme, Varlığın olagelmesidir: Düşünme Varlığı düşünmedir (Heidegger, 2002, s. 51). Bu da, “Düşünme ve Varlık aynıdır”, demeye gelir.

Üçüncü eleştiriye göre ise, burada ortaya konan felsefenin mantığa karşı çıkan ve anlama yetisinin hâkimiyetini elinden alan ‘boş bir duygu felsefesi’ olduğudur (Heidegger, 2002, s. 48). Bu eleştirinin yanıtı ise mantığın düşünmenin özünün sadece bir yorumu olması vurgulanarak verilir. Öyleyse duygular da, mantıktan ayrı olarak, düşünmenin özünün başka bir yorumudur. Hesaplama, sayılabilenden başka bir şeyin ortaya çıkmasına izin vermez, yani varolandan başkasıyla ilgilenmez. Varolanların bütünüdür birliği ve esrarlılığı *hesaplanamayana* aittir. Mantığın gücünün yetmediği hesaplanamayandan da söz edilebilmelidir. Düşünür, Varlığı söyler. Öyleyse bu söyleme hesaplayıcı değil özlü düşünmedir. Bir çeşit şiire yakındır ama bildiğimiz anlamda değil de Varlığın şiirine (Heidegger, 2002, s. 51-54).

Varolandan başka-olan-olarak duran Hiç, Varlığın peçesidir. Varolanın kaderi hakkındaki karar, Varlıkta zaten verilmiştir. Bu “Zaman, piyonların yerini değiştirerek oyun oynayan bir çocuktur” sözünü hatırlatmaktadır. Bu *niçinsiz* Oyunun adı Varlıktır. Hiçbir şey nedensiz değildir. Varlıkla neden birdir. Varlık temellendiriyor ama kendisinin temeli yok (Heidegger, 2002, s. 54-55). Varlığın kendisi nedendir ama kendisinin bir nedeni yoktur, yani niçinsizdir ve çocuk oyunu niçinsiz oynar, ‘bilmeden’ oynar; böylece zaman ve Varlığın ilişkisine işaret edilmiş olur.

Eğer Hiç, kendini vermeseydi, insan kendini güncelliğin içindeki alışlagelmiş kaybolmuşluğundan ve günlük yaşamın dağınıklığından nasıl kurtarabilirdi? İnsan, Hiç olmadan “varolanın bütünüdür ötesine” nasıl geçebilirdi? Öyleyse insan varolması, metafizik bir şekilde varolma fırsatını mantık ve bilim aracılığıyla ele geçiremez. Heidegger’in bakış açısına göre insanın özünün öznellik ve akılcılık içine sığdırılmayacağı açıktır.

2.1.5. Başlangıç, Düşünme, Zamansallık Ve Açıklık Olarak Varlık

Heidegger, ne dinin ne de bilimin ‘Varlık’ sorusunu soramayacağını söylüyor. Din, Tanrı’nın dışındaki her şeyin yaratılmış olduğunu, Tanrı’nın kendisinin ise yaratılmamış bir yaratan olduğunu söyler. Böylece o ‘Varlık’ sorusunu soramaz ancak sormuş gibi yapabilir. Bilim ise sadece varolanlarla yani şeylerle uğraşmakta, onlarla da hâkim olmak, işletmek ve tüketmek için ilgilenmektedir. Heidegger, bilimin ‘düşünmediğini’ söyler. Bilim için ‘Varlığın anlamı’ diye bir şey olmadığı için, böyle bir şeyi düşünmesine de gerek yoktur. Böylece bu soruyu ancak felsefenin sorabileceğini kabul etmek gerekecektir. Heidegger, “Düşünme, Varlığı düşünmedir” diyor (Heidegger, 2005, s. 241). Düşünme, Varlığı düşünmekse ve din ile bilim onu düşünmüyorsa ikisinin de bu anlamda düşünmediklerini söyleyebiliriz.

“Varlık nedir?” diye sorulamaz; “Varlığın anlamı nedir?” diye sorulabilir (Towarnicki, 2008, s. 17). “Varlık nedir?” diye sorulduğunda hep bir varolan düşünüldüğünden Heidegger “Varlığın anlamı nedir?” diye sorar. “Varlığın anlamı” ve “Varlığın hakikati” aynı şeyi ifade eder, diyor *Metafizik Nedir?*’de. Varlık bakımından “anlama ve hakikat” aynı şeye göndermede bulunur. “Anlama Varlığın açıklığından yola çıkarak düşünülmelidir. Anlama, ekstatik, yani açık olanın alanı içinde duran fırlatılmış tasarıdır” (Heidegger, 2002, s. 19). “Düşünme ve Varlık aynıdır” ya da “Düşünme Varlığı düşünmedir” cümleleri bir arada düşünüldüğünde: Anlama, Varlığın açıklığında Varlığa doğru fırlatılmış bir tasarıdır, diyebiliriz. Kısacası anlama, Varlığın açıklığında/hakikatinde/anlamında mümkündür; öyleyse anlama, Varlığı anlamaya doğru bir fırlatılmışlıktır.

2.1.5.1. Başlangıç Ve Varlık

Heidegger, Varlık derken sadece varolanların anlaşıldığı metafiziğin aşılması gerektiğini söyler, demiştik. Bu aşma, aynı zamanda esasa dönme, kaynağa dönmedir. Buna sadece ilk Grek düşünürleri Anaximandros, Herakleitos ve Parmenides teşebbüs etmiştir. Yalnız bu filozoflar, ‘başlangıcı’ düşünmüşlerdir. “Bu başlangıç, düşünmede düşünülmüş olan, düşünümesi gereken, varolanla olan ontolojik ayrımında Varlıktır” (Türkyılmaz, 2009, s. 7): Varolanın düşünmedeki, ister bilimsel, ister bilim öncesi, isterse de bilim dışı olsun alışıldık anlamda düşünmedeki v.b., hesap edici düşünmedeki egemenliğiyle olan ayrımında düşünürün düşünmesi, *Varlığın düşünmesidir*. “Onun düşünmesi Varlığın huzuruna bir çıkış, Varlığın huzurunda bir geri adım atmadır”. Düşünürün düşünmesinde düşünülmüş olan başlangıçtır.

Öyleyse bu düşünme şu anlama gelir: Varlık başlangıçtır, asli olandır (Aktaran: Türkyılmaz, 2009, s. 7).

Heidegger'e göre farkındalık, felsefi bir farkındalık, yani başlangıcı, Varlığı düşünme anlamındaki bir farkındalıktır. Düşünme, hesap edici değil de özsel düşünmedir. Kendine ilişkin farkındalık, *clara et distincta perceptio* anlamında, yani açık ve seçik algı anlamında yorumlanarak, bir öznelcilik çizgisi içine girilmemelidir. "Metafiziğin Varlık unutulmuşluğu tarihinde Descartes'la başlayan ve Heidegger'e göre Nietzsche'de sonlanan böylesi bir öznelliğin ötesinde düşünmek gerekir. Kendine ilişkin farkındalık, başlangıca dönmekle, kendi yazgısal varlığımız ve Varlığın yazgısı üzerine düşünmekle, asli olanı, başlangıcı tekrarlamakla mümkündür" (Türkyılmaz, 2009, s. 9).

2.1.5.2. Düşünme

"Düşünme, Varlığı düşünmedir" ifadesi şu anlama gelir: Düşünme'nin nesnesi 'Varlık'tır. Düşünme Varlığa saf dikkatten ibarettir. Husserl'in terminolojisiyle söylersek, "Düşünme, Varlığa yönelmedir" diyebiliriz. Düşünme, Varlığı düşünmek olduğuna göre, o 'hakikat' içinde düşünmektir, 'hakikat'i düşünmektir. Varlık, indirgenebilen veya ispatlanabilen bir şey değildir. Varlık sadece tecrübe edilir, bu anlamda görülür ve açıklanır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* ile *Metafizik Nedir?* adlı eserlerinde "düşünmenin ilk adımı"na ulaşmaya çalışması, "düşünme"nin hangi türden bir düşünme olduğunu, zorluğunu, hakikat ve Varlık ile bağını bir nebze olsun gösterebilir.

Bunu biraz daha açalım: Heidegger, "Düşünme, Varlığı düşünmektir" demekle Parmenides'in "Düşünme ve Varlık aynıdır" sözünü başka bir biçimde söylemekten başka bir şey yapmıyor. İnsanoğlunun, bütün gerçekliğe veya 'hakikat'e en yoğun göndermede bulunabilen bir 'logos'u varsa, bu, Parmenides'in "Düşünme ve Varlık aynıdır" sözünden başkası değildir. Bu söz, Varlığın açıklıkta olmasını, açıklıkta hakikate göndermede bulunmasını, aşkınlığı, Hiçliği, zamansallığı ve başka her gerçek/sahih varoluşta ortaya çıkanı işaret eder. Varlığın kendini açması bilmedir; bu bilme düşünmedir, öyleyse Varlığın açıklıkta kendini ifşa etmesi, düşünme ile aynıdır; düşünme ile aynı olduğu için "Düşünme, Varlığı düşünmektir". Bunun için Varlığın aşkın (Transzendenz) olduğu, ufkunun zaman olduğu ve -Dasein bir varolan değil de varolma olduğundan- Dasein aracılığıyla Hiçliği tecrübe etme olanağı bulunduğu söylenebilmektedir. Bu söz, birebir Parmenides'te kullanıldığı anlamda kullanılmamış olsa da felsefe tarihi boyunca Herakleitos, Plotinos, Hegel, Heidegger gibi birçok filozof tarafından farklı farklı biçimlerde kullanılmıştır. Ama Heidegger, belki de herkesten çok "Düşünme ve Varlık" arasındaki ilişkiyi

kavramıştır: Geleceğin düşüncesi, metafizikten daha esaslı olarak düşünce ve bu düşünme metafizik ile özdeş şekilde anlaşılabilir felsefe olmayacaktır. Düşünce önceki özünün fakirliğine yeniden inecektir. Basit bir söyleyişle dile benzeyecektir. Böylece bulutların göğün bulutları olduğu gibi, dil de Varlığın dili olacaktır. Bir bakıma düşünce küçük izlerin, köylünün kırdaki yavaş adımla belirlediği izlerden daha az görünüşlü izlerin dilini eşleyecektir (Heidegger, 2005, s. 276).

2.1.5.3. *Zaman Ve Varlık*

Zaman, Heidegger’de Varlık ile ilişkili olarak soruşturulmaktadır. Bu bile zamanın soruşturulmasının zorluğunu göstermeye yeterlidir. Sadece Heidegger’de değil tüm felsefe ve bilim tarihinde de zamanın ‘elle tutulur’ bir izahının bulunduğunu söylemek zor görünüyor. Zaman mekânla mı, yoksa Varlıkla mı ilgilidir veya zaman mekân ve Varlıktan tamamen farklı mıdır? Hem Varlığın anlamı açığa çıkarılabilmemiş midir ki zamanın anlamı Varlıkla ilgili olarak soruşturulmaya çalışılmaktadır; yoksa Varlık soruşturması Heidegger’i zorunlu bir “istikâmet” olarak zamanın soruşturmasına mı yönlendirmiştir? Heidegger, “Zaman, her türlü Varlık anlayışının olası ufkudur” (Heidegger, 2008, s. 2) derken bu *istikâmeti* mi kastetmektedir? *Varlık ve Zaman*’daki “Varlık”, “Zaman”dan başka bir şey değildir, çünkü “Zaman”, Varlığın hakikatının ilk adı olarak kullanılır; bu hakikat de Varlıkta özünü sürdürendir ve böylece de Varlığın kendisidir (Heidegger, 2002, s. 18) dendiğinde, Varlığın hakikatının ilk adının zaman olduğu ve Varlıkta özünü sürdüren olarak zamanın Varlık olduğu anlaşılmaktadır. Heidegger, “orada-olmada, düşünülmezsizin ve gizliden gizliye şimdiki an ve sürüp gitme egemendir” (Heidegger, 2002, s. 18) derken bize, Husserl’in şimdiki zamanının geçmiş ve geleceğin ufkuna gömülü olduğu yönündeki düşüncesini anımsatır. “Zaman özünü sürdürür. Buna göre Varlık olarak Varlık, zamandan açığa çıkar”. Bu Varlığın her tecrübesinin ve dolayısıyla ufkunun zaman olduğuna işaret eder. “Böylece zaman açıklığa, yani Varlığın hakikatine işaret eder. Fakat şimdi düşünülmesi gereken zamanın tecrübesi, varolanın değişmekte olan akışında edinilemez”. Varlığın tecrübesinin varolanın değişimiyle olmadığı, onun zamansal olmadığını gösterir. “Anlaşılan zamanın özü tamamen farklıdır; bu öz, metafiziğin zaman kavramında henüz düşünülmediği gibi, hiçbir zaman düşünülemez de. Böylece zaman, daha tecrübesi edinilecek olan Varlığın hakikatine verilmesi gereken ilk ad olacaktır. Zaman mekânın yanında yer almadığı gibi, onunla birlikte yer alması da söz konusu değildir” (Heidegger, 2002, s. 18-19). Zamanın Varlık ile olan bağımlı bu şekilde açıklayan Heidegger, şöyle bir sonuca varıyor: “Varlığın anlamı sorusunun somut bir şekilde işlenmesi bu araştırmanın amacıdır. Zamanın her

Varlık anlayışının mümkün ufku olarak yorumlanması, onun (Varlığın anlamının) geçici amacıdır” (Heidegger, 2002, s. 20).

Bu söylenenlere daha yakından baktığımızda, *Varlık ve Zaman*'daki zamanın, hakikatin tümü olmadığını, Heidegger'in dediği gibi zamanın, Varlığı tecrübe etmek için Varlığa doğru bir 'yol alma'ya göndermede bulunduğunu düşünebiliriz, çünkü zaman, her türlü Varlık anlayışının olası ufkudur. Böylece zaman bir ilk adımdır: Varlığın hakikatının ilk adıdır. Bu şekilde anlaşıldığında “Varlık” ve “zaman” aynı şey olur. Çünkü Varlık olarak Varlık zamandan açığa çıkar (Heidegger, 2002, s. 18). Zaman, Varlığın hakikatının ilk adıdır, onun özdeşi değil. Özdeşi değil ne demektir peki? Varlık, kendini zamanda açar; *zaman varlıksız olamaz*, ancak Varlığın kendini açması zaten zamandır.

Zaman tecrübesi varolanın değişmekte olan akışında edinilemez; zira varolanın değişmesi zamanı mekân ile ilişkili olarak anlamaktır ki, Heidegger, zamanın mekânın yanında olmadığını söyler. Bu da zamanın mekândan yola çıkan bir anlayışla tecrübe edilemeyeceğine işaret eder. Örneğin Kaf dağından, idealardan veya bin sayısından bahsedildiğinde, onların somut bir varolan olduğu iddia edilmiş değildir, yani mekânda yer kaplıyor değildirler. Ancak somut bir varolan olmasalar da onların *var* olduğu aşikârdır. Ve her var-olan için zamandan söz edilebildiği için, daha doğrusu her *vardır* dendiğinde söz konusu var-olanlar, zamanın dışında düşünülemediği için, her *vardır* dendiğinde aslında sadece Varlıktan değil zamandan da söz edilmiş olmaktadır. Zira her *vardır*'da zaman da *vardır*. Böylece zaman, her türlü Varlık anlayışının ufkudur. Ama zaman *vardır* derken, Varlığın zamanla özdeş olmadığı, Varlığın zamandan önce geldiği açık edilmiş olmaktadır. Kısacası, Varlığın kendini her açması ya da her türlü Varlık anlayışı zamandan başka bir şey değildir. Bu anlamda Varlık, zamandır ancak zaman *vardır* dendiğinde, Varlık, zamanın ötesini de işaret etmiş olur. Bu işaret ediş, açıktır ki yine zamana işaret etmektedir.

Anlaşılan dil, Varlık ile zaman arasındaki ilişkiyi çok açık bir şekilde ifade etmek için elverişli değil. Varlık ve zaman arasındaki ilişkiyi anlatmaya çalışmak için ikisini birbirinden ayırmaya yeltenen her türlü teşebbüs *Varlık ve Zaman* anlayışına zarar verebilir. Varlık ancak Dasein için vardır ve Varlık, Dasein'a zaman olarak kendini açar. Öyleyse zaman, Varlığın Dasein'a kendini açmasının adıdır ya da Varlık, ancak Dasein varolduğu için ve Dasein'a zaman olarak kendini ifşa ettiği için zamandır. Yine de Varlığın zaman ile özdeş olmadığına dair sezgi ile kuşku arasında bir şey kalır içimizde. Bu ise, Heidegger'in Hiçi ele alırken söylediklerini bize hatırlatmaktadır: “...değilleme, bütününde bir değilleme değildir. (Çünkü) Hiçle, raydan çıkmakta olan bütününde varolanla “birlikte” karşılaşılır. Hiç, varolanın karşıt kavramını vermek şöyle dursun, kökten onun özünün (Varlığın) kendisine aittir (Heidegger, 2002, s. 37).

Hiçin Varlıkla ilişkisinde, Hiçin varolanların bütününün değillesmesi olmamasına benzer şekilde zamanın da varolanların değişimini ifade eden zamansallık ile sınırlı bir anlam alanını işaret etmediği söylenebilir. “Saf Varlık ve Saf Hiç öyleyse aynıdır” (Heidegger, 2002, s. 43) ifadesine benzer şekilde “Saf Varlık ve *zaman* aynıdır” diyemsek de Varlık, Hiç ve Zaman arasındaki ilişkinin *özel* bir ilişki olduğu ve birbirlerine ait oldukları açıktır. Hiçin varolan ve Varlık arasındaki ilişkiyi ve böylece Dasein ve Varlık arasındaki ilişkiyi işaret edişi zamandan ayrı düşünülemez.

Heidegger, “Zaman, daha tecrübesi edinilecek olan Varlığın hakikatine verilmesi gereken ilk ad olacaktır” (Heidegger, 2002, s. 19) ya da “Varlığın anlamı sorusunun somut bir şekilde işlenmesi bu araştırmanın amacıdır. Zaman’ın her Varlık anlayışının mümkün ufku olarak yorumlanması, onun (Varlığın anlamının) geçici amacıdır” (Heidegger, 2002, s. 20) dediğinde “...*daha* tecrübesi edinilecek olan Varlığın” zamandan *fazla* bir ‘fenomene’ göndermede bulunduğu açıktır. Amaç ve geçici amaç arasındaki farkı ise şöyle yorumlayabiliriz: Varlık soruşturmasının amaç ve zamanın Varlık anlayışının mümkün ufku olarak yorumlanmasının, geçici amaç olması yine Varlık ve zamanın tıpkı Varlık ve Hiç gibi birbirlerine dolaysızlıklarında özdeş olduğunu değil, özel olarak birbirlerine ait olduklarını ifade eder. Öyleyse zaman, Varlığın (anlamına) erişim minvallerinden biridir ama tümü değil.

Heidegger’in niçin doğrudan Varlığın anlamını değil de Dasein’ı soruşturduğu hatırlanırsa zaman ve Hiçin Varlık ile olan ilişkileri daha iyi anlaşılabilir. Heidegger, Varlığın anlamını birebir Varlığın kendisi aracılığıyla değil, Dasein’ı ve Dasein üzerinden zaman ve Hiç soruşturmaktadır. Zaman, Hiç ve Dasein Varlığa giden yolları imler; bunlar, Varlığın veçheleridir. Varlık kendini Dasein’a ancak zaman ve Hiçin aracılığıyla ifşa eder. Zaman, her türlü Varlık anlayışının ufkuysa, her türlü Varlık anlayışı Dasein’a zaman şeklinde görünüyor ve Hiç, Varlığın peçesiyse, geriye sadece Varlığın üzerinden peçesini *endişeyle* sıyırmak kalır. Dasein, sahil varoluşuyla Varlığı zaman ve Hiç şeklinde tecrübe edebilir. Bir benzetmeyle şöyle söyleyebiliriz: Dasein, Varlığa baktığında onu hem zaman olarak hem de Hiç olarak *görür*. Bunlar, Varlığın veçheleridir. Ancak Varlığın bundan ibaret olmadığı, başka yönlerden bakınca başka başka *yüzlerinin* de fark edilebileceği iddia edilebilir. Belki, “geleceğin düşünmesi felsefe olarak anlaşılabilir metafizikten daha esaslı düşünecektir” (Heidegger, 2005, s. 276) dendiğinde, geleceğin düşünmesinin Varlığı *zaman* ve Hiçten farklı ‘yüzleriyle’ de ele alabileceği ifade edilmiş olmaktadır.

2.1.5.4. Açıklık⁷, Hakikat Ve Dasein

Varlığın hakikati veya Varlığın açıklığı ne anlama gelmektedir? Daha doğrusu anlama ve hakikatin (Wahrheit) birbirleriyle ve Varlıkla ne gibi bir ilişkileri bulunmaktadır? Heidegger, “varolma” (Dasein) diye adlandırılan, her şeyden önce yer olarak (ölümlü olarak oturlan yer), yani Varlığın hakikatinin yeri olarak tecrübesi edinilen ve buna uygun olarak düşünülmesi gerektirir (Heidegger, 2002, s. 15) dediğinde, Varlığın hakikatinin varolma (Dasein) ile ilişkisini, daha doğrusu Varlığın hakikatinin yerinin varolma (Dasein) olduğunu ifade etmektedir. “Dasein ‘hakikat içinde’ vardır”. Bu cümlenin asli olarak “Dasein hakikatsizlik içinde vardır” ifadesini de kapsadığı unutulmamalıdır (Heidegger, 2008, s. 235-236). Heidegger, bunu “Dasein eşit derecede asli olarak hem hakikatte, hem hakikatsizlikte vardır” (Heidegger, 2008, s. 237) şeklinde ifade etmektedir. Dasein’in hakikat ve hakikatsizlik içinde bulunması ise onun sahil ve gayrisahihlik imkânını işaret etmektedir. Çünkü hakikat (ve böylece hakikatsizlik), Dasein’in temel konstitüsyonuna aittir (Heidegger, 2008, s. 238).

Hakikatin ‘var olabilmesi’, ancak ve sadece Dasein’in varolmasıyla mümkündür. Varolanların keşfedilmiş ve açıklanmış olabilmesi için, Dasein’in var olması şarttır. Heidegger’e göre, her türlü hakikat, özü gereği Dasein’sal bir varlık minvaline sahip olduğundan Dasein’in varlığıyla ‘izafi’dir. Bu her türlü hakikatin öznel olduğu veya öznenin keyfine kaldığı anlamına gelmemelidir (Heidegger, 2008, s. 239). Ama Dasein ve hakikatin (ve böylece Varlığın) ilişkisi yine de şöyle özetlenebilir: “Hakikat var olduğu müddetçe Varlık -varolan değil- ‘var’ olabilmektedir. Dasein var olduğu müddetçe hakikat de vardır. Varlık ile hakikat eşit derecede asli olarak vardır” (Heidegger, 2008, s. 242).

Peki, hakikatin özü nedir veya var mıdır? Hakikatin özü, Varlığın örtülü boyutunu ve geri çekilmeyle ilişkisini anlatan ‘*aletheia*’dır (geri çekilmesiz açıklık) (Towarnicki, 2008, s. 59) ve *aletheia*, “açıklığa” işaret etmektedir. Bu durumda Varlığın hakikatinin kendini, açıklık olarak Dasein’a açıklıkta ifşa ettiği söylenebilir. Peki, Varlık “en çok geri çekilmeyi seviyor”sa Dasein için “hakikatin özü”nden ne kadar söz edilebilir ki? Ya da “bir dünyanın bulunuşa girip biçimlenmesi ne ölçüde ve hangi açıklıktan itibaren olanaklıdır?” Şöyle söylenebilir:

⁷ Heidegger’de ‘*aletheia*’ veya ‘açıklık’: Yunanca’da “a” öneki olumsuzluk anlamı verir. *Lethe* ise gizlilik, kapaklılık anlamına gelir. Bu durumda *aletheia* üstünü açma, ifşaat anlamlarına geldiğinden ‘*aletheia*’, ‘hakikat’e gönderme yapar. Hakikatin aranişına ‘sonluluk’ ve ‘örtünün kaldırılması’ eşlik eder. Bir şeyi ifşa etmek, onu geçici bir süre ‘mevcudiyet’te tutmak demektir. Varlığı, ancak geçici bir süre mevcudiyette tutmanın mümkün olması, Varlığın sonluluğuyla da ilişkilidir.

“Düşünceden de önce açıklık var, yani her şeyin olanak bulduğu biricik yer, açıklığın alanı. Düşünce açıklıkla karşılaşmakla kalır yalnızca, onu oluşturmaz” (Towarnicki, 2008, s. 75). Çünkü “düşünme, Varlığı düşünmektir”; Varlık ‘açıklık’ı oluşturmaz ama bu ‘açıklık’ın Varlığın koşulu olduğu veya onu oluşturduğu anlamına gelmemelidir. Zira Varlık, varolan türünden bir şey değildir: Varlık ‘açıklık’ta kendini açar. “Açıklık hiçbir biçimde kendi içinde ne olduğuyla değil, verdikleriyle duyumsanır yalnızca. Kendi içinde ne olduğu geri çekilişte durur. Felsefenin ‘açıklık’ konusunda az şey biliyor olmasının nedeni de budur” (Towarnicki, 2008, s. 75). Bilinç, bir şeyin bilinci olmakla bilindiği gibi, Varlık da açıklıkta verdikleriyle bilinir. Anlaşılması, daha doğrusu unutulmaması gereken şudur: Heidegger’i anlamaya çalışırken ‘varolan’ türünden *şeyler* düşünmemeliyiz. Örneğin Varlık, Zaman, Hiç ve Açıklık’tan hiçbiri varolan değil, varolanların onlar sayesinde bize göründükleri, ayırt edici anlamda fenomenlerdir.

Toparlarsak Varlığın hakikatinin ‘aletheia’, yani açıklık olduğunu söyleyebiliriz. Varlığın hakikatinin insana ihtiyacı vardır ve Varlığın ‘açıklığı’ içinde, aydınlık içinde durduğunda insan bir Varlık anlayışına sahiptir. Varlığın hakikatine açık tutulmak ve bunun belirlenmesine müsaade etmek, insanın asıl görevi budur. Varolmak, “Varlığın aydınlığı içinde olmak, insanın ek-sistence’ı diye isimlendiren şey budur” (Verneaux, 1994, s. 42). “İnsan, Varlığın çobanıdır” (Heidegger, 2005, s. 252). Bu şu demektir: İnsanın hakikat içinde, gerçek bir varoluş olarak yaşayabilmesi için hep uyanık olması; kendini, ‘kendi’ olarak kabul etmesi; ‘yazgısını’ geçmiş ve geleceğiyle yüklenmesi gerekir. Varlığın çobanı olmakla, onu sürekli yanında bulundurmakla gerçek bir varoluş olma olanağını da kendinde taşımış olur; insan ancak böylece hakikatte yani Varlığın açıklığında yaşamaya devam edebilir.

“Varlık ne Tanrı, ne de dünyanın esasıdır” (Heidegger, 2005, s. 252). Zira o hiçbir belirli varlık ya da varolan değildir. Bu anlamda o Hiç diye isimlendirilmiş olabilecektir. Varlığın hakikati, Varlığın kendinden başka bir şey değildir. Zira hakikat, “ortaya çıkmadır”. Ortaya çıkan da Varlıktır. O halde Varlık bir aydınlatma veya ışıktır ve böylece açıklıktır. Başka bir deyişle Varlığın ortaya çıkması hakikattir. Varlık, Dasein’da ortaya çıktığına göre insan hakikate ‘Varlığın kendini ifşa ettiği kadarıyla’ erişme olanağına sahiptir (Verneaux, 1994, s. 43).

Heidegger’de tek ve değişmez bir hakikat deneyiminden söz etmek mümkün görünmüyor çünkü Heidegger, hakikatin dünyada-olma haliyle çevrenmiş olmanın ufku içinde soruşturulabileceğini düşünmektedir (Pöggeler, 2001, s. 28). Hakikatin bir özü varmış, bu hakikat tek ve kendi birliği içinde kavranabilir bir şeymiş izlenimi edinmek mümkündür Heidegger’de. Ancak onda “hakikatin özü” diye bir şeyden söz etmek olanaklı görünmüyor (Pöggeler, 2001, s. 58). Zira Varlığın özü veya Hiçin özü diye bir şeyden söz etmek de olanaklı

değildir. Heidegger, Batı metafiziğindeki “özcülük” anlayışını eleştirir. Ayrıca varolanlar ancak Varlığın kendini açmasıyla bize *şöyle veya böyle* görünüyorsa, Heidegger’de klasik anlamda bir *özcülükten* söz edilemeyeceği söylenebilir.

2.1.5.5. Varlık Ve Tanrılık

Heidegger metafiziğinin sonlu ve ateist bir metafizik olduğu kabul edilir. Ancak onun, Eckhart Usta’ya (Meister Eckhart) olan ilgisi göz önüne alındığında Varlık ve Tanrılık arasında bir karşılaştırma yapmanın Heidegger’in (Varlığın ‘karanlık’ yolunda) yürüdüğü “patika”ları ıııklandıracağını söylemek mümkün. Eckhart Usta’nın Tanrı ve ‘Tanrılık’la ilgili söylediklerine bakalım: “Her yerin ötesinde bir yerdeki Tanrılık...; Tanrılık’ın *ışık saçan* huzuru...; Tanrılık’ta ne varsa hepsi Bir ve bunun üzerine bir şey söylenemez...; Tanrı işinin başındadır ama Tanrılık hiçbir şey yapmaz. O bir şey yapmaya gerek duymaz... Tanrı’yla Tanrılık iş yapmakla yapmamak kadar birbirinden farklı... Ama orada (Tanrılık’ta –açıklıkta–) kalmayıp Tanrı’ya geri döndüğümde gerçekleştirdiğim atılım önceki çıkışımdan çok daha parlak. Tek başıma bütün yaratıkları kendi mantıklarından sıyrıyorum, ta ki hepsi bende Birlik olana kadar. Tanrılık’ın gizli yöresine, ırmağına ve kaynağına vardığımda kimse bana nereden geldiğimi ya da nereye gitmiş olduğumu sormaz. Orada kimsenin benim yokluğuma üzülmeye gerekmedi, çünkü orada, gerçekten de, Tanrı bile yok oldu. (...) Artık Tanrı her şeyin merkezi olarak değil, Varlığın sınırlarından biri olarak karşımıza çıkıyordu.” (Towarnicki, 2008, s. 80-81). Tanrı ve Varlık bir özdeşlik oluşturmuyor Eckhart Usta’ya göre.

Eckhart Usta’nın bu gözü pekliği Heidegger’i hayrete düşürüyordu. Eckhart Usta, “Varlık Tanrı’ya ait değildir” demişti. “Hiçbir şeye bağımlı olmayan ve hiçbir şeyin bağımlı olmadığı şey özgürdür” (Towarnicki, 2008, s. 81).

“Her yerin ötesindeki Tanrılık”, Heidegger’in *aletheia*’sını ya da “Tanrılık’ın ışık saçan huzuru”, Varlığın açıklığını, ışığını çağırıyor mu? Eckhart Usta, “Ama orada (Tanrılık’ta – açıklıkta–) kalmayıp Tanrı’ya geri döndüğümde gerçekleştirdiğim atılım önceki çıkışımdan çok daha parlak” dediğinde, Heidegger, Hiçin tecrübesinden sonra varolanların bütününün bir arada görünmesini ve böylece Varlığın açıklığında gerçek varoluş olarak Dasein’in *Varlığı düşünmesini* anlamıyor muydu? “Tek başıma bütün yaratıkları kendi mantıklarından sıyrıyorum, ta ki hepsi bende Birlik olana kadar” veya “...orada, gerçekten de, Tanrı bile yok oldu”, derken Heidegger bir tür indirgemeye varolanlardan sıyrılmayı, Hiçin tecrübesiyle dünyanın varlık savına *epokhe* uygulayarak Varlığın açıklığına varmayı, düşünmede ilk adımı gerçekleştirmeyi sezmiyor muydu?

Varlığın Tanrı'dan bağımsız olduğunu ve bu anlamda özgür olduğunu, hatta Tanrı'nın Varlığa bağımlı olduğunu, Tanrı'nın ancak Tanrılık'ta görüldüğünü söylemekle Tanrılık ile Varlık ve Tanrı ile de 'Tanrılık'ın açıklığında görünen varolanın bütünü' arasında bir ilişki kurulamaz mı? Eckhart Usta'nın Tanrı ve Tanrılık hakkındaki fikirlerinin Heidegger üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını iddia etmek zor görünüyor. Eckhart Usta ve Heidegger'in düşünceleri arasında benzerlik kurulabilir kuşkusuz. Hatta Eckhart Usta'nın Heidegger'in "düşünme"sini güçlü bir şekilde yönlendirdiği de söylenebilir. Heidegger, Varlığın bir kez daha bir Tanrı'nın ortaya çıkmasına olanak tanıyıp tanımayacağını sormakla (Towarnicki, 2008, s. 81) bunu zaten ifşa etmiştir.

Eckhart Usta gibi Nietzsche'nin de Varlık, Tanrı ve Tanrılık ile ilgili söyledikleri dikkate değerdir. Nietzsche'nin düşünceleri, Heidegger'in Nietzsche'ye olan ilgisi ile birlikte düşünüldüğünde, onun Varlık ile ilgili düşüncelerinin gökten zembille inen türden düşünceler olmadığını, daha doğrusu bu düşüncelerin bazı önemli kaynaklarının olduğunu göstermesi bakımından önemlidir: "Tanrı'nın varolmayışının kanıtlanması –gerçekte, çürütülen yalnızca ahlâk Tanrısı'ydı (...) Tanrılık'ın kendine özgü varlık biçimini sergilercesine kaynağını Varlığın hakikatinden aldığını varsayalım ve artık meydana getireduran olarak düşünülen Varlık da varolan her şeyin temeli ya da nedeni olmaktan ayrı bir şey-'dir'." (Towarnicki, 2008, s. 83).

Doğrusu, Nietzsche'nin de Varlık ve Tanrılık kavramlarını Heidegger'e yakın anlamlarda kullandığına tanık olmak şaşırtıcı. Heidegger'e göre Nietzsche Varlığı, varolanların Varlığı olarak, yani asıl anlamında Varlık, daha doğrusu temel ontolojinin araştırma konusu olan Varlık olarak düşünmüyordu. Ona göre Nietzsche, "açıklığında Varlığın bir düşünürü olmaktan çok, tutkuyla bir Tanrı arayan son Alman filozofu oldu" ve "onun varlık yorumu, Varlığı, "güç istenci" suretindeki İstenç'ten ibaret olmaya indirgiyordu" (Towarnicki, 2008, s. 83).

Tüm bunlara bir arada baktığımızda 'en Alman filozof' olan Heidegger'in üzerinde Almanya'nın içinde bulunduğu koşulların, onun felsefesi üzerindeki etkisi fark edilebilir. Almanya, Birinci Dünya Savaşı'ndan yenilgiyle çıkmıştı. Nietzsche Tanrıyı 'öldürmüştü' hâlbuki yenilen bir ulusun Tanrıya ihtiyacı 'vardı'. Heidegger, Tanrıyı tekrar diriltemediğinden ona Tanrılık üzerinden bir 'alan' yaratmaya çalıştı. Varlık, Heidegger'in Tanrısı olmasa da, Heidegger'in vecd içinde ona yöneldiğini, onu *düşündüğünü* görmemek mümkün mü? Heidegger, Varlığı müphemleştirerek bilinemezliğin, eleştirilemezliğin ve erişilemezliğin ötesine fırlattı. Bu belki Heidegger'den değil de Varlığın kendi *hakikatinden* kaynaklanıyordu. Zira Varlık, en çok geri çekilmeyi seviyorsa Varlığı açık ifadelerle ortaya koyma konusunda ne yapılabilir ki? Heidegger, bir Tanrının olduğunu kabul etseydi, herhalde onun *olma* koşulunun "Varlık" olduğunu düşünecekti; varlıksız bir Tanrı düşünülemezliğine göre Varlık Tanrı'ya

değil Tanrı Varlığa bağımlı olmak zorunda kalacaktı. Bu durumda Heidegger'in bir Tanrıya inanmasına gerek kalmayacaktı kuşkusuz.

2.2. DASEIN Ve VARLIK

Varlık kendini ancak Dasein'a açar ve bu açma daima sınırlıdır. Çünkü Varlığın mutlak bir *görüşünün* olmayacağı açıktır. Husserl'de, özlerin betimlenmesinin sonsuzluğuna benzer şekilde Varlığın kendini açması da sınırlıdır. Varolanlar Varlığın açıklığında ve Varlığın kendini açması ölçüsünde fenomen olarak kendilerini ifşa ediyorlarsa, bu Varlığın kendini açmasının sınırlılığından dolayıdır. Varlığın mutlak bir tecrübesi edinilebilseydi fenomenlerin özlerinin mutlak bir görüşü de edinebilirdi. Öyleyse Varlık, Dasein ve varolanlar arasında bir ilişki vardır. Varlık ve Dasein arasındaki ilişkinin *özel* bir ilişki olduğu açıktır ancak özel denince ne türden bir ilişki anlatılmak istenmektedir? Dasein *varlıksız* olabilir mi ya da Dasein olmadan “Varlığın anlamı”ndan söz edilebilir mi? Açıktır ki Dasein, *varlıksız* olamaz; Dasein *vardır* ama Varlık da ancak Dasein için vardır: Varlığın anlamı ancak Dasein sayesinde oluşturulabilmektedir. Bu durumda Varlık soruşturması nasıl daha önce ifade edildiği gibi zaman ve Hiçin soruşturulmasını gerektiriyorsa Dasein'ın da soruşturulmasını gerektirmektedir. Heidegger'in insanı, ontik-ontolojik olarak felsefenin konusu haline getirmesi ve onu fenomenolojiyle soruşturması, insanın felsefede ilk defa tüm *varoluşuyla* araştırılmasını ve dolayısıyla varoluşçuluğun ‘ortaya çıkışını’ ifade etmektedir.

2.2.1. Dasein, Varolma, Ontik, Ontolojik, Aşkınlık Ve Varlık

İnsan var-olduğu (ek-sistenz) için, başka bir deyişle özü varoluş olduğu için kendi dışına çıkandır ve Varlık sorusunu sorabilendir. Heidegger'de var-olmak, “dünyada-olmak”, daha doğrusu kendi varlığının dışına çıkmak, Varlığa yönelmek anlamına gelir. Bu dışarıya doğru çıkışı, Dasein ihtimam-gösterme (Sorge) şeklinde deneyimler. Almanca'da ‘oradaki varlık’ anlamına gelen Dasein, Heidegger'in dilinde insan varlığına işaret eder. İnsan bir kendi, bir özne, bir ben olmaktır. Dasein, Varlık sorusu için başvurulmuş varolanı, Varlık sorusunun sorulduğu yer neresi ise orada duranı, kısaca orada-olanı belirtir.

İnsan varoluşu, *açıklıktaki* Varlıkla olanaklılık kazanır. İnsan bu *aydınlık* yerde –*açıklıkta*– durur. Söz de bu *alandan* gelir. Heidegger'e göre bir varolan (ister ‘şey’ ister insan olsun), ayırt edici yönleriyle bu *Lichtung* içinde belirir, ancak belirmediği bu yer, bir varolan değil Varlıktır

(Towarnicki, 2008, s. 19). *Lichtung*⁸, Varlığın hem *açıklık* olarak ifade edilmesini hem de bu *açıklıkta* varolanların (Varlık) ışığında görülmemelerini işaret eder.

“Dasein öyle bir varolandır ki, Varlığın kendisi Dasein’a kendi Varlığı içinde ve kendi Varlığı sayesinde açıklanır. Kendiliğinden Varlık anlayışına sahip olmak, Dasein’ın bir varlık belirlenimidir. Dasein’ın ontik müstesnalığı, onun ontolojik olmasında yatar” (Heidegger, 2008, s. 12). Dasein’ın varlık olarak müstesnalığı ontolojilerin imkânı olan Varlıkla ilişkili olmasında, böylece de ontolojik olmasında yatar.

Bütün ontolojilerin ondan çıkacağı fundamental ontoloji (temel ontoloji), Dasein’ın varoluşsal çözümlemesinde aranmalıdır. Buna göre Dasein’ın, diğer varolanlara göre öncelikleri şunlardır: 1-Ontik öncelik: Varolanın varlığını belirleyen *varoluş*, 2-Ontolojik öncelik: Dasein, varoluşu itibarıyla ontolojiktir ve Dasein gibi olmayan diğer varolanların da varlığını anlamak Dasein’a aittir, 3-Ontik-ontolojik öncelik: Her türlü ontolojilerin olanaklılığının ontik-ontolojik koşulu olma. Böylece Dasein’ın ontolojik açıdan diğer varolanlara kıyasla birincil olarak sorgulanması gerektiği anlaşılır. Dasein’ın ontolojik analitiği esasen fundamental ontolojinin ta kendisidir; hatta Dasein, esas soruşturulacak olan varolandır (Heidegger, 2008, s. 13-15). Kısacası Varlığı soruşturmak yerine Dasein soruşturulur. Zira Dasein, Varlıkla hep ilişkide olduğu için bu, Varlığı soruşturmak aynı zamanda.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da “bilinç” yerine “Dasein” kelimesini kullandığını, çünkü “Dasein” ile “bilinç” kelimelerinin aynı şey olmadıklarını söylüyor. “Dasein” diye adlandırılan “şey”, “bilinç” adı altında tasarımılananın yerine geçmez: Tersine “Dasein” diye adlandırılan, her şeyden önce yer olarak (ölümlü olarak oturuş yeri), yani Varlığın hakikatinin yeri olarak tecrübesi edinilen ve buna uygun olarak düşünülmesi gerektirir. “Dasein’ın ‘özü’ Varoluşundadır” (Heidegger, 2002, s. 15). Heidegger’e göre, Varlık ile olan bağından dolayı “Dasein” (orada olma) kullanılmalıdır.

“Varoluş”, ona katlanarak içinde durduğu Varlığın açıklığı için açıkta duran varolanın varlığını ifade eder. Tecrübesi edilen bu katlanmaya “ihtimam-gösterme” (Sorge) denir. (...) “Varoluş” adı altında düşünülmesi gerekeni, “içinde ısrarla durma” deyimini en iyi şekilde ifade eder. Fakat o zaman biz Varlığın açıklığı içinde durmayı, içinde durmaya katlanmayı (ihtimam-göstermeyi) ve en uç olana dayanmayı (ölüme varolmayı) birlikte ve varoluşun tam özü olarak düşünmek zorundayız. Varoluş tarzındaki varolan, insandır. Sadece insan varolmaktadır. Kaya vardır, fakat varolmamaktadır. Ağaç vardır, fakat varolmamaktadır. At vardır, fakat varolmamaktadır. Melek vardır, fakat varolmamaktadır.

⁸ *Lichtung*: Aydınlık alan, alan, açıklık; i-bir sokak lambasının aydınlattığı alan, ii-kayran: ormandaki ağaçsız, açık alan. *Lichtung* hem açıklık hem aydınlık anlamlarıyla göz önüne alınmalı.

Tanrı vardır, fakat varolmamaktadır. Bilinç, ne varolanın açıklığını yaratır, ne de insanın varolan için açıkta durmasını sağlar (Heidegger, 2002, s. 16-17).

“Eğer insan kendi özünü zaten [varlığın açıklığı] içinde-durmada-ısrar-etmekle sürdürmeseydi, her türlü bilinç yönelmişliği nereden nereye ve hangi açık boyutta hareket edecekti?”, diye soruyor Heidegger (Heidegger, 2002, s. 17). Varlığın açıklığında duran insanın buna katlanmasına, tecrübe etmesine “ihtimam-gösterme” denir ona göre. İnsanın özü, Varlığın içinde durma, içinde durmaya katlanma (ihtimam-gösterme), ve ölüme doğru varolmadır. Ayrıca Husserl ve ondan öncekilerin düşündüğü gibi “bilincin yönelmişliği”nin olabilmesi için insanın ‘açıklık’ta olması gerekir; çünkü bilinç varolanın açıklığını yaratamaz, varolanın açıklığı ancak varoluş tarzında olur; bu varoluş tarzı da Varlığın ‘açıklığı’ içinde-durmada-ısrar-etmekle olur. Varolan kapalılığı, varoluş ise açıklığı ifade eder ve bilincin yönelmişliği açıklığı ifade ettiği için o, ancak insanda vardır ve insan da varoluş tazındadır, yani bilincin yönelmişliğinin olabilmesi için insanın (bilinçten önsel şekilde olduğu gibi) varlık tarzı olarak ‘açıklık’ta olması gerekir.

İnsanın diğerleri arasında bir şey olmakla, yani gayrisahih olmakla varolan alanına ait olduğunu söylemiştik. İnsan olmak için şeylerin düzenini aşmak, adeta bedenler düzeninin üstünde olmak gerekir. İnsan olmak, esas itibariyle aşkınlığa, yani insanın ‘transsendent’ oluşuna bağlıdır. Husserl’de, hatırlanacağı üzere, bilinç özü gereği aşkındır; Heidegger ise Dasein’i ayrıca almayarak sadece bilincin değil, insanın kendisinin Dasein olarak aşkın olduğunu söylüyor. Böylece Dasein olmak, şeylerin düzeninde bir şey olmayı ve varolan düzenini aşmayı ifade eden aşkın bir harekettir. “Varlık ‘transsendent’in ta kendisidir” (Heidegger, 2008, s. 39) ve “Dasein, aşkın bir harekettir” (Verneaux, 1994, s. 34) ifadeleri bir arada düşünülürse Varlığın hem aşkın hem aşkınsal olduğu Dasein’in ise aşkın ve *aşkınlığa doğru bir hareket* olduğu ifade edilebilir. İnsanın kendi insanlığını ortaya koyan bu aşkın hareketle, kendiliğinden saçma olan varolanlara bir anlam, insani bir anlam verdiği söylenebilir. Öyleyse aşkın olan insan, varolanlardan itibaren şeyleri ve kendisini oluşturur; bu oluşturma anlam verme şeklindedir; ontik anlamda yaratmak ya da onların varlığının kaynağı olmak anlamında değil.

2.2.2. Dasein Ve Duygular

Heidegger, “*duygu* dediğimiz, ne bizim düşünen ve isteyen davranışımızın gelip geçici bir yan olayıdır, ne bizi böyle davranmaya iten herhangi bir dürtüdür, ne de kendisiyle şöyle ya da böyle uzlaşacağımız mevcut bir durumdur”, diyor (Heidegger, 2002, s. 33). Heidegger de Husserl gibi duyguları gelip geçici bir ‘şey’ olarak görmez ve Husserl’in duyusallık alanının *a*

priori yasaları olduğunu söylemesine benzer şekilde, Heidegger de duyguların varoluşta çok önemli bir ağırlıkları olduğuna inanır. Zaten Heidegger'in ele aldığı heyecanların hem varolanın bütünü (iç sıkıntısı ve sevinç ile) elde etmek hem de varolanın bütünü (endişe ile) raydan çıkarmak için Hiçin tecrübesini sağlamak bakımından düşüncelerinde ne kadar önemli bir yer tuttuğu hemen göze çarpmaktadır. Öyleyse Heidegger felsefesinde “varolanın bütünü” gibi “varolanın bütünü raydan çıkarılması olarak Hiçin tecrübesi” de duygular sayesinde ortaya çıkmaktadır diyebileceğiz. Heidegger'de duygular, Dasein'in en asli imkânlarıdır. Husserl'in bilinçle, bir anlamda 'zorlama' bir şekilde, bilinç aktıyla gerçekleştirdikleri, Heidegger'de duygular aracılığıyla 'kendiliğinden' gerçekleşmektedir.

2.2.2.1. İç Sıkıntısı (*Langeweile*), İhtimam-gösterme (*Sorge*) Ve Endişe (*Angst*)

Heidegger'in düşüncelerinde üzerinde durduğu üç temel duygu vardır: iç sıkıntısı, ihtimam-gösterme ve endişe. Bu duygular hakkında Heidegger'in neler söylediğini kısaca açıklamaya çalışalım. İç sıkıntısıyla ilgili Heidegger, “iç sıkıntısı varolanı bütününde açığa çıkarır”, diyordu (Heidegger, 2002, s. 33). Ona göre, “varolanın bütünü” elde edilecek ya da tümünden anlaşılabilir bir şey değildir; varolanın bütünü ortasında olmak, dünya-içinde-olmak demektir. Günlük yaşam varolanı “bütünü” birliğinde tutar. Endişe temel heyecandır Heidegger'e göre. Varolanın bütünü kaybetmek (varolanın bütünü değillemek değil de onun raydan çıkması anlamında kaybetmek) endişe ile olur (Heidegger, 2002, s. 35). Hiçte sadece Dasein (varolma) hala mevcuttur. Hiç sadece endişe ile açığa çıkar. “Varoluş”, bir varlık tarzını, ona *katlanarak* içinde durduğu Varlığın açıklığı için açıkta duran varolanın varlığını ifade eder. Heidegger'e göre tecrübesi edilen bu katlanmaya “ihtimam-gösterme” (*Sorge*) denir (Heidegger, 2002, s. 16). Varlığın açıklığında duran insanın buna katlanmasına, tecrübe etmesine “ihtimam-gösterme” diyor Heidegger.

İnsanın özü, Varlığın içinde durma, içinde durmaya katlanma (ihtimam-gösterme) ve ölüme doğru 'varolma'dır. Fakat o zaman biz Varlığın açıklığı içinde durmayı, içinde durmaya katlanmayı (ihtimam-göstermeyi) ve en uç olana dayanmayı (ölüme varolmayı) birlikte - varoluşun tam özü olarak- düşünmek zorundayız.

Dasein, iç sıkıntısı ile varolanların bütünü, endişe ile Hiçin ve ihtimam-gösterme ile Varlığın açıklığında durup, Varlığa katlanmanın tecrübesini edinir. Öyleyse bütün bu duygular birbirinden ayrılmaz bir bütünü nitelemektedirler. Bunlardan herhangi birinin tek başına Husserl'in *epokhelerini* çağrıştırdığını söylemek yerine üçünün birden *epokheye* tekabül ettiğini söylemek daha akla yatkın geliyor. Zira varolanların bütünü, Hiç ve Varlığın açıklığı

birbirinden zamansal olarak koparılamayacak türden bir “bir-arada-lıkta” düşünülebilir. Husserl’de fenomenolojik indirgemeyeyle çözümlenmesi yapılan bilincin kurulmasının zamansal bir nitelik taşımadığı, tüm görünün ve böylece kurmanın bir çırpıda olduğu hatırlanırsa, Heidegger’de de varolanların bütünü, Hiçin ve Varlığın açıklığının tecrübesinin bir-aradalığı düşünülebilir ve bu durumda iç sıkıntısı, endişe ve ihtimam-göstermenin birbirinden ayrı düşünülemeyeceği iddia edilebilir. Bu, söz konusu edilen duyguların hep bir arada olduğu, birbirinden ayrı düşünülemeyeceği anlamına gelmemelidir. Sadece varolanın bütünü, Hiçin ve Varlığın açıklığının tecrübesinin birliği bağlamında bu duyguların bir arada olduğu söylenmektedir.

Anlaşılan Husserl’in fenomenolojisinde, *epokhe* bir tür bilinç etkinliğiyle gerçekleştirilen, tamamen bilince bağlı bir işleyişi işaret ediyorken Heidegger’de bilince böyle bir atfı yoktur. Bir başka deyişle Heidegger’de Varlığın anlamının soruşturulması, insanın ve onun bir minvali şeklinde düşünülebilecek olan bilincin soruşturulmasından daha ön planda olduğu için insanın *varlığı* ayrıca alınmaz. Soruşturulacak olan Varlığın anlamı olduğuna göre onun ayrıca alınmaması gerekir. Bu da bilinç etkinliğiyle gerçekleşen bir şey değil tamamen duyguların aracılığıyla, kendiliğinden olan bir *epokhedir*.

İhtimam-gösterme (Sorge), iç sıkıntısı (Langeweile) veya endişe (Angst) gibi Dasein’ın varoluşunu imleyen, bu varoluşa bağımlı olarak ‘*epokhe*’yi çağrıştıracak şekilde gerçekleşen duygu durumları ya da diğer bir tabirle *haletiruhiyeler*, Husserl ve Heidegger arasındaki ayrımı göstermek bakımından önemlidir.

2.2.2.2. Endişe Ve Dasein

Endişe, evrensel bir fenomendir. Her insan onunla en azından zaman zaman karşılaşır. Gayrisahih olarak insan, endişeyi reddetmekten, ondan kaçmaktan, onu gizlemekten, onu değiştirmekten ibarettir. Kendisi olabilen insan, yani Dasein ise hakiki bir kahramanlıkla, endişeyi kabul eder. Bu bir çeşit ileriye görmenin ve uyanıklığın kahramanlığıdır. Dasein, günlük hayatı yok etmez, fakat onun üstesinden gelir, onu aşar. Kalabalığın gevezeliği içinde kaybolmak yerine sessizliğe dalar. Bizzat kendi karşısında insan olmanın şartını yüklenir ve hakikate yerleşir (Verneaux, 1994, s. 37).

Endişeyi anlatmak için, daha önce de ifade edildiği gibi, onu ‘korku’ ile karşılaştırmakta yarar var. Korku daima kesin bir motife, belli bir nesneye sahiptir, demiştik. Endişeyi belirleyen şey aksine, belli bir nesnesinin olmamasıdır. Haklı olarak endişe için şöyle denilir: “Bir şey değildir,

hiçbir şey yoktur”; böylece bütünüyle dünya bizde yok olur ve öz varlığımız ‘Hiç’e kayar, onun içinde salınır. Özetle ‘endişe’ Hiçin tecrübesidir. Öyleyse endişeye ontolojik düzeyini veren şey, belirlenmiş nesnenin yokluğudur. Çünkü o Hiçin tecrübesi olduğu kadar Varlığın da tecrübesidir. ‘Varlık’ ancak ‘Hiç’in zemini üzerinde’ görünür ve oluşur. O halde Varlık, Hiç’in tecrübesiyle ancak saflığında yakalanabilir (Verneaux, 1994, s. 36).

2.2.2.3. Hiç Ve Dasein

Dasein ile Hiç arasında içten bir ilişki vardır. Zira Dasein’in temelini olmaması, yani Hiçten gelmesi, sonunun ölüm ve böylece Hiç olması ve varlığının ölüme, dolayısıyla Hiçe doğru bir akıştan ibaret olması, Dasein ile Hiç arasındaki özsel ilişkiyi açıklar.

Hiç, Varlığı üretiyor değildir. Daha doğrusu Heidegger, metafizik açıdan kabul edildiği şekliyle varlığın hiçbir *sebebini* düşünmüyor. Sadece fenomenolojik açıdan yaklaşarak Varlığın Hiçten çıkar *gibi* ve böylece hiçliğin varlıktan önce gelir *gibi* göründüğünü iddia ediyor. Varlık ile Hiç ilişkisini Husserl’in *epokhe* uyguladıktan sonraki bilincin durumu ile karşılaştırabiliriz. Zira Husserl, *epokhe* ile ‘Hiç’le karşılaşmadığımızı, sadece dünyanın ve benin varlık savlarının ayrıca alındığını söylemekle yine de ‘Hiç’e göndermede bulunmaktadır. Husserl’in gönderimde bulunduğu bu ‘Hiç’te asıl olarak *mutlak* olan transendental bilinç *kaldığı* için ‘Varlığa da işaret edilmiş olur. Bu söylenenler, Husserl ve Heidegger bağlamında Varlık ve Hiçin ilişkisine ışık tutabilir. Heidegger’in düşünmesinde Husserl’in fenomenolojisinin izleri belirgin şekilde fark edilmektedir. Heidegger için Varlığın Hiçten çıkar *gibi* görünmesi, onun ontolojisinin genel olarak fenomenoloji ile ne kadar sıkı bir ilişkide olduğunu gösterir.

“Endişe Hiçi ortaya çıkartır ve Hiç, gerçek varoluş olarak insandır” demek, endişenin ortaya çıkarttığı Hiç tecrübesiyle insanın Hiçte yaşadığını ve bu Hiçte şimdiye kadar ham bir varolan, özgün olmayan, sahte olan bir varoluşa sahip olduğunu imler. Şimdiye kadar böyle yaşadığı için insan bir ‘Hiç’, bir ‘varolan’, ‘şeylerden bir şey’ olduğunu kavrar ve endişeyle, yani Hiç tecrübesiyle bir ‘şey’ olmaktan çıkarak gerçek, hakiki bir varoluşa doğru harekete geçer. Bir başka deyişle, varolanlar arasında bir varolan olmaktan, yani gayrisahihlikten çıkarak sahihliğe, gerçek bir varoluşa doğru yükselir ve ‘Varlık’ ışığında kendini *görür*.

Şimdiye kadar söylenenleri Husserl ve Heidegger bağlamında kısaca toparlarsak: Günlük varoluşuyla şeylerin arasında bir varolan olarak Dasein, varolanların arasından kurtuluşu ancak şeyler düzeninden kurtulmakla bulabilir. Bu da *nesnesiz* temel bir heyecan olan endişenin *Hiç* tecrübesi ile mümkün olmaktadır. Endişe dünyayı yitirerek *nesnesiz* kalmakta ve Hiçi tecrübe

etmekle *kendisine* dönmektedir, yani *ait olduğu* Dasein'a dönmektedir. Bütün bunların indirgeme ile ne kadar ilişkili olduğu açıktır. Burada insan, dünyayı Husserl'in yaptığı gibi değil de Heidegger'in yaptığı gibi 'ayraca almakla' "varolanın bütünü"nden kurtulmakta, bir bakıma dünyanın *varlık* savını ayraca almakta, onu *epokhe* ile dışarıda bırakmakta, Hiç temelinde Varlıkla karşılaşmakta ve her şey tekrar bu temelde ona geri dönmektedir. Her şeyi bu Hiçin temelinde geri kazanmaktadır. Husserl'in özler alanına varmasına benzer şekilde Heidegger, günlük varoluş düzeninden kurtulup gerçek varoluş düzenine geçebilmektedir. Öyleyse kesin anlamda öyle olduğu için değil de sırf anlamak ve Husserl ile bir ilişki kurmak amacıyla şöyle söyleyebiliriz: Husserl, bilincin ilk *epokhe* ile varılan alanda "*solus ipse*", yani yapayalnız olduğunu, sadece transendental ben'i yani tek-ben'i, tek-ben dışındaki her şeyi sadece bir yere kadar (maddesellik alanına kadar) kurabildiğini söylüyordu. Her şeyi tam kurabilmek için birinci *epokhe* üzerinde ikinci bir *epokhe* (konusal *epokhe*) uygulayarak "primordial alan"a varmak gerekiyordu. İşte bundan sonra burada bulunan başkasının beni *noema*'sından, başkasının beni'nin kurulabileceğini söylüyordu. Ancak "başkasının beni" kurulabildikten sonra dünya veya herhangi bir nesne tam olarak kurulabilir. Tam, eksiksiz kurma (Konstitution) için *solus ipse* olmak yeterli değildir; tam anlamıyla kurma, başkasının beni'nin kurulmasının gerçekleştirilmiş olduğu öznelarasılık alanında mümkün olabilmektedir. İşte buna benzer biçimde Heidegger'de Dasein, günlük, özgün olmayan varoluşu ile şeyler arasında bir şey, bir varolan olarak bulunur. Husserl terminolojisiyle söylersek, o bu durumda *epokhe* uygulamamış yani özler alanına varmamış biridir; o burada gerçek bir *varoluşa* sahip değildir, sıradan, bayağı, gayrisahih bir *varoluşa* sahiptir, Husserl'in deyişiyle *özlerden habersizdir*; Platon'un deyişiyle mağarada olduğundan sadece gölgeleri görebilmekte, hakikatin ışığından habersiz gölgelere mahkûm olmaktadır. Hakikate yol açabilmek için hakiki, gerçek bir varoluş gerekir; bunun için de Husserl'in yaptığı gibi *epokhe* uygulamalı yani bir tür fenomenolojik indirgeme olan endişe ile şeyler alanından çıkmalı, dünyayı ayraca alarak, onu Hiçle *raydan çıkarmalıdır*. Bu raydan çıkma alanı, dünyanın sallantıda olduğu Hiçin ve Varlığın bir arada ve birbirine ait olarak görüldüğü alan *solus ipseyi* imler ve *epokheden*, yani endişeden sonra her şeyin tekrar ona geri dönmesiyle öznelarasılık alanına geçmiş olur. Her şeyi tekrar, bütün zengin ve ilk kaynağıyla bulacağı Hiçe daha doğrusu buradan da *Varlığın açıklığına* geçmiştir, yani 'hakiki varoluş' olarak Dasein'a. Anlaşılan Varlık da Husserl'in bilinçte "ilk kaynak" dediği ve ikinci *epokhe* sonucunda vardığı 'primordial alan'ı çağrıştıracak şekilde bütün varolanların varlıklarını ışıklandıran bir tür 'ilk kaynak'tır.

Kısaca özetlersek: Doğal davranıştaki (*epokhe* uygulamayan) insan, hakiki olmayan, sahte, günlük varoluşunda, yani varolanlar arasında bir varolan olarak insana işaret eder; endişe, *epokheye*; *solus ipse*, dünyanın raydan çıktığı Hiç ve Varlığın bir arada görüldüğü *arafa* işaret

eder. Konusal *epokhe* ile varılan ilk kaynak olarak ‘primordial alan’ ise Heidegger’de Varlığı çağrıştırır.

2.2.2.4. Dasein’in Özüne Dair

Heidegger’e göre “İnsan nedir?” sorusunu sadece felsefe sorabilir; sadece felsefenin buna hakkı vardır, çünkü Dasein’in eksistensiye (existenzielle) analizi her türlü psikoloji, antropoloji ve biyolojinin “önünde”dir. Husserl’in kesin bilim olarak fenomenolojiyi ileri sürmesi ve diğerlerine söz hakkı tanımaması gibi, Heidegger de “insan” söz konusu olduğunda onun *a priori* temellerini sorabilecek olanın sadece felsefe olduğunu düşünmektedir (Heidegger, 2008, s. 47). Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ın neredeyse tümünde insanın özünü soruşturmaktadır. Böyle olunca da burada yapılabilecek olan, daha sonra ele alınmak şartıyla, sadece *giriş* niteliğinde bazı açıklamalarda bulunmak olacaktır.

Heidegger’e göre “İnsan nedir?” sorusu, felsefi olarak, insan için *a priori* olan dünya-içinde-varolma (In-der-Welt-sein) fenomeninin görünür kılınmasıyla müzakere edilebilir ancak (Heidegger, 2008, s. 47). “İnsan varlığının özü *varoluşunda* yatar” (Heidegger, 2008, s. 44) ifadesi de Dasein’in dünya-içinde-varolması bağlamında ele alınmalıdır. İnsanın özünün varoluşunda olması, dünya-içinde-varolmasıyla birlikte anlaşılacağı gibi, onun zaruri varlık haline getirecek şeye de işaret etmektedir. Bir başka deyişle insanın Varlıkla olan asli ilişkisi, onun Varlığı soruşturabilecek yegâne varolan ve ilk soruşturulması gereken varolan olduğuna işaret eder. Bu ise, Dasein’in hep-benimcilik (Jemeinigkeit) niteliğinde olmasından da kaynaklanmaktadır. Çünkü Dasein’in “kendi varlığı içinde kendinde mesele ettiği varlık *hep benimkidir*” (Heidegger, 2008, s. 44) ve diğer varolanlar kendi varlıklarına “ne kayıtsız ne kayıtlı kalacak biçimde *vardırlar*” (Heidegger, 2008, s. 44-45). Öyleyse Dasein’in *varlığını* mesele etmesiyle hep-benimcilik niteliğine uygun olduğu anlaşılmaktadır.

Dasein’in özü, onun dünya-içinde-varolmasıyla ilgiliyse, bu, onun diğer varolanlarla, başkalarıyla ve böylece “dünya”yla özsel bir ilişki içerisinde bulunduğunu ve ancak bu şekilde ele alınabileceğini gösterir. Daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi Dasein’in sahilik (Eigentlichkeit) ve gayrisahihlik (Uneigentlichkeit) olmak üzere iki varlık hali vardır. Bunun yanında Dasein’in genel olarak mevcut-oluşun (*existentia*) nelikten (*essentia*) öncegelişi ile hep-benimcilik olmak üzere iki niteliğinden söz edilebilir (Heidegger, 2008, s. 44-45). Dasein’in ‘neliği’ (*essentia*), kendi varlığından (*existentia*) hareketle kavranmalıdır (Heidegger, 2008, s. 44) ve *mevcut-oluşunun neliğinden öncegelişi* ifadeleri, Sartre’in *varlık özden önce gelir* ifadesini çağrıştırmaktadır.

Heidegger felsefede *existentianın* mevcut-oluş olarak yorumlanmakta olduğunu ve bundan dolayı Dasein için *varoluş* kavramını kullanacağını ifade etmektedir. *Existentia* “varlık” veya “mevcut-oluş” şeklinde yorumlanıyorsa da Heidegger’in Dasein’ı diğer varolanlardan ayırmak, Varlık ile ilişkili olarak ele almak ve özünün varoluş olduğunu işaret etmek amacıyla *existentia* değil de *varoluş* kavramını kullandığı söylenebilir.

Heidegger, *existentia* ve *essentia* kavramlarını bu şekilde ele aldıktan sonra varlıkları, karakterleri bakımından ele alır. Heidegger, iki varlık karakteri olduğunu, daha doğrusu varlık karakterlerinin iki temel imkânı olduğunu düşünmektedir. Çünkü “insanın sonlu bir varlık olmasının ışığında *endişenin* bize ifşa ettiği Dasein’in özüne dair işaretler, varolanlarınkinden farklıdır”. Heidegger’e göre varolanlar ya birer ‘kim’ (varoluş) ya da birer ‘ne’dir (en geniş anlamda mevcut-olma). Hayvanların özü ne’liğinde kabul edilebilir, yani *essentianın* neliği işaret ettiği ve böylece neliğin ‘en geniş anlamıyla’ mevcut-oluş şeklinde yorumlanabileceği düşünüldüğünden varoluş sadece Dasein için kullanılmaktadır. Buna göre Dasein’in varlık karakterleri *eksistensiyaller*; Dasein dışındaki varolanların varlık karakterleri ise *kategorilerdir*. Böylece Heidegger, Kant’ın kategorileri türünden kategorilerin varolanlar için geçerli olduğunu, insanlar içinse eksistensiyallerin geçerli olduğunu ifade etmiş olmaktadır (Heidegger, 2008, s. 47).

Bütün bunların dışında Heidegger, Dasein’in “varoluşunu”; ölüm, ihtimam-gösterme ve zamansallık gibi kavramlarla ilişkili soruşturmaktadır. Söz konusu bu kavramlar, Dasein’in Varlıkla ilişkisini en asli biçimde ortaya koyabilecek yapıda olduklarından aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacaklardır.

2.2.3. “Dasein ve Dünya” Ya Da “Dünya-İçinde-Varolma”

Heidegger’e göre Dasein, dünyayla ‘ilişki’ kuran bir varolan değil, ‘dünya-içinde-varolma’ (In-der-Welt-sein) halinde bir varolandır. “İçinde-var-olmak” buna işaret eder. İçinde-var-olmak Dasein’in bir varlık konstitüsyonunu nitelendirmekte olup, bir eksistensiyaldir (Heidegger, 2008, s. 56). İsmi “Dasein” olan bir varolanın, ismi “dünya” olan diğer bir varolanla “yan yanalığı” diye bir şey yoktur (Heidegger, 2008, s. 57). Onun dünyayla ara sıra ilişkiye geçmesi gerekmez. İnsanın Varlık temeli zaten bu dünya içindedir; öyleyse Dasein, dünyayla ‘ilişki’ halinde olmaktan çok, dünya-içinde-varolma durumundadır. Dasein ve dünya, özne ve nesne ilişkisi bağlamında düşünülemez. Daha derindir (Heidegger, 2008, s. 63-64). Bir başka deyişle dünya, Dasein’in temellendirenidir (Heidegger, 2008, s. 54). Dünya onun özüne aittir.

“Dasein’ın, kendi oluşmuşluğunu ve olgusallığını paranteze almak mümkün değildir.” İnsan, dünyaya fırlatılmıştır. O daima bir “çevre” içindedir. “Dünyada-olmanın damgasını yemiştir” (Hühnerfeld, 2002, s. 9). Dasein’ın dünya-içinde-varolması *a priori*dir ve bu, onun üç fenomeni ile birlikte düşünülmelidir: “dünya-içinde”lik (Das “*In-der-Welt*”), birlikte-olma (Mitsein) ve bizatihi içinde-varolmak (In-Sein) (Heidegger, 2008, s. 55).

Heidegger, dünya-içinde-varolmayı ayrıca “bilme” kavramından hareketle açıklamaktadır: “Bilmek söz konusu varolana ait olduğu halde dışsal bir tabiat özelliği değilse eğer, o zaman ‘içte’ olmalıdır”. Heidegger, bilmenin evvela ve sahil olarak “içte” olduğunu ve hatta fiziksel ve psişik varolanların varlık minvalleriyle hiçbir ilgisinin olmadığını, dolayısıyla bilmenin özü sorusu ile özne ve nesne ilişkinin aydınlığa kavuşturulabileceğini düşünmektedir (Heidegger, 2008, s. 62). Bu da Parmenides’in “düşünme ve varlık aynıdır” veya Heidegger’in “düşünme varlığı düşünmedir” ifadelerini çağrıştırmaktadır. Heidegger’e göre, “*bilme* dünya-içinde-varolmak olarak Dasein’ın bir varlık halidir” (Heidegger, 2008, s. 63). Öyleyse Husserl’deki, saf ben’de dünyanın ayrıca alınmış olarak bulunmasıyla, her bilmenin “yeniden-anımsama” olmasına benzer şekilde, Heidegger de dünya-içinde-varolma hali ile bilmenin *koşulunun* sağlanmış olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Zira Dasein aşkın bir harekettir. Bilmenin kendisi Dasein’ı özsel olarak meydana getiren “dünyayla-zaten-beraber-var-olmak” üzerine temellenir. Dasein kendi iç dünyasından dışarıya çıkıyor değildir; zaten daima karşılaşılan varolanda “dışarıda”dır. Bu, Dasein’ın iç dünyasından dışarı çıktığını değil, özsel olarak “dışarıda-varolmak”ta olduğunu ifade eder (Heidegger, 2008, s. 64).

Heidegger, “dünya”nın yukarıda ele alındığı şekliyle Descartes tarafından göz ardı edildiğini düşünmektedir. Descartes, “cogito ergo sum”a varırken *cogito* kadar asli olan *sum*’u sorgulamamıştır. Heidegger’e göre peşinen verili bir ben ve özneyi hareket noktası kabul etmemek gerekir. Çünkü bu Dasein’ın fenomenal yapısına aykırıdır. Heidegger, “ancak “*sum*” belirlediğinde *cogitationes*’in varlık minvalinin kavranabileceğini” ifade etmektedir. Çünkü kişi ne bir şey (Ding), ne bir töz ne de bir nesnedir (Object) (Heidegger, 2008, s. 48-50). Bu durumda Heidegger’in de Husserl gibi *kişi* için farklı bir konstitüsyonun gerekli olduğunu düşündüğü söylenebilir. “Dünya, Dasein’ın bir temellendireni” olduğuna göre, Dasein’ın konstitüsyonu, ancak bu gerçeklikten hareket edilerek ortaya konabilir.

Varlık ve Zaman’da Varlıkla ilişkisi bağlamında Dasein’ın dünya-içinde-varolması meselesine büyük önem verildiğinden konu, ayrıca ele alınmayı gerektirmektedir. Heidegger, Dasein’ın özüne dair olan dünya-içinde-varolmayı; dünyanın dünyasallığı, birlikte-olma ve bizatihi olarak içinde-var-olmak başlıkları altında sorgulamaktadır.

2.2.3.1. Dünyanın Dünyasallığı

Heidegger'e göre fenomenolojik anlamda "fenomen", formal olarak, kendisini "Varlık" olarak ve "Varlık yapısı" olarak gösterendir. Öyleyse "dünya"yı fenomenolojik olarak tasvir etmek; dünya içinde "mevcut olan varolanın Varlığını serimlemek ve onu kavramsal-kategoriyal olarak sabitlemektir". Dünya derken kastedilen kişilerin öznel dünyası değil de *dünyanın dünyasallığıdır* (Weltlichkeit). Bir başka deyişle dünyanın dünyasallığı herhangi bir varolan veya "şu dünyası", "bu dünyası" denilen türden bir dünya değildir. "Dünyasallık" ontolojik bir kavram olup, dünya-içinde-varolmanın meydana getirici temel yapısını kastetmektedir. "Dünya", Dasein olmayan bir varolanın belirlenimi olmayıp, bizatihi Dasein'in bir karakteridir. "Dünyasallık, bizatihi bir eksistensiyaldır" ve Dasein'in varoluşuna *aittir*. Bu da dünyasallık derken dünyayı salt varolanlar bakımından değil, varolanların insanla ilişkisi bağlamında ele almak gerektiğine işaret eder (Heidegger, 2008, s. 66).

Heidegger, dünyanın dünyasallığını soruşturmak için "çevreleyen-dünya", "Dasein'in mekânsallığı" ve "Descartes'ın (töz ile ilgili) görüşleri"nden hareket eder. Çevreleyen-dünya, hergünkü dünyayı işaret etmektedir ve Dasein'in hergünlüğüyle birlikte anlaşılmalıdır. Heidegger, hem dünya-içinde-varolmanın hem de dünyanın, hergünlüğün (Alltäglichkeit) çizdiği ufuk içinde Dasein'in en yakın varlık minvali olarak çözümlenmesi gerektiğini düşünmektedir. "Hergünkü Dasein'in kendisine en yakın dünyası çevreleyen-dünya'dır (Umwelt)" (Heidegger, 2008, s. 68). Çevreleyen-dünya, dünya-içinde-varolmanın eksistensiyal karakteridir ve Heidegger dünyasallık idesine varmak amacıyla buradan hareket etmektedir. Heidegger, çevreleyen-dünya üzerinden çeşitli fenomenleri teker teker ele alarak ilerlemekte, Dasein ile ilişkisini ortaya koymaya çalışmaktadır.

Dünya Descartes'ın düşündüğü gibi mekânsallıktan hareketle de anlaşılabilir. Bilindiği gibi Descartes, Tanrının dışında iki töz kabul etmektedir: *res cogitans* ve *res extensa* (*res corporea*)⁹ (Heidegger, 2008, s. 96). Heidegger, Descartes'ın ve böylelikle Kartezyen dünya çözümlemesinin dünyayı mekânsallıktan hareketle ortaya koyamayacağını şu şekilde ifade eder: Descartes'ın töz düşüncesinden hareketle "ne dünyanın mekânsallığı, ne çevreleyen-dünyada karşılaşılan varolanın yakınsal olarak keşfedilen mekânsallığı, ne de bizatihi Dasein'in mekânsallığı ontolojik bakımdan kavranabilir" (Heidegger, 2008, s. 104-105).

⁹ *res cogitans* daha çok "düşünen şey" anlamına gelmekle birlikte tin dünyasını niteler; *res extensa* ve *res corporea* ise hacme sahip maddesel dünyayı nitelermektedir.

Heidegger “Dasein’in mekân ile ilişkisi”nin “iç” veya “dış” kavramları üzerinden de anlaşılmayacağını düşünmektedir. “*Mekân ne öznededir, ne de dünya mekân içindedir. Mekân daha ziyade dünya ‘içindedir’.* Mekân bir öznenin içinde bulunmaz. Keza bir özne, ‘sanki’ bir mekân içinde bulunuyormuş gibi temaşa da ediyor değildir. Ontolojik bakımdan doğru biçimde anlaşılmuş bir ‘özne’ (yani Dasein), asli bir anlamda mekânsaldır” çünkü Dasein için tesis edici olan dünya-içinde-varolma bir mekânı açılar. Ve Dasein, yukarıda tarif edildiği şekilde mekânsal olduğu içindir ki, mekân kendini *a priori* olarak gösterebilmektedir (Heidegger, 2008, s. 117). Dasein’in mekânsallığı bu şekilde ortaya konuyorsa da Heidegger, mekânın dünya fenomenini tesis edemediğini söyler (Heidegger, 2008, s. 119). “Dasein’in temel konstitüsyonu dünya-içinde-varolma olduğu için onun özünde mekânsallık vardır. Bu nedenle de mekân dünyayı onunla *birlikte* tesis etmektedir” (Heidegger, 2008, s. 119). Başka bir deyişle Dasein’in özünde mekânsallık olsa da mekân, dünyayı ancak Dasein ile tesis edebilmektedir, çünkü dünya Varlıkla ilintisinde ancak Dasein için anlamlıdır.

2.2.3.2. Birlikte-Oлма Ve “Herkes”

Heidegger’in tüm düşüncesinde birlikte-olma fenomeninin izlerini görmek mümkündür. Zira Dasein hiçbir şekilde ne dünyasallıktan, ne de Varlık veya zamansallıktan ayrı ele alınabilir. Heidegger’e göre, hergünlük içindeki Dasein, dünya-içinde-varolma ile aynı derecede *birlikte-olma* (Mitsein) ile *birlikte-Dasein* (Mitdasein) asli yapısına sahiptir (Heidegger, 2008, s. 119). Birlikte-Dasein’in açık hale getirilmesiyle hergünlüğün ‘öznesi’ olan *herkes* (das *Man*) görünür kılınabilir. Peki, Dasein, birlikte-Dasein ve herkes ne demektir, aralarında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Dasein, hep ben kendim olandır, varlık hep benim kendimdir deniliyorsa da hergünlük Dasein bizatihi *ben değildir* (Heidegger, 2008, s. 120-121). Bu durumda Dasein, başkasıdır da. Çünkü “Dünya-içinde-varolma açıklığa kavuşturulurken görülmüştür ki, dünyasız ne bir ‘var’ vardır, ne de sade bir özne verilidir. Ve sonuç itibarıyla, yalıtılmış bir ben de *ötekiler* olmadan verili değildir”. Dasein’in “cevherinin” (Essenz) onun varoluşu üzerine dayandığı düşünülduğünden bu cevherin dünyasız olmayacağı açıktır (Heidegger, 2008, s. 122). Zira insanın “tözü” (Substanz), ruhla beden sentezi olan tin değil *varoluştur* (Heidegger, 2008, s. 123).

Heidegger’e göre “başkası” ne bir mevcut-olan, ne de bir el-altında-olan olup, Dasein’in bizatihi *kendisi gibidir – o hem kendi başına, hem de diğerleriyle birlikte vardır.* Dünya-içinde-varoluşun bu birlikteselliğinin zemini üzerindeki dünya, zaten hep başkalarıyla paylaştığım dünya olmak durumundadır. Dasein’in dünyası *birlikte-dünyadır*. İçinde-var-olmak demek,

başkalarıyla *birlikte-olmak* demektir. Onların dünya-içindeki bizatihi-varlığına *birlikte-Dasein* denir (Heidegger, 2008, s. 124). Heidegger, başkalarıyla dünya içinde kendi *birlikte-Dasein*'larımızdan hareketle karşılaştığını ifade etmektedir. Böylece başkalarının *birlikte-Dasein*'ı bir Dasein için ve dolayısıyla *birlikte-Dasein*'lar için sadece dünya-içinde açıklanabilmektedir, çünkü Dasein öz olarak *birlikte-olmadır* (Heidegger, 2008, s. 126).

Birlikte-olma, bir başkasının fiilen mevcut olmaması ve algılanmaması durumunda da Dasein'ı varoluşsal olarak belirlemektedir. Dasein'ın *yalnızlığı* bile dünya içinde *birlikte-olmadır*. Başkasının *hazır bulunmaması* bir *birlikte-olma içinde* ve bir *birlikte-olma için* mümkün olabilmektedir. Yalnızlık *birlikte-olmanın* eksik halidir ve onun mümkün olması buna kanıttır". Heidegger, yalnızlığın kişinin "yanı başında" başkalarının bulunması veya bulunmamasıyla ilgili olmadığını düşünmektedir. Özetlersek *birlikte-olma* hep kendi Dasein'ının bir belirlenimidir. "Birlikte-Dasein ise, Dasein'ın dünyası aracılığıyla *birlikte-olmaya* serbest bırakılarak meydana çıkarıldığı takdirde başkalarının Dasein'ını nitelendirir". Başka bir deyişle kendi Dasein'ının özünün yapısı *birlikte-olma* olduğundan, başkalarıyla karşılaşmak *birlikte-Dasein* olur. Heidegger, Dasein'ın *birlikte-olma* olarak ilişki kurduğu varolanın (başkası), el-altında-olan *gereç* cinsinden bir varlık minvaline değil, bizzat Dasein minvaline sahip olduğunu ifade etmektedir. Bundan dolayı başkası 'ilgilenilen' olmayıp, *itina-göstermeklik* (Fürsorge) içinde yer alır (Heidegger, 2008, s. 126-127).

İtina-göstermeklik iki uç imkâna sahiptir. İlk başkasının *ihitimam-göstermesini* bir bakıma kendi üzerine alabilir ve böylece ilgilenme sırasında kendini onun yerine koyabilir, yani onun *yerine atlar*. Öte yandan diğer bir itina-göstermeklik imkânı, başkasının yerine atlanmamakta, daha ziyade onun varoluşuna-dair varlık imkânının önüne-sıçramaktır. Böylece başkasının *ihitimam-göstermesi* devralınmaz, ama ona kendi ihtimam-göstermesi gerçek olarak iade edilir ve itina-göstermeklik sayesinde başkası, kendi ihtimam-göstermesi *çinde* kendini şeffaf ve *serbest* kılabilir (Heidegger, 2008, s. 128).

Heidegger, kendini açarak sunmak veya kapayarak gizlemenin hep-beraber-olmaklığın (Miteinandersein) ilgili varlık minvali üzerine temellendiğini ve hatta bunun hep-beraber-olmaklığın ta kendisi olarak *var* olduğunu; dolayısıyla başkasının açık biçimde itina-gösterilerek açıklanışının da başkasıyla *birlikte-olmak dışında* ortaya çıkıp gelişmediğini ifade etmektedir. Heidegger, başkalarının Dasein'la olan ilişkisini ayrıca Husserl'in "duygudaşlık" kavramı üzerinden ele almaktadır. Ona göre "duygudaşlık" (Einfühlung) da hep-beraber-olmaklığın bir minvali olarak ortaya çıkmaktadır ve başkasının varlığını mümkün kılan ve onu tesis eden "başlangıçsal" (anfänglich) ve asli bir şeydir. Yine de Heidegger, başkalarının varlığını ortaya koyabilmek için *duygudaşlığın* pek de isabetli bir fenomen olmadığını

düşünmektedir (Heidegger, 2008, s. 131). Çünkü “dünya-içinde-varolma olarak Dasein’in zaten hep başkalarıyla birlikte var olması gerekir.” Dolayısıyla birlikte-olmayı tesis eden ‘duygudaşlık’ değildir, tersine, duygudaşlık ancak *birlikte-olma* temeli üzerinde mümkündür. Heidegger, genel olarak bilme gibi “duygudaşlığın” da asli varoluşsal bir fenomen olmadığını düşünmektedir (Heidegger, 2008, s. 132). Bu açıklamalardan Heidegger’in başkalarının *varlığını* temellendirmek için Husserl gibi duygudaşlık kavramından hareketle öznelerarasılığa varması ve böylece başkalarının varlığını temellendirmesinin gerekmediği anlaşılmaktadır. Zira Heidegger varlığı ayrıca almadığından ve tüm varolanlar ancak Varlığın ışığında veya Varlığın açıklığında kendilerini açtıklarından Dasein’in varlığında da başkalarının *dışarıda bırakılmadığı* anlaşılmaktadır. Heidegger’e göre özne, dünya ve başkaları arasındaki ‘ilişki’ duygudaşlık, “iç ve dış” veya “özne ve nesne” gibi kavramlar üzerinden soruşturulamayacak kadar özsel bir yapıdadır. Dasein dünya-içinde-varolmakla dışarıya, dünyaya veya başkalarına varmak, onlara ulaşmak veya onları temellendirmek zorunda değildir. O zaten dünyadadır, dışarıdadır ve başkalarındadır veya dünya, dışarı ve başkaları *zaten* ondadır. Özetle “birlikte-olma dünya-içinde-varolmanın varoluşsal bir unsurudur. Birlikte-Dasein kendini, dünya-içinde karşılaşılan varolanların sahil varlık minvali olarak göstermiştir. Dasein var olduğu takdirde varlık minvali olarak hep-beraber-olmaklık minvaline sahiptir” (Heidegger, 2008, s. 132).

Peki, hep-beraber-olmaklığın birlikte-olma veya Dasein’la nasıl bir ilişkisi vardır? Hergünkü hep-beraber-olmaklığın varlığını devralan *kimdir? Herkes* midir? Hep-beraber-olmaklık öncelikle *mesafelilik* (Abständigkeit) karakterine sahiptir. Mesafelilik birlikte-olmaya aittir ve içinde şu da vardır: “Hergünkü hep-beraber-olmaklık içindeki Dasein başkalarının *tabiyeti* (Botmäßigkeit) altındadır”. Bu durumda var olan hergünkü hep-beraber-olmaklık içindeki Dasein değildir; başkaları onun varlığını üzerine almıştır. Başkaları ise ne şu, ne de budur; “Dasein’in kendisi de değildir bu. Belirli bir sayısı olmadığı gibi herkesin toplamı da değildir. Kim bunlar, diye sorulduğunda cevap, geçişsiz ve nötr bir cevap *herkes*’tir (das Man)” (Heidegger, 2008, s. 133). Heidegger, herkesin kendine özgü bir var olma tarzı olduğunu; mesafeliliğin birlikte-olmaya ait olduğunu ve mesafeliliğin, bizatihi hep-beraber-olmaklığın *vasatlığını* (Durchschnittlichkeit) temin etmeklik üzerine dayandığını ifade etmektedir. “Vasatlık, herkesin varoluşsal bir karakteridir. Herkesin varlığı özü gereği vasatlığa dayanır” (Heidegger, 2008, s. 134). “Herkes başkasıdır ve kimse kendi değil. Hergünkü Dasein kim diye sorulduğunda cevap *herkes*’tir. Herkes, Dasein’in beraber-olmaklık (Untereinandersein) içinde zaten kendini hep teslim ettiği *hiç kimse*’dir (Niemand).” Bu durumda başkaları ve hergünkü Dasein *herkes*’tir ve *hiç kimse*’dir. Ancak hiç kimse olarak herkes hiçlik demek değildir. “Herkes, pek çok öznenin üzerinde dolanan bir ‘evrensel özne’ de değildir (Heidegger, 2008, s. 135). Heidegger’e göre *herkes* bir eksistensiyaldir ve asli bir fenomen olarak Dasein’in müspet

konstitüsyonuna aittir. “Herkes-benliği olarak Dasein, herkes içine *saçılmış* olup, kendini bulmak zorunda olandır”. Heidegger, Dasein’in öncelikle herkes olduğunu ve çoğunlukla öyle kaldığını söylemektedir (Heidegger, 2008, s. 136).

Toparlarsak hergünkü Dasein’in *herkesin* varlık minvalinden elde edilen yorumu, Dasein’i dünyadan hareketle anlamakta ve onu, dünya-içindeki bir varolan olarak karşısında mevcut bulmaktadır. Varılan bu “öznelerden” (hergünkü Dasein’lar veya herkes) hareketle Varlığın anlamı, Dasein’in “en yakın” ontolojisi kapsamında “dünya”dan *ortaya çıkarılmaktadır*. Bu durumda dünya fenomenin kendisi atlanmış olmakta ve onun yerini dünya-içindeki mevcut olanlar, yani nesnelere almaktadır. Bu yüzden başkaları, yani birlikte-şurada-varolan (mit-da-ist) varolanların varlığı mevcut-olmaklık olarak kavranılmaya başlanır. Heidegger, işte hergünkü dünya-içinde-varoluş (hergünkü Dasein) gibisinden müspet bir fenomenin gösterimi sayesinde, gayrisahih olmaya dair hatanın köklerinin idrak edilebileceğini ve dolayısıyla (sahih) kendi-olmaklığın olanağının ortaya çıkarılabileceğini düşünmektedir. Ancak bu “sahih kendi-olmaklık (eigentliche Selbstein), öznenin herkesten sıyrılmış olağanüstü hali üzerine dayanıyor değildir. O, öz olarak bir eksistensiye olan herkesin varoluşa dair *modifiye* edilmesine (Modifikation) dayanır.” Sahihlik, “özne”nin herkesten sıyrılmış olmasıyla değil, hergünkü Dasein gibisinden bir fenomenin gösterimi ile olanaklıdır (Heidegger, 2008, s. 137). Bütün bu anlatılanlar ışığında dünyada-varolmanın ilgilenmeye, birlikte-olmanın itina-göstermekliğe ve kendi-olmanın kim’e işaret ettiği söylenebilir (Heidegger, 2008, s. 138).

2.2.3.3. (Dasein’in Varlığı Olarak) İhtimam-Gösterme

Yukarıda, ihtimam-gösterme özellikle Dasein’in Varlıkla ilişkisi bağlamında değişik minvallerde ele alınmıştı; şimdi ise ihtimam-gösterme fenomeni başka açılardan ele alınmayı gerektirmektedir. Zira o, Dasein’in varlığını belirleyen bir fenomendir ve gayrisahih yaşamdan sahih yaşama geçişinin olanağını gösterme açısından açıklayıcıdır. Heidegger, ihtimam-göstermenin irade, emel, meyil ve iştaktan türetilmeyeceğini düşünmektedir, çünkü bunların kendisi ihtimam-gösterme üzerine temellenirler (Heidegger, 2008, s. 193). Peki, ihtimam-göstermenin endişe, ölüm, Dasein -ve böylece Varlıkla- ilişkisi nasıl bir ilişkidir?

Heidegger, ihtimam-gösterme ile *endişe* arasında bir ilişki olduğunu düşünür. İhtimam-gösterme fenomeninin ortaya çıkarılabilmesi için öncelikle onun endişeyle ilişkisi çözümlenmelidir. Heidegger, “endişenin nedeninin bizatihi dünya-içinde-varolmak” olduğunu düşünmektedir. “Tehditkâr olanın *hiçbir yerde oluşudur* endişenin nedenini karakterize eden”. Ve böylece “endişenin nedeni bizatihi dünyanın kendisidir” (Heidegger, 2008, s. 197). Endişe, dünyada-

olmak veya dünyaya *fırlatılmış* olmaktır. *Endişe* (Angst) korkuyu mümkün kılar. “Korku ‘dünyaya’ düşkün, gayrisahih ve bizzat kendine kapalı kalmış endişeden başka bir şey değildir.” Öyleyse korku, gayrisahih yaşamdaki endişenin kendisini işaret ediyorken endişenin kendisi, sahih yaşamın *imkânına* işaret etmektedir (Heidegger, 2008, s. 200). Zira Heidegger, endişenin münferitleştirici ve bu münferitleşmenin (Vereinzellung) de Dasein’ı kendi düşkünlüğünden¹⁰ (verfallen) çekip çıkartarak ona sahihlik ile gayrisahihliği kendi varlığının imkânları olarak açıklamadığını ifade etmektedir. Bir başka deyişle *endişe*, hem sahihlik hem de gayrisahihlik imkânını Dasein’a açılar (Heidegger, 2008, s. 201).

Özetle yukarıda da ifade edildiği gibi Heidegger, ihtimam-göstermenin irade, meyil, iştah gibi fenomenlere indirgenemeyeceğini düşünmektedir. Heidegger, ayrıca ihtimam-göstermenin *Angsta* da indirgenemeyeceğini ifade etmektedir. Ona göre, Varlık varolanlardan hareketle “açıklanamadığı” gibi, ihtimam-göstermenin esaslı bütünlüğü de ontik bir “asli öğeye” indirgenemez (Heidegger, 2008, s. 207). Öyleyse “ihtimam-göstermenin yapı çokluğunun birlik ve bütünlüğünü ontolojik olarak taşıyan *çok daha asli bir fenomeni* meydana çıkarmak gerekir” (Heidegger, 2008, s. 208). Peki, bu *asli* fenomen hangisidir? Daha önce Heidegger’in fenomenleri *alelade* ve *ayırt edici* fenomen olarak ele alınışı hatırlanır ve onun *Cura*¹¹ adlı

¹⁰ Düşkünlük *Varlık ve Zaman*’da lakırtı (Gerede), merak (Neugier) ve müphemiyet (Zweideutigkeit) fenomenleri bağlamında ele alınır. Heidegger’e göre düşkünlüğün bu halleri, gayrisahih varoluşun görünümleridir (Heidegger, 2008, s. 141).

¹¹ *Cura*, Latince ihtimam-gösterme, özen, bakım, dikkat, vb. anlamlarına gelmektedir. *Cura* öyküsü bağlamında *Sorge* kavramını ele aldığımızda, *Sorge*’nin “kaygı” değil de “ihtimam-gösterme” şeklinde Türkçe’ye çevrilişi daha uygun görünmektedir.

Öykü şöyledir: *Cura*, bir ırmağı geçerken killi bir toprak görür ve bunu *şekillendirerek*, “yaratığı” şey üzerine düşünüp taşınır. Bu sırada Jüpiter ona yanaşır. *Cura* Jüpiter’e şekillendirdiği kil parçasına *ruh* katmasını diler. Jüpiter bunu seve seve yapar. Fakat *Cura* birlikte yarattıkları bu şeye kendi adını (*Cura*: ihtimam-gösterme) vermek isteyince Jüpiter bunu yasaklar ve ona Jüpiter adının verilmesini ister. Hangi adı verecekleri konusunda münakaşa ederlerken, Toprak da dikelererek kendi adının verilmesini ister. Zira o, kile kendi bedeninden bir parça sunmuştur. Münakaşacılar kendilerine hakem olarak Satürn’ü (“zaman”) seçerler. Ve Satürn de adil görünen şu hükmü verir: Jüpiter, kil parçasına ruhunu verdiğinden, o öldüğünde ruhuna; Toprak, bedenini hediye ettiğinden, onun bedenine sahip olacaktır. Fakat bu yaratılanı ilk önce *Cura* “şekillendirdiği” için, *yaşamaya devam ettiği sürece* “ihtimam-göstermeklik” (yani *Cura*) onun sahibi olmalıdır (Heidegger, 2008, s. 209-210).

Heidegger’in K. Burdach’tan (Burdach, Goethe’den ve Goethe de Herder’den esinlenmiştir) alıntıladığı *Cura* öyküsü (Heidegger, 2008, s. 209-210), onun Dasein’la ilgili düşüncelerinin özünü vermek açısından önemlidir. Çünkü insan, yaşamaya devam ettiği sürece, kendine ihtimam-göstererek sahih ve gayrisahih varoluşun imkânlarını gözetmek için hep mücadele etmek zorundadır. Bu her şeyden önce insanın ölümü, özgürlüğü ve özüne dair her türlü olanağıyla ilgilidir. Ve Dasein’ın özgürlüğü, ölüme yönelik varlığı ile özüne dair diğer tüm imkânları zaman içinde ortaya çıktığı, zamanla olanaklılık kazandığı için, Dasein’ın yaşamına yönelik olarak zamanın karar vermesinin ağırlığı ortaya çıkar. Dasein’ın zamansallıkla ilişkisi *Cura* öyküsünde ifade edilenler bağlamında anlaşılırsa, zamanın Dasein’ın varoluşundaki yeri bariz

öyküsü dikkate alınır, şöyle bir soru sorabiliriz: Bu *asli* fenomen acaba “zaman” mıdır? Zira “zaman”, Varlığın hakikatının ilk adı olarak kullanılır; bu hakikat de Varlıkta özünü sürdürendir ve böylece de Varlığın kendisidir (Heidegger, 2002, s. 18).

2.2.4. Dasein Ve Zamansallık

Heidegger, Dasein’in şu ana kadarki eksistensiye çözümlemesinin, asli olma iddiasını taşımadığını, Dasein’in sadece gayrisahih varlığının söz konusu edilebildiğini ifade etmektedir (Heidegger, 2008, s. 248). Dasein’in sahih varoluşunun ortaya konabilmesi için, onun *ölümü* ele alınmalıdır; ama ölüm doğaldır ki *zamansallıktan* bağımsız ele alınamamaktadır. İnsan ölümlüdür; peki, ölüm onun varoluşuna ve böylece özüne ait midir; yoksa ölüm, onun yok oluşu mudur ve böylece onun varoluşunun tamamen dışında mı cereyan etmektedir? Heidegger ölümü, öncelikle Dasein’in belirlenmemişliği ve böylece noksanlığı bağlamında ele almaktadır: “Dasein var olduğu müddetçe, onda hep bir şeyler noksanıdır; o, şunu veya bunu olabilmektedir ve olmaktadır da. Söz konusu noksanlığa, bizatihi ‘ölümün’ kendisi de aittir. Dünya-içinde-varolmanın sonlanması ölümdür.” Bu durumda Dasein’in olası bir bütün- oluş imkânı *ölüm* müdür? Dasein’in “özünün varolmasında yatması” belirlenmemişliğine işaret eder ve Dasein ancak ölümle *belirginleşme* olanaklılığını kazanır. Böylece ölümün sahihlik imkânını doğurduğu söylenebilir. “Dasein’al bakımdan ölüm, sadece varoluşa-dair bir *ölüme yönelik varlık* (Sein zum Tode) içinde vardır.” Dasein’in eksistensiye yapısı olarak ölüm, Dasein’in bütün-olma-imkânının ontolojik konstitüsyonudur (Heidegger, 2008, s. 248).

Ölüm barizdir ki Dasein’in *zamanına* işaret etmektedir. Çünkü “Dasein’in eksistensiye litesinin asli ontolojik temeli *zamansallıktır*” (Heidegger, 2008, s. 249).

Ölümden başka vicdan (Gewissen) da Dasein’in sahihlik imkânını doğurmaktadır. Heidegger, “vicdan, sahih bir varlık imkânının tasdikini bize verir” demektir. “Dasein’in sahih varlık imkânı vicdana-sahip-olmayı-isteme’de (Gewissen-haben-wollen) yatmaktadır.” Öyleyse bir Dasein fenomeni olan vicdan da ölüm gibi sahici bir eksistensiye yorumu talep etmektedir (Heidegger, 2008, s. 248). Şimdi *ölüm* ve *vicdanı* “olası bir bütün oluş” ve “kapalılığı açma kararlılığı” minvalinde daha yakından inceleyebiliriz.

şekilde açıklanmış olur. *Cura*’nın hayatına zaman *karar vermektedir*, ama zamanı zamansallaştıran da *Cura*’dır.

2.2.4.1. (Dasein'in Olası Bütün Oluşu) Ve Ölüme Yönelik Varlık

Heidegger ölümü, öncelikle başkalarının ölümünün deneyimlenmesiyle soruşturmaktadır. Çünkü Dasein'in birlikte-olma olarak varoluşu, onun belli bir ölüm tecrübesine sahip olduğunu gösterir (Heidegger, 2008, s. 252). Başkasının *ölüsü*, “sadece-öylesine-mevcut-olan *cansız* maddi bir nesneden ‘daha fazla’ bir şeydir. Çünkü onunla, canını kaybetmiş bir *canından-olan* olarak karşılaşılmaktadır. Bir ölüye yönelik varlık ilişkisi, bir el-altında-olanla *ilgilenilen* varlık minvalindeki gibi ele alınmaz” (Heidegger, 2008, s. 253). Heidegger canlıların yaşamlarının son bulmasına *yok olma* (Verenden); Dasein'in yaşamının son bulmasına ise *vefat* (Ableben) demektedir: “Dasein asla yok olmaz” (Heidegger, 2008, s. 262). “Ölüm mevcut-olmayan değildir, asgariye indirgenmiş nihai noksanlık da değildir, ölüm daha ziyade bir *baş-gelmedir*” (Heidegger, 2008, s. 265).

Heidegger, Dasein'in başkalarının ölümünü deneyimlemesinin diğer canlıların ölümüne “tanık” olmasıyla bir tutulamayacağını düşünse de herkesin ölümünün, sadece “kendi” ölümü olduğunu ifade etmektedir. Zira Dasein, birlikte-olma olarak ölümü tecrübe etse de “*kimse başkasının canını vermekliğini onun kendi üzerinden alamaz*” (Heidegger, 2008, s. 255).

Ölüm kayıtsız kalınacak türden bir şey değildir Heidegger'e göre. Çünkü o, Dasein'in en asli varlık imkânına olanak tanımaktadır. “Herkes ölümden *endişe duyma* (Angst) cesaretini göstermeyelim diye elinden geleni ardına koymamaktadır” (Heidegger, 2008, s. 269). Hâlbuki böyle bir kayıtsızlık, Dasein'i kendi en asli irtibatsız varlık imkânına yabancılaştıracaktır. Ve ayartılma, teskin ile yabancılaşma *düşkünlüğün*, yani gayrisahihliğin varlık minvalidir. “Ölüme yönelik hergünkü varlık, düşkün bir varlık olup, ölümden *sürekli bir kaçış içindedir*” (Heidegger, 2008, s. 270). “Dasein'in son bulması olarak ölüm; Dasein'in en esaslı, irtibatsız, kesin ve bu haliyle belirsiz ve atlatılmaz imkânıdır” (Heidegger, 2008, s. 274). “Ölümden hergünkü düşkün kaçınma, ölüme *yönelik gayrisahih bir varlıktır.*” Ancak gayrisahihliğin temelinde olası sahihliğin yatmakta olduğu unutulmamalıdır. Ölüm bir imkândır ve sahih varoluş olarak *ölüme yönelik varlık*, bahsedilen imkânı (ölümü) hafifletmeden onu bir imkân olarak anlamalı, bir imkân olarak geliştirmeli ve ona yönelik tutumlarda bir imkân olarak ona dayanabilmelidir (Heidegger, 2008, s. 277). Heidegger, Dasein'in bu *en esaslı* imkânının *irtibatsız* olduğunu ve *atlatılmaz* olduğunu düşünmektedir (Heidegger, 2008, s. 279). Ölümün Dasein'in varoluşuyla *irtibatsız* oluşu, onun Dasein'in varoluşuyla hiçbir ilişki içerisinde bulunmadığının aksine, ölümün doğrudan “varoluştaki” *yattığının* ve böylece Dasein'in *atlatılmayacak* kadar *esaslı* bir imkânı olduğunun açıklanmasıdır. “En esaslı, irtibatsız ve anlatılmaz olan bu imkân *kesindir*. Ölüm hep kendiminki olarak *vardır*” (Heidegger, 2008, s. 280). Heidegger, “en esaslı, irtibatsız, atlatılmaz ve kesin olan bu imkânın, kesinliği bakımından

belirsiz” olduğunu düşünmektedir. Bu da Dasein’in diğer varolanlar gibi kapalı, belirli olmamasından, daha doğrusu Dasein’in *belirsizliğinden* kaynaklanmaktadır. Bu belirsizlik Dasein’in sahil ve gayrisahil varoluş *imkânı* ile birlikte anlaşılmalıdır.

Ölümün Dasein’in en *esash* imkânı olması ve kesinlik bakımından *belirsizliği*, Dasein’in *ölüme yönelik varlık* oluşundan kaynaklanmaktadır ve *ölüme yönelik varlık*, özü gereği *endişedir*” (Heidegger, 2008, s. 281). Zira Dasein, kendisinin ve ölümünün belirsizliğiyle dünya-içinde-varolmaktadır ve bu endişenin-içinde, *belirsizliğin endişesinde varolmaktadır*. Öyleyse ölüm, endişe ve Dasein olarak dünya-içinde-varolma, birbirlerine aittirler. Bu da, Dasein’in Varlığın tecrübesini, Hiç ve böylece *endişe* sayesinde edinebilmesini açıklamaktadır.

Ölüm, ayrıca yazgı bakımından da ele alınmaktadır. Heidegger, Dasein’in “özü”nün onun bir-şey-için-olmasında (Zu-sein) yattığını ve bunun *yazgı* (Geschick) olduğunu ifade etmektedir (Heidegger, 2008, s. 44). Öyleyse Dasein’in *özü*, onun yazgısında ve yazgısı da ölüme-yönelik-varlık (Sein zum Tode) olmasında *yatar*. Bir-şey-için-olmak bu şekilde anlaşılmalıdır.

Bütün bunların ışığında, insanın daima ‘soru halinde’, ‘oyun halinde’ bir varlık olduğunu söylemek mümkün. İnsan gerçekten de, asla güven altına alınmış, tespit edilmiş, kapalı bir varlık değildir. O, devamlı tehlike altındadır. O halde Dasein’in hayatı, devamlı bir mücadele ister. İnsan henüz mevcut olmayan, belki de ulaşamayacağı imkânlara yönelir. Bu da ‘varolmak’ demektir. Ayrıca insan varlığı, olanaklı ve sonludur. İnsan varlığının tam merkezinde Hiç taşır. “Bu için Hiç, varoluşunun şartı ve gücüdür” (Verneaux, 1994, s. 37-38).

Gerçek bir insan için barış halinde olmak, ‘vicdanı rahat olmak’ imkânsızdır, insan sadece *oluşa* yönelir. O, sonludur yani mutlak değil ölümlüdür; herhangi bir varolan gibi belirli ya da kapalı ve tespit edilmiş de değildir. Böylece Varlık ile Hiç arasında bir yerde durmaktadır. Eksik olmakla ne bir kendinde-varlığa ne de Hiçe sığınabilmektedir. O, *açıklıkta* durur. Kendinde *Hiçin imkânını* ve böylece *Varlığın imkânını* taşır.

2.2.4.2. Kapalılığı-Açma-Kararlılığı Ve Vicdan

Vicdan, Dasein’a sahil varoluşun imkânını sunar, denmişti. Öyleyse burada vicdanın, “Dasein’in bir fenomeni olarak” görünür kılınması icap etmektedir (Heidegger, 2008, s. 284). Vicdan ‘bir şeyleri’ anlamamızı sağlar, yani onları *açıklar*. ‘Bir şeyler’in kendilerini *açmalarına* olanak tanır. Heidegger, vicdanın sesine, olası bir *duymanın* tekabül ettiğini ifade etmektedir. Söz konusu *çağrıyı* (Ruf) anlamak, *vicdana-sahip-olmayı-isteme* (Gewissen-haben-

wollen) olarak kendini açığa çıkarmaktadır. “Bu fenomende, kendi-olma tercih edilerek varoluşa-dair biçimde tercih etmek yatmaktadır ve buna *kapalılığı-açma-kararlılığı* (Entschlossenheit) denir” (Heidegger, 2008, s. 285-286). Kendi-olma derken sahih varoluş kastedilmektedir ve Dasein’in kendi-olmayı tercih etmesi, onun kapalılığı açmasını ve böylece gayrisahihlikten çıkmasını işaret etmektedir. Gayrisahihlikten sahihliğe geçiş, kapalılığı-açma-kararlılığıyla olabilecek bir şeydir. Kapalılıktan açıklığa geçen Dasein, öyleyse Varlığın tecrübesini de edinebilecektir. Öyleyse sahih varoluş, endişe ve *ölüme yönelik varlık* olmakla olanaklı olabileceği gibi, *vicdanın çağrısıyla* da olanak kazanabilmektedir. Çünkü “*çağrı* sayesinde *anlamayı* sağlayan şey vicdandır” (Heidegger, 2008, s. 287).

Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da, çağrılan vicdanın (çağrıda) neyi seslendiğini, daha doğrusu neyi söylediğini sorar. Vicdanın söylediği, *hiçbir şeydir*:

Çağrı hiçbir şeyi dile getirmez, dünyevi hadiseler hakkında hiçbir bilgi vermez, anlatacağı hiçbir şeyi yoktur onun. Vicdan, en esaslı kendi-olma-imbânına çağrı olduğu için, Dasein’in kendi en esaslı imkânlarına ön-çağrıdır (Vor-Rufen). Çağrı ise asla karanlık ve belirsiz değilse de kendini kelimelerle dile getirmez. Vicdan bir tek ve daima sükût halinde söz-eder. Böylece çağrılan Dasein, kendi benliğinin ketumiyetine mecbur edilir (Heidegger, 2008, s. 289).

Heidegger, vicdanın Dasein’i, herkes içindeki kaybolmuşluğundan çıkarmak üzere çağırıldığını ifade etmektedir. “Çağrılan benlik, kendi neliği içinde belirsiz ve boş kalmaktadır” (Heidegger, 2008, s. 290). Kapalılık onun gayrisahihliğiye, *belirsizlik ve boşluk* onun sahihliğe *çağrılışıdır*. Vicdanda Dasein bizatihi kendini çağırmaktadır ve çağrı, ne bizim tarafımızdan planlanır, ne bu yönde bir hazırlıkta bulunulur. Heidegger’e göre, “çağrı benim *içinden* gelir ve fakat benim *hakkımdadır*” (Heidegger, 2008, s. 291).

Sükût (Schweigen) tekinsizdir ve çağrı, tekinsiz bir hal olan bu sükût halinde ‘konuşur’. Tekinsizlik (Unheimlichkeit), endişede kendini açığa vurur. “Tekinsizlik, fırlatılmış Dasein’in dünya-içinde-varoluşunu, dünyanın hiçliğiyle karşı karşıya bırakmaktadır” (Heidegger, 2008, s. 291). Bu şu demektir: Dasein, dünya-içinde-varolmakla tekinsiz bir haldedir ve bu tekinsizliği endişe olarak deneyimler. Endişenin Dasein’i Hiçle ve böylece dünyanın hiçliğiyle karşı karşıya getirdiğinin fark edilmesi, tekinsiz bir hal olan sükûtta mümkündür ve çağrı, işte sadece bu sükût halinde *konuşur*. Çağrıyla kendi tekinsizliği içinde, kendi başına kalakalan Dasein, başka hiç kimseyle karıştırılmayacak şekilde kendisiyle yüz yüze getirilir.

Heidegger’e göre, “vicdana-sahip-olmayı-istemeye dair telaffuz edici sözün hallerinden biri de *ketumiyettir* (Verschwiegenheit)” (Heidegger, 2008, s. 312). “Dasein’in kendi vicdanıyla tanıklık edilen müstesna ve sahih açıklanmışlığı olan *ketumca ve endişeye hazır olarak kendini tasarlmasına* kapalılığı-açma-kararlılığı denir” (Heidegger, 2008, s. 313).

2.2.4.3. İhtimam-Gösterme Ve Zamansallık

Yukarıda ihtimam-gösterme fenomeni ele alınmış ve onun açığa çıkarılabilmesi için zamansallığın soruşturulması gerektiği ifade edilmişti. Dasein'in *ölüme yönelik varlığı* ve kapalılığı-açma-kararlılığı ele alındıktan sonra şimdi, ihtimam-gösterme zamansallık bağlamında ele alınabilecektir.

Heidegger, ölümün veya *ölüme yönelik olmanın* (ve böylece onu *beklemenin*) sahîh bir bütün-olma-ımkânı doğurduğunu düşünmektedir (Heidegger, 2008, s. 319). Zamansallığın fenomenal bakımdan aslı tecrübesi de, ancak Dasein'in sahîh-bütün-olmaklığı üzerinden, yani onun ölümü üzerinden sağlanabilir (Heidegger, 2008, s. 321). Öyleyse bütün-olma-ımkânı, zamansallığın aslı tecrübesini sunabilir.

Yukarıda vicdan ile ilişkili olarak ele alınan kapalılığı-açma-kararlılığı ise Dasein'ı, daha önce de ifade edildiği gibi, kendi en esaslı kendi-olma-ımkânına geri getirir. İşte bu en esaslı varlık imkânımızın, kendisi için tam ve sahîh olarak şeffaflaşabilmesi, en esaslı imkân olarak *ölüme yönelik varlık* içinde mümkün olabilmektedir (Heidegger, 2008, s. 324). Yukarıda ele aldığımız ihtimam-göstermeyi *endişeye* karşılaştırarak incelemiş ve Heidegger'in onun indirgenemezlik niteliğini vurguladığını ifade etmiştik. Peki, ihtimam-gösterme nedir öyleyse? Heidegger'e göre, ihtimam-göstermeklik bir kendilik üzerine temellendirilmek ihtiyacında değildir; onun tesis edeni *varoluştur* (Heidegger, 2008, s. 342). Bu durumda onun ne endişeye ne de başka herhangi bir fenomene indirgenebileceği anlaşılmaktadır; çünkü o, varoluşun kendisiyle tesis edilmektedir. Peki, varoluş ancak zamansallıkla soruşturulabilecek olan değil midir? Bunu Heidegger şöyle ifade etmektedir: ihtimam-göstermeklik yapısının aslı birliği zamansallıkta yatmaktadır. Zamansallık sahîh ihtimam-göstermekliğinin *anlamıdır* (Heidegger, 2008, s. 346). Öyleyse ihtimam-gösterme fenomenini ortaya çıkarmak için, zamansallığı incelememiz gerekmektedir.

Heidegger'e göre, zamansallık; 'gelecek', 'geçmiş' ve 'şimdi' gibi alelade zaman anlayışının öne çıkan kavramlarından özellikle uzak tutulmalıdır (Heidegger, 2008, s. 346). Heidegger, gelecek, geçmiş ve şimdi kavramlarını *alelade* zaman anlayışının kavramları olduğu gerekçesiyle kullanmaz. Bunun yerine *geleceği* işaret eden 'istikbal', *geçmiş* işaret eden 'oldum-olasılık' ve *şimdiyi* işaret eden 'huzur' kavramlarını kullanır.

Zamansallık bir varolan olarak *varolan* bir şey değildir. "Zamansallık var değildir; o, kendini *oluşturur*" (Heidegger, 2008, s. 348). İstikbal, oldum-olasılık ve huzur fenomenleri zamansallığın *ekstazlarıdır* (Ekstasen). "Zamansallık önce bir varolan iken sonra kendinin dışına çıkan bir şey olmayıp, onun özü *ekstazların birliği* içinde oluşmadır (Heidegger, 2008, s.

348). Heidegger, “alelade anlayışın erişiminde olan ‘zaman’ın en karakteristik özelliğinin, başlangıcı ve sonu olmayan saf bir şimdilikler-silsilesi içinde anlaşılması” olduğunu düşünmektedir. Bu şimdinin dışında geçmiş ve geleceği dışta bırakan ve zamanın sonsuz olduğunu benimseyen bir anlayıştır. Böyle bir zaman anlayışı asli değildir. Onun asli olabilmesi, daha doğrusu gayrisahih anlayıştan çekip çıkarılarak sahit kılınması, ancak zamanın zamansallıktan ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. İşte açığa çıkartılmış olan böyle bir zamansallığa *asli zaman* denilebilir (Heidegger, 2008, s. 349).

Asli ve sahit zamansallığın ekstatik birliğı içinde istikbal önceliklidir. Öyleyse “eksistensiyalitenin birincil anlamı da istikbaldir” (Heidegger, 2008, s. 347). Bu zamansallığın ekstazların üst üste yığılması ve belirli bir sıra takip etmesiyle meydana geldiğı anlamına gelmez. “Aksine zamansallık, her bir ekstazın eşit derecede asliliğı içinde kendini husule getirir.” Yine de husule getirmenin halleri (istikbal, oldum-olasılık ve huzur) birbirinden farklıdır Heidegger’e göre. Asli ve sahit zamansallık, sahit *istikbal*den hareketle kendini husule getirmektedir – ve bunun için, müstakbel (istikbal) bir *oldum-olasılıkla huzuru* doğurmaktadır. Heidegger bu yüzden *istikbalin, asli ve sahit zamansallığın birincil fenomeni olduğunu* ifade etmektedir (Heidegger, 2008, s. 349). Peki, zamansallığın kendini sahit istikbalden hareketle husule getirmesi, tam olarak ne anlama gelmektedir? Zamansallık kendini, istikbal ve böylece işaret edilen gelecekte nasıl husule getirebilmektedir? Zamansallığın ve böylece *asli zamanın* bütün ekstazlardan çok, istikbali işaret ettiğı söylenebilir. Zira zamanı gelecek husule getirir diyemesek de zamanın gelecekte *geldiğinin* işaret edildiğı *sezilir*. İstikbal, zamanın Varlıkla özdeş olmadığını ama “Varlığın hakikatinin ilk adı” (Heidegger, 2002, s. 18) olduğunu bize açıklamaktadır. Çünkü *geçmiş* hep geçmiştedir, *şimdi* ise hep geçmektedir ve biz hep *geleceğe* doğru akıp gitmekteyizdir. İstikbal, zamansallığı mümkün kılandır. İstikbal olmasaydı nasıl zamandan söz edebilecektik? İstikbalin olmadığı bir ‘dünyada’ geçmiş ile şimdi Dasein’ın kendisiyle birlikte hiçliğe karışıp yok olmayacak mıydı? Hep istikbal değil midir, tüm varolanların -Daseinla birlikte- varlığını ve Varlığın dahi kendini açmasını olanaklı kılan? Öyleyse istikbal, sahit zamansallığın birincil fenomenidir ve zamansallık kendini hep istikbalden hareketle meydana getirir. Ama bu, geçmiş ve şimdinin bir hiç olduğu anlamına gelmemektedir, çünkü asli ve sahit zamansallığın özü *ekstazların birliğı* içinde oluşmadır.

Bütün bunların ışığında özetle şunları söyleyebiliriz: İhtimam-göstermeklik *ölüme yönelik varlıktır*; öyleyse ihtimam-göstermeklik yapısının asli birliğı zamansallıkta yatmaktadır. Dasein, “ölüme fırlatılmış” bir varolan olarak, daha doğrusu ölümlüyle birlikte noksansız ve sahit biçimde var-olmaktadır. Ancak Dasein sona geldiğinde biten anlamında bir sona sahip değildir. Daha önce söylediğimiz gibi o ölmekle yok olmaz. O, sonlu olarak varolandır. Öyleyse

zamansallığı birincil olarak husule getiren *istikbal de sonludur* (Heidegger, 2008, s. 349). Kısacası asli zaman sonludur ve zaman zamansallığın husule getirilmesi bakımından aslidir. Bu haliyle zaman, ihtimam-göstermeklik yapısının konstitüsyonunu mümkün kılmaktadır. Zamansallık özü gereği ekstatiktir. Zamansallık kendini istikbalden asli olarak husule getirir. İhtimam-gösterme ve zamansallığın yukarıdaki şekliyle incelenmesi bize şu sonucu açıklamaktadır: Dasein'in anlamı zamansallıktır (Heidegger, 2008, s. 351).

2.2.5. Sonuç: İmkânın Işığında Dasein'in Fenomenolojiyle İlişkisi

Bilindiği gibi Heidegger, Varlığın anlamını soruşturmak için Dasein'in analizini gerçekleştirmiş ve Dasein'in varoluşuna (ve böylece onun özüne) dair *her şeyi* fenomen olarak ele almıştır. Örneğin Dasein'in gayrisahih varoluşunun ifadeleri olan düşkünlük, hergünlük, korku, endişe ve sahih varoluşunun belirlenimleri olan ölüme yönelik varlık, vicdan, endişe, zamansallık, vb. kavramlar birer fenomen olarak ele alınmış ve bu söz konusu fenomenlerin özlerini betimlemek, tam da fenomenoloji ile mümkün olabilmıştır. Heidegger'e göre fenomenoloji ontolojidir ve bu, felsefenin kendisidir -en azından "düşünmenin ilk adımı" gerçekleştirilene kadar- (Heidegger, 2008, s. 39). *Varlık ve Zaman*'da bariz olan şudur ki, Dasein'in varoluşuyla ilgili tüm fenomenler, Husserl söz konusu olduğunda yapıldığı gibi, analitik bir çözümlemeyle değil de, *hermeneutik*le ortaya çıkarılmaya ve böylece betimlenmeye çalışılmıştır. Heidegger'in fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamının *tefsir* etme olduğu ve fenomenolojinin (ve böylece ontolojinin) Dasein'i *hermeneutik* ile ele alabildiği (Heidegger, 2008, s. 38) minvalindeki ifadeleri hatırlanırsa; Dasein, fenomenoloji, ontoloji ve *hermeneutiğin* ilişkisi daha iyi anlaşılabilir. Peki, bu ilişki nasıl mümkün olabilmektedir, bir başka deyişle bu ilişkiyi mümkün kılan nedir? Şunu söyleyebiliriz: Bu asli ilişkiyi, imkân tesis etmektedir.

Peki, imkân nedir veya imkânın *kendisi* nasıl açığa çıkarılabilecektir? İmkân da ihtimam-göstermeklik gibi Dasein'in kendi varoluşunda temellenmektedir ve bu bakımdan hiçbir fenomene indirgenememektedir. Dasein bir varolan olmadığı için kapalı değildir, kapalılık ve belirlenmişlik ancak gayrisahih varoluşun belirlenimleridir ve gayrisahih varoluşta da yine sahih varoluşun *imkânı* bulunmaktadır. Dasein'in özü varoluşunda olduğu için belirlenmemişlik, aşkınlık ve özgürlük onun özüne aittir. İşte bütün bunlar, onun imkânlı bir varlık oluşunun tezahürleridir. Dasein'in varoluşu, onun bizatihi *imkân oluşunun* ifade edilışinden başka bir şey değildir. Ve Dasein'in imkân olması, onun özgür olmasıdır. Dünya-içinde-varolmak, özgür olmak, *ölüme yönelik varlık* olmak, hep kendi varlığına ihtimam-göstermek, endişe duymak veya zamansal olmak; işte tüm bunlar tam da Dasein olmaktır. Ayrıca Dasein'in Varlıkla

ilişkiye geçebilmesi de; varoluşun belirsizliği, tekinsizliği, fırlatılmışlığı ve hatta Dasein'ın Varlık ve Hiç arasında 'yalpalayıp durması' dolayısıyla mümkün olmaktadır. Bütün bunların ışığında şu anlaşılmaktadır: Dasein dünya-içinde-varolmakta olduğu gibi imkân-içinde-varolmaktadır.

Fenomenolojinin özünün bir istikamet olmadığı; onun gerçeklikten daha yüksek bir merteye olan imkân olduğu ve fenomenolojiyi anlamının yegâne yolunun, onu bir mümkünlülük/olanaklılık olarak yakalayıp kavramak olduğu (Heidegger, 2008, s. 39) hatırlanırsa, fenomenolojinin özünün de tıpkı Dasein'ın özü gibi *imkân* olduğu ve böylece aralarında asli bir ilişki olduğu anlaşılır. Bu durumda şunu söyleyebiliriz: Dasein'ın özü sadece ve sadece fenomenolojiyle ortaya konabilir ve hatta fenomenolojiyle Dasein öz itibariyle birbirlerine aittirler; bu fenomenoloji ve Dasein'ın *birliğine* işaret eder.

Şimdi şunu sormamız gerekmektedir: Heidegger, fenomenolojinin özünün bir 'istikâmet' değil de, imkân olduğunu söylerken ne demek istemektedir; fenomenolojinin özü neden ve nasıl imkân olabilmektedir? Fenomenolojinin özünün bir *istikâmet* olmayıp imkân olması, bizatihi Varlığın *açıklığıyla* ilgili olabilir mi? Zira Varlığın kendini şöyle veya böyle açması ölçüsünde varolanların *görülenebilmesi*, onların ancak bu minvalde kendilerini Dasein'a açmaları; Varlığın belirli olmayışı, mutlak olarak ele geçirilemeyişi ve böylece belirsizliğinde, zamansallığında, Hiçliğinde Varlığın bizatihi imkânın koşulu oluşunu ve asıl anlamında ontoloji olan fenomenolojinin özünün de *bu yüzden* imkân oluşunu bize açıklamıyor mu? Öyleyse Dasein varolmaktadır veya onun özü *varoluşunda* yatmaktadır dendiğinde ve Dasein'ın özünün fenomenolojiyle soruşturulduğu da göz önüne alındığında; fenomenoloji ve varoluş arasındaki özsel ilişkinin, kendini aşikâr kılacağı açıktır. Bu durumda çalışmamızda ele alındığı şekliyle, fenomenoloji ve varoluşçuluk arasında ciddi çelişkilerin olmadığını söyleyebiliriz; aksine fenomenoloji ve varoluşçuluk a-yı-rı-la-ma-ya-cak bir bütünü işaret edecek kadar birbirlerine *aittirler*.

Artık Sartre'ı, fenomenoloji ve varoluş(çuluk) arasındaki ilişkiyi daha aşikâr kılacağı ümidiyle ele alabiliriz.

3. BÖLÜM: SARTRE, FENOMENOLOJİ VE VAROLUŞÇULUK

Sartre’ın düşüncelerinde genel olarak Husserl ve Heidegger’in etkisi görülür. Kendine özgü yanları vardır, ancak konumuz açısından asıl önemli olan onun fenomenoloji ve ontoloji ile ilgili düşünceleridir. Sartre’ın bu konudaki düşüncelerinin Husserl ve Heidegger’in felsefeleri arasındaki benzerlik veya farklılıkları başka bir yönden aydınlatacağını umuyoruz. Bu da fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki ilişkinin ele alınması demektir.

Sartre’ın insan ile ilgili düşünceleri üzerinde fazla durulmayacaktır. Zira Heidegger’in Dasein soruşturması, konumuz açısından temel anlayışı yansıtmaya yeterliliğindedir. Yine de “kendisi için varlık” (être pour soi) ve “başkaları için varlık” (être pour autrui) kavramları bağlamında onun insan ile ilgili düşünceleri kısaca ele alınacaktır.

Husserl, Heidegger ve Sartre arasında konumuz açısından kritik bir karşılaştırma olanağı sunduğu için fenomen, fenomenoloji, ontoloji, özü görüleme, kendinde varlık (l’être en soi) ve bilinç gibi kavramlar ayrıntılı bir şekilde ele alınmaya çalışılacaktır.

Varlık ve Hiçlik’in tamamının anlaşılması bakımından kitabın en kritik kısmı *Giriş* kısmıdır. Fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki ilişkinin en bariz olarak tartışıldığı kısım da burasıdır.

3.1. FENOMENOLOJİ, ONTOLOJİ, VARLIK VE BİLİNÇ

3.1.1. Fenomen

Sartre’ra göre, modern düşünce varolanı, onu açığa çıkaran görünmeler dizisine indirgemekle, önemli bir ilerleme kaydetmiştir. “Görünüş, varolanın tüm varlığını kendine doğru çeken gizli bir gerçeğe değil, görünüşler dizisinin toplamına gönderme yapmaktadır” (Sartre, 2009, s. 19). Sartre, görünüşün özü saklamadığını, onu açıkladığını düşünmektedir. Öyleyse görünüş özdür (Sartre, 2009, s. 20).

Öz ise dizinin nedenidir ve görünmelerin arasındaki bağıntıdan başka bir şey değildir, yani kendisi de bir görünmedir. Özlere ilişkin bir *görünüş*¹² imkânını açıklayan şey de budur. Böylece fenomenal varlık kendini ifşa eder, varoluşunu ifşa ettiği kadar özünü de ifşa eder ve fenomenal varlık bu kendini ifşa edişlerin, tezahür edişlerin birbirine iyice bağlanmış dizisinden başkaca bir şey değildir (Sartre, 2009, s. 21).

¹² Husserl’de *Wesenschau* kavramı, bir şeyi bütünlüğü içinde *bir defada* anlamaya yarayan *özgörü*dür.

Öncelikle şunu sormamız gerekiyor: Husserl'in özgürsü özün bütünü bir defada gösteriyor mudur, yoksa Husserl'in bu kavramla anlatmak istediği sadece özgürsünün bir şeyi bütünlüğü içinde anlamaya yaradığı mıdır? Hem kavramın kendi açıklaması hem de Sartre'ın sonraki satırları ikincinin kastedildiğine işaret eder. Yoksa betimlemenin bitmeyerek hep devam edeceğini söyleyen Husserl'in, özgürsünün bütün özü bir anda ortaya koyduğu şeklinde bir düşünce ileri sürdüğü beklenemez. Özün görünme olduğu açıktır ama bu görünme, fenomenal varlığın kendini ifşa ettiği kadar ifşa edilir, yani fenomenal varlığın tezahürü kadar öz görülebilir. Öz bir görünmedir demek, bu özün bir defada tümüyle tüketilebilecek özellikte olduğu anlamına gelmemektedir.

3.1.2. Sonlu Ve Sonsuz Tezahürler

Sartre, varolanı tezahürlerine indirgemenin Kant'takine benzer bir numen-fenomen ikiliğini ortadan kaldıramadığını savunur. Evet, modern düşünce, numen ve fenomen ayrımını ortadan kaldırmıştır ama yeni bir düalizm içine düşmek pahasına bunu yapmıştır: Sonlu ve sonsuzun düalizmi. Çünkü varolanın tezahürlerini sonlu bir diziyeye indirgemek mümkün değildir (Sartre, 2009, s. 21).

Sartre tezahürlerin *sonsuz* olduğunun şöyle savunulabileceğini düşünmektedir: “Tezahür edişlerin her biri, sürekli bir değişim halinde olan bir özneyle bir münasebettir. Bir nesne yalnızca bir tek profil içinden kendini ele verdiği zaman, ancak özne olma, bu profil üzerine bakış açılarını çoğaltma imkânını beraberinde getirir. Bu da söz konusu profilin sonsuza kadar çoğaltılması için yeterlidir” (Sartre, 2009, s. 21). Öyleyse tezahür edişler sonsuzdur demeliyiz. Sartre, bunun yanında tezahür edişlerin *sonlu* olduğunun da savunulabileceğini ileri sürmektedir: “Ancak görünmelerin dizisi sonsuz olsaydı, ilk görünenlerin yeniden görünmesi mümkün olmazdı, bu da saçmadır; ya da görünmelerin tümünün hep birden verilebilecekleri anlamına gelirdi ki, bu daha da saçmadır” (Sartre, 2009, s. 21). Bu durumda da tezahür edişlerin sonlu olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Kısaca numen-fenomen düalizminden kurtulduğumuzu sanırken yeni bir düalizme, sonlu ve sonsuzun düalizmine düştüğümüzü ifade eder Sartre. Peki, bu düalizmin üstesinden gelinebilir mi?

Sartre'ın *sonlu ve sonsuz tezahürler* hakkındaki görüşlerine daha yakından bakmamız gerekmektedir. Öncelikle şunu kabul etmemiz kolay görünüyor: Tezahür özneyle ilişkide olduğu ve özne de ilişkileri dilediği gibi değiştirme imkânına sahip olduğu için özne, bu ilişkileri veya nesnenin görüntülerini sonsuza kadar çoğaltma imkânına da sahiptir. Böylece

fenomenin tezahürlerinin *sonsuz* olması gerekir. Ancak görünmelerin sonluluğu konusunda, “görünenlerin bir daha görünmemesi saçmadır” derken Sartre’ın yanıldığı gösterilebilir. Bunu, Herakleitos’un “aynı nehirde iki kez yıkanılmaz” derken işaret ettiği gerçeklikten yola çıkarak “hiçbir görünme bir daha tekrarlanamaz” biçiminde ifade edebiliriz. Böylece görünmenin *sonlu* olmayabileceği iddia edilmiş olur. Zira görünmeler sonsuzsa nesneye tekrar baktığımda ve eski görüntünün aynısına sahip olduğumu düşündüğümde, aslında sadece bu görüntüye çok benzeyen bir görüntüye sahip olduğum ortadadır. Tezahürler sonsuz olduğuna göre bu tezahürlerin birbirine çok benzeyenlerinin olacağını kabul etmem gerekir; hatta benim sınırlı idrak ve görme yeteneğimle bu görünmeleri birbirinden ayırmamın da imkânsız olacağı açıktır. Ayrıca “dünya zamansal olduğu için ne ben az önceki ben’imdir ne de görüntü az önceki görüntüdür”. Az önceki ben olduğumu iddia etmek, ben’imin “belirli” bir özü olduğunu iddia etmektir ve bu, Sartre’ın kendisiyle çelişkiye düşmesine neden olur. Zira insanın belirli, sabit bir özü yoktur. İnsanın özü varoluşundadır! Öyleyse az önceki ben’le şimdiki ben arasında bir *fark* vardır. Bu bakımdan bir görünmenin bir daha görünemeyeceği savunulabilir.

Sartre’ın şu düşüncesine katılmanın daha kolay olduğu düşüncesindeyiz: “Görünmelerin tümünün hep birden verilmesi imkânsızdır.” Görünmelerin tümünün hep birden verilmesi imkânsızsa ve fenomenler özlerini ifşa ediyorsa ya fenomenin tezahürleri sonludur -ki Sartre sonlu ve sonsuz tezahürlerin düalizminden söz ediyor- ya da eğer tezahürler sonsuzsa özlerin ifşa edilebilmesini başka türlü açıklama mecburiyeti vardır.

Kısacası Sartre da Husserl ve Heidegger gibi fenomen ve numen ayrımını kabul etmemekte ve fenomenin kendi özünü ifşa ettiğini düşünmektedir. Ancak o da Heidegger gibi bu özün tüketilemezliğinin, daha doğrusu özün mutlak verilemeyişinin nedenini soruşturma gereği duyuyor. Hatırlanacağı üzere Husserl, fenomenin özünü ifşa ettiğini, ardında numen, yani *şey*’in özünü bizden gizleyen bir ‘kendinde şey’den söz etmemin mümkün olmadığını söylüyordu. Husserl’in fenomenolojisi her ne kadar fenomenin özünü ifşa ettiğini iddia ediyorsa da, sonuçta bu özün ‘tüketilemezliğini’ kabul etmek zorunda kaldı. Husserl’den sonra onun yolundan giden Heidegger ve Sartre özün tüketilemezliğinin nedenini daha çok ontolojiye dayandırarak ortaya koymaya çalıştılar. Heidegger, bunun nedeni olarak *Varlığın kendisini açması ölçütünü* gösterirken, yani Varlığın kendini insana açması ölçüsünde varolanların *görülenebildiğini* savunurken, Sartre, daha ‘rasyonel’ bir yol izleyerek, bunun ancak “görünmeler dizisinin sonsuzluğu”ndan kaynaklanabileceğini öne sürdü. İşte, yukarıda ifade edildiği gibi, Sartre, numen ve fenomen ya da kendinde-varlık ve görünmek arasındaki düalizmin yerine sonlu ve sonsuz düalizminin aldığını söylemektedir.

Sartre sonunda öz konusunda şu yargıya varır: “Öz, kendisinin tezahür etmesini sağlayan bireysel görünmeden radikal bir biçimde kopmuştur; çünkü öz, ilke olarak, bireysel tezahürlerin *sonsuz bir dizisi* aracılığıyla açığa çıkarılabilmek zorundadır” (Sartre, 2009, s. 22). Bir başka deyişle öz, bireysel görünme ile değil, tezahürlerin sonsuz dizisi aracılığıyla açığa çıkarılabilmelidir. Öyleyse özü ortaya çıkarabilmek hiç de öyle kolay değildir. Özleri görülebileceğimize dair umudumuzu Husserl arttırmıştı, ancak anlaşılan Husserl özleri ortaya koyduğunu düşünürken biraz aceleci davranmıştır. Zira özleri mutlak anlamda ortaya koymak, Heidegger ve Sartre’ın da bize gösterdiği gibi, öyle kolay kolay başarılacak bir şey gibi görünmemektedir.

Sartre, “Kant’ın fenomeninin numene göndermesi gibi, görünme *varlığa* göndermez” (Sartre, 2009, s. 22) diyor. Çünkü görünme, arkasında hiçbir şey olmadığından ve yalnızca kendini (ve de görünmelerin toplam dizisini) gösterdiğinden, kendi varlığından başkaca bir varlık tarafından taşınmayabilir. “Görünme, özne-varlık ile mutlak-varlığı ayıran ince hiçlik zarı değildir. Görünmenin özü eğer hiçbir *varlık*’la karşılık oluşturmayan “görünmek” ise, *bu görünmenin varlığı* konusunda meşru bir sorun var demektir” (Sartre, 2009, s. 22). Bu söylenenlerden de anlaşılacağı üzere Sartre, ne Kant gibi fenomenin ardında bir tür numen düşüncesi arayacak, ne de Heidegger gibi varolanın özünün *görülenmesini* bir Varlık unutulmuşluğunda arayacaktır. Ancak Heidegger’in “Varlık” anlayışının görünmenin ardındaki bir varlığı işaret etmediği de akılda tutulmalıdır. Böylece Sartre daha çok Husserl’e yakın durarak fenomenin ardında hiçbir şey olmadığını, Heidegger gibi Varlığın açıklığına da ihtiyaç duymadığımızı (çünkü bu Kartezyen düşünceye göre ‘rasyonel’ bir açıklama gibi görünmemektedir), ama görünmelerinin dizisinin sonsuzluğundan dolayı daha derinlikli bir soruşturma yapılmasının zorunlu olduğunu düşünmektedir. İşte Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik* kitabının *hareket noktası* budur.

3.1.3. Ontoloji: Varlık Fenomeni Ve Fenomenin Varlığı

Sartre, görünmenin kendi varlığı olduğunu söylüyor: “Fenomenin Varlığı”. Görünmenin bir varlığı varsa fenomenin de bir varlığı vardır. Peki, “fenomen” ve “varlık” ne anlama gelmektedir? “Fenomenin varlığı” bir görünme değildir, yani fenomen değildir ama fenomenle örtüşür. Varlık fenomeni ise varlığın bir görünmesi olmalıdır. Varlık sıkıntı, bulantı ile kendini doğrudan ifşa eder (Sartre, 2009, s. 23).

Sartre, fenomenin varlığı ile varlık fenomeninin özdeş olup olmadığını soruşturarak, “fenomenin varlığı”nın, varlık fenomenine indirgenemeyeceği sonucuna varıyor. Varlık

fenomeni, her türlü açığa çıkarılışın koşulu değildir (Sartre, 2009, s. 24); varlık da bir görünmedir; böylece varlık dâhil her şey fenomene indirgeniyor.

Sartre, fenomen ile fenomenin varlığını bilgi bağlamında da ele alır. Ona göre bilgi, varlığın nedenini açıklayamaz; bu da fenomenin varlığının, varlığın fenomenine indirgenemeyeceği anlamına gelir. Çünkü varlık fenomeni, fenomenin varlığından farklıdır. “Varlık fenomeni, bir varlık çağrısıdır”; fenomendir ama fenomenötesi bir temel bulmayı gerektirir (bu gerekliliğe işaret eder) yoksa fenomenlerin arkasında değildir (Sartre, 2009, s. 24). Böylece fenomenin varlığının varlık fenomeninden daha köklü olduğu savunulabilir Sartre’da. Fenomen görünüş olmakla *vardır*. “Fenomenin varlığı ise fenomenle örtüşse de fenomenin kendini ifşa ettiği ölçüyü aşar ve bu bilgiyi temellendirir” (Sartre, 2009, s. 24). Fenomenin varlığı fenomende olmadığına göre, daha doğrusu fenomenin kendini ifşa ettiği kadarıyla ortaya konulmayacağına göre, onu başka yerde aramak gerekir: fenomenin ötesine geçerek onun “varlığı”nı soru konusu yapabilen bilinçte. Peki, gerçekte fenomenin varlığını bilinç temellendirebilir mi?

Görünmenin kendi varlığı vardır. Olduğu gibi betimlenebilen bir “varlık fenomeni”, varlığın bir görünmesi olmalıdır (Sartre, 2009, s. 23). Öyleyse Varlık, sıkıntı, bulantı vb. ile kendini gösterirken, ontoloji varlık fenomenini, Varlığın kendini ifşa ettiği bu sıkıntı, bulantı gibi halleriyle, herhangi bir aracıya gerek olmaksızın betimleyecektir.

Varlık ve öz arasındaki ilişkiyi ise nesne ile ilişkili olarak şöyle açıklayabiliriz: Öz, nesnenin içinde değildir, onun anlamıdır. Kısacası öz, nesneyi açık eden görünmeler dizisinin nedenidir. Varlık ise ne nesnenin niteliği ne de anlamıdır. Nesne, varlığa göndermede bulunmaz. Nesne, varlığa sahip değildir, ilişkide de değildir. Söylenebilecek olan sadece: “Nesne vardır.” Nesne, ne varlığı maskeler, ne de ifşa eder (Sartre, 2009, s. 23-24).

Sartre’a göre, ontolojinin başlangıç sorusu öyleyse şudur: Varlık fenomeni, fenomenlerin varlığıyla özdeş midir; yani bana kendini ifşa eden, bana *görünen* varlığın doğası, bana görünen varolanların varlığının doğasıyla özdeş midir? (Sartre, 2009, s. 23) Bunu Heidegger ile karşılaştırırsak aynı soruyu şöyle sormamız gerekir: Varlığın kendini açması, varolanların kendilerini açması ile özdeş midir? Heidegger, Varlığın kendini açtığı ölçüde varolanların kendilerini ifşa ettiklerini söylüyordu. Heidegger’deki bu ‘ölçü’nün özdeşlik anlamına geldiğini düşünmek, yani Sartre’ın terminolojisiyle söylersek varlık fenomeninin, fenomenin varlığıyla özdeş olduğunu düşünmek, zorlama bir düşünme olur.

Varolan, fenomendir, yani niteliklerinin düzenli bütünü olarak kendi kendisini belirtir. Kendi varlığını değil, kendi kendini belirtir. Varlık ise her türlü açığa çıkarılışın koşuludur; açığa çıkarılmış olan varlık değildir (varlık fenomeni ise her türlü açığa çıkarılışın koşulu değildir).

Fenomenlerin varlığı bir varlık fenomeni halinde çözülemiyorsa ikisi arasında yani varlık fenomenini, fenomenin varlığıyla birleştiren kesin ilişki saptanmalıdır (Sartre, 2009, s. 24).

İlişkiyi daha kolay saptamak için şunu söylemek gerekir: Varlığı açığa çıkarılışın koşulu olarak değil de, kavramlarla sabitlenen görünme olarak ele aldığımızda, her şeyden önce, bilginin tek başına varlığın nedenini açıklayamadığı, yani fenomenin varlığının varlığın fenomenine indirgenemediği anlaşılır (Sartre, 2009, s. 24).

Varlık fenomeni bir varlık çağrısıdır; fenomen olarak, fenomen ötesi bir temel bulmayı gerektirir. Varlık fenomeni, varlığın fenomenötesi niteliğini gerektirir. Bu demek değildir ki, varlık, fenomenlerin arkasında saklıdır (fenomenin, varlığı maskeleyemediğini gördük) –fenomenin, ayrı bir varlığa gönderen bir görünüş olması demek de değildir (fenomen, görünüş olmasıyla vardır, yani kendini varlığın temeli üzerinde gösterir) (Sartre, 2009, s. 24-25).

Öyleyse şu sonuca varmış bulunmaktayız: “Fenomenin varlığı” fenomenle örtüşmesine karşın, fenomene özgü durumdan –yalnızca açınlanıldığı ölçüde varolmak durumundan- kurtulmak zorundadır, dolayısıyla kendisi hakkında edinilen bilgiyi aşar ve bu bilgiyi temellendirir (Sartre, 2009, s. 25).

Buraya kadar söylenenlerden hareketle şunlar ortaya konabilir: 1-Fenomenin varlığı varlık fenomenine indirgenemez. 2-Varlık fenomeni bir varlık çağrısıdır; fenomen olarak fenomene, fenomen ötesi bir temel bulmayı gerektirir, buna işaret eder. 3-Fenomenin varlığı, fenomenin kendisini aşar ve temellendirir. Öyleyse fenomenin varlığı sadece Sartre’ın özün tümünü görmenin zorluğundan dolayı düştüğü sonlu-sonsuz düalizmin kuyusundan kurtulmak için *ileri sürdüğü* bir kavramdır. Böylece hem fenomenin özünü ifşa ettiğini söylemiş olacak hem de aslında “fenomenin varlığı” kavramıyla bu özün tümünü fenomende görmemizin olanaklı olmadığını göstermiş olacak. Buna *fenomenötesi varlık* diyeceğiz. 4-Bütün bu soruşturmalar, fenomenin özünü ifşa ederken bir sorun olarak ortaya çıkan sonlu-sonsuz düalizmini aşmaya yönelik bir girişimdir. Sartre varlık ve fenomenin karanlık yolunda ilerleyince buralara varmıştır. Anlaşılan Sartre varlık fenomenini soruştururken Heidegger gibi *rasyonel* ‘düşünme’den uzaklaşmıyor. Heidegger’in “bilimin düşünmediğine” yönelik düşüncesi hatırlanırsa Sartre ve Heidegger arasındaki anlayış farklılıkları biraz olsun sezilebilir.

Varlık ve Hiçlik’te yanlış anlamaları önlemek için fenomenötesi varlık, fenomenin varlığı, fenomenal varlık veya transfenomenal varlık kavramlarının tümünün aynı *şeye* işaret ettiklerine dikkati çekelim.

Toparlarsak, “fenomenin varlığı” fenomenle örtüşür ancak tamamen fenomen demek değildir; yani “fenomenin varlığı” fenomenin kendisiyle özdeş değildir. Bu fenomenin arkasında

fenomenden farklı olarak fenomenin varlığının olduğu anlamına gelmemelidir. Sadece fenomenin varlığının fenomenin açınıldığıyla sınırlı olmadığına işaret edilir. Yoksa fenomenin dışında bir şeyin varlığını, hele hele fenomenin ardında fenomenin varlığının olduğunu söylüyor değildir Sartre. Bu bölüm (“Varlık Fenomeni ve Fenomenin Varlığı”) tamamen kendinden önceki bölümle ilişkili olarak düşünülmelidir: “Fenomenin varlığı”, fenomeni aşar ve onu temellendirir. Bu durumda sonlu ve sonsuz düalizminin açtığı yolda Sartre şöyle düşünmektedir: Fenomen özünü ifşa eder, ancak tümüyle ortaya konamamasının nedeni “fenomenin varlığı”nın fenomeni aşmasıdır, yani fenomeni görülenebilir ama yine de “fenomenin varlığı” bu fenomeni temellendirerek aşmaktadır. Öyleyse onun bilgisi bizi de aşar ve onu, yani “fenomenin varlığı”nı mutlak anlamda ortaya çıkarmamız mümkün değildir. Daha doğrusu fenomenin varlığı bize fenomenin olanaklı görünümünün bizim için sınırlılığını işaret ederek, onun özünün tüketilemeyeceğini gösterir. Peki, bu fenomenin varlığı bir varlık fenomeni olarak ele alınabilir mi? Eğer alınabilirse ve fenomenler özlerini ifşa ediyorsa bu sefer de bu varlık fenomenin kendisini ifşa etmesi gerekir ve böylece hep birbirine göndermede bulunan sonsuz bir döngüye yol açılmış olur. Bu durumda, sonsuz döngüden çıkmak için Sartre’ın daha önce söylediği şeyi hatırlamamız gerekir: Varlığı açığa çıkarılışın koşulu olarak değil de, kavramlarla sabitlenen görünme olarak ele aldığımızda, her şeyden önce, bilginin tek başına varlığın nedenini açıklayamadığı, yani *fenomenin varlığının varlığın fenomenine indirgenemediği anlaşılır*.

Varlık fenomeni, Varlığa çağrıdır, –yoksa Heidegger anlamında bir Varlık değildir. Fenomenin varlığı ise fenomeni aşan, transfenomenal varlıktır, fenomenötesidir ve bilince göndermede bulunur. Sonuç olarak “varlık fenomeni” “fenomenlerin varlığı”ndan tamamen farklıdır ve böylece fenomenin varlığının “varlık fenomeni”ne indirgenemeyeceği söylenebilmektedir. Peki, bu fenomenin varlığı nedir gerçekten? Fenomenin varlığı, fenomenin ötesine geçerek onu soruşturabilen ontolojik bilince göndermede bulunur. Öyleyse şimdi bilinci sorgulamak gerekmektedir.

3.1.4. Percipere, Percipi, Bilinç Ve Fenomenötesi

Genel olarak, *percipere*, bilme, algılama; *percipi*, bilinen, algılanan ve *percipiens*, bilen, algılayan anlamlarında kullanılmaktadır. Ancak Sartre’da *percipi* daha çok bilginin varlığını; *percipiens* ise bilincin varlığını işaret eder.

Sartre, gerçekliği fenomenle sınırlıyor, ardından da fenomenle ilişkin olarak “gerçekliğin görüldüğü gibi” olduğunu söylüyor. Peki, “görünmenin varlığı, onun görünmesidir denilebilir mi?” Bu, “fenomenin varlığı fenomen midir?” diye sormaya benzer. Böyle söylemek yanlış yola sevk edebilir (Sartre, 2009, s. 25). Varlığı onun hakkında edinilen bilgiye indirgeme kaygısındaki bir idealizm, bilginin varlığını önceden bir biçimde güvenceye almak zorundadır. Çünkü metafizik ve bilgi teorisi karşılıklı olarak birbirlerini varsayar. Ancak eğer bilginin varlığı temellendirilmeden bilgi bir veri olarak ortaya konmaya çalışılırsa “algılama-algılanan” bütünlüğü, sağlam bir varlık tarafından desteklenmemiş olduğu için, hiçliğin içinde çöküp yok olur (Sartre, 2009, s. 25-26). Bilginin varlığı, bilgi tarafından ölçülemez; *percipi* tarafından kapsanmaz. Dolayısıyla *percipere* ve *percipinin* temel varlığının kendisi de *percipiden* kurtulmuş olmalıdır: fenomenötesi olmalıdır (Sartre, 2009, s. 26). Böylece “bilginin varlığı”nın “bilgi”yi kapsadığı ve aştığı söylenebilir tıpkı fenomenötesi varlığın fenomeni temellendirip, onu aşması gibi. Bu da yine transfenomenal varlığa işaret eder. Öyleyse *percipere* ve *percipinin* temel varlığı, yani bilme ve bilinmenin temel varlığının kendisi bilinmeden kurtulmuş olmalıdır derken Sartre, bilme ve bilinmenin varlıklarının salt bilinmeye indirgenemeyeceğini gösterir. Böylece *percipi* ve *percipere* üzerinden “bilinç”e varır.

Percipinin, bir yandan görünmenin yasalarından kurtulan bir varlığa göndermede bulunduğunu, bir yandan da bu fenomenötesi varlığın öznenin varlığı olduğunu kabul edebiliriz. Böylece, *percipi*, *percipiense* gönderecektir; yani algılanma veya bilinme, algılayana veya bilene gönderecektir (Sartre, 2009, s. 26). Bu demektir ki, bilinen, bilgiye gönderecektir; bilgi ise, bilindiği haliyle değil de olduğu haliyle bilen varlığa, yani bilince gönderecektir. Husserl’in anladığı şey de buydu: çünkü ona göre, noema, noesis’in ontolojik yasası *percipi* olan gerçekdışı bir bağlantısı ise, noesis de, tersine, başlıca özelliği, onu bilen düşünümüne (refleksiyon) kendini “önceden zaten orada olan” gibi vermek olan *gerçekliktir*. Çünkü bilen öznenin varlık/olmak yasası, *bilinçli-olmaktır*. Bilinç, içduyu ya da kendinin bilgisi diye adlandırılan tikel bir bilgi kipi değil, öznenin fenomenötesi varlık/olma boyutudur (Sartre, 2009, s. 26).

Toparlarsak en başta şunu soracağız: Sartre “sadece fenomenler vardır” demesine rağmen nasıl oluyor da “fenomenötesi varlık”tan söz edebiliyor? Fenomen ve fenomenötesi varlık bir çelişkiyi ifade etmiyor mu? Hayır. Çünkü varolanlar, gerçeklik veya kısaca bilinç dışındaki her şey birer fenomen olarak ele alınabilir ve fenomene indirgenebilir Sartre’a göre. Ancak tüm bu fenomenler için, bu fenomenleri temellendiren ve onların mümkün görünmelerini aşan bir fenomenal varlık daha doğrusu Sartre’ın transfenomenal varlık yani fenomenlerin fenomenötesi varlığından söz edebilir. İşte bu fenomenötesi varlık/olma boyutu fenomenlerden ayrı bir varlık

alanı olan bilince göndermede bulunur. Bilinç transendentaldir ve fenomenin ötesine geçerek fenomeni soru konusu edebilir, onun fenomenötesi varlığının kaynağı olabilir. Fenomenötesi varlığın, öznenin varlığı olduğunu kabul edebiliriz derken Sartre'ın demek istediği budur. *Fenomenötesi varlık bilinçtir*, fenomenlerin özlerini görülemenin mümkün olması da bu yüzdendir hem Sartre hem de Husserl'e göre. Bilincin mutlaklığı da bu yüzdendir. Çünkü bu fenomenötesi varlık olarak bilinçte mümkün görünümünün yani görünüm dizisinin kaynağı zaten vardır. Örneğin Husserl'in primordial alanında böyle bir 'kaynak'tan söz edebiliriz. Sartre, kendinde-varlık alanında fenomenleri ve fenomenötesi varlığın boyutu olarak, yani bir anlamda kaynağı olarak fenomenin ötesine geçişi ise, *kendisi-için-varlık* ve *başkası-için-varlık* alanlarında incelemektedir.

3.1.5. Bilinç

Descartes “düşünüyorum, öyleyse varım” derken kendi varlığını güvenceye aldığını düşünmüş ve bundan hiç şüphe duymamıştı ancak Husserl, ilk gerçeğin bu olmadığını, varlığı da paranteze alması gerektiğini, bilincin “hep bir şeyin bilinci” olduğunu, öyleyse ilk gerçeğin sadece “bir şey düşünüyorum” olduğunu söylemekle idealizme bir darbe vurmuş oldu. Ancak “varlık” yine de temellendirilmemiş olarak kaldı; Heidegger'in gelmesi ve Varlık-unutulmuşluğunu hatırlatmak amacıyla Varlığı soruşturması bu konuda önemli bir girişimdir.

Sartre da yine Heidegger gibi, bu soruşturmaya devam etmek amacıyla özne-nesne ikiliği, öznelcilik veya solipsizm ile ilişkili olabilecek şekilde genel olarak idealizm eleştirisi yapar. Çünkü ona göre varlık, bilgiye indirgenemez, yani varlık, *cogito*'ya ya da *esse est percipi*¹³ye indirgenemez (Sartre, 2009, s. 27).

Her metafiziğin bir bilgi teorisini ve karşılık olarak her bilgi teorisinin metafiziği varsayması şundandır: Bu varsayma, *varlığı* bilgiye indirger ve bilginin varlığını güvenceye almak ister. Ancak varlık temellendirilmediği için (çünkü varlık bilgiye, *cogito*'ya yani *esse est percipi*'ye indirgenmiş olduğu için) “algılama-algılanan” bütünlüğü, sağlam bir varlık tarafından desteklenmediği için hiçliğin içinde yok olur (Sartre, 2009, s. 25-26).

Öyleyse, bilginin varlığı, bilgi tarafından ölçülemez, bilgiye indirgenemez; tıpkı fenomenin varlığının fenomene indirgenememesi gibi. “Bilen öznenin varlık yasası, bilinçli olmaktır”

¹³ Varolmak algılanmaktır/bilinmektir.

(Sartre, 2009, s. 26) diyor Sartre. Bilinç, kendinin bilgisi değil, öznenin fenomenötesi varlık boyutudur. Fenomenal varlık, fenomenin ötesine göndermede bulunduğu gibi bilinç de öznenin fenomenötesi varlığına göndermede bulunur.

Bilinç, kendisinin bilgisine (bu da bilgidir sonuçta) yani *cogito*'ya indirgenemez; onun ötesine geçmelidir. Böylece Descartes'a karşı olarak, bilince, öznenin fenomenötesi varlık boyutu deniliyor.

Bilginin önceliğine, yani idealizme eleştirisine şöyle devam eder Sartre: Örneğin kendi bilincim üzerine düşündüğümde¹⁴ bilginin önceliğini kabul edersem bilgi gerçek olacağı için bilincimi tükettirdi, yani kendi kendini tükettirdi. Bu ise özne-nesne ikiliğini bilince taşımaktır (Sartre, 2009, s. 27). Sartre'a göre bu, bilincin bir şeyin bilinci olduğunu, aşkın olduğunu ve böylece şeylerin onun içinde değil dışarıda var olduğunu kavrayamayan idealist, tekbenci, öznel felsefelerin görüşleridir. Zira özne-nesne (bilinen-bilen) ikiliğinde, bilenin bilinen hale gelmesi için üçüncü bir terim (bilinen) gerekir ve bu böyle devam ederek döngüye girer. Öyle ki her seferinde, son halkayı oluşturan kendisinin bilincinde olmayan bir düşünümde toslanmış olur (Sartre, 2009, s. 28).

Bütün bu eleştirilerden sonra Sartre, kendinin bilincinin, kendinden kendine doğru dolaysız ve ayrıca bilişsel-olmayan bir ilişki olması gerektiğini düşünmektedir. Bu dolaysız ve bilişsel-olmayan ilişki hem “düşünüm”den hem de “üzerine düşünülmüş bilinç”ten önce gelen “düşünümsel-olmayan bilinç”tir (Sartre, 2009, s. 29).

Varlık ve Hiçlik'te hep aynı anlamlara gelen ama karışıklığa neden olabilen kavramları, burada, biraz olsun açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir. Sartre'da, “bilinç bilinci”, “düşünüm”, “düşünümsel bilinç”, “konumsal bilinç” veya “bilincin bilgisi” hep aynı anlamla ra göndermede bulunur. Bunun dışında ayrıca bilincin farklı bir yapısını işaret eden “düşünümsel olmayan bilinç”, “dolaysız bilinç”, “konumsal olmayan bilinç”, “konuşlandırıcı olmayan bilinç”, “bilincin ilk bilinci”, “bilişsel olmayan bilinç”, “bilinç öncesi”, “düşünüm öncesi”, “kendi(nin) bilinci” ve “kurucu bilinç” kavramları da yine hep aynı anlamlara gelecek şekilde kullanılarak Sartre'a göre Descartes'ın “*cogito*”sunun koşulu olan düşünüm-öncesi *cogitoyu* işaret eder.

Bilinç nedir öyleyse? Sartre'a göre bilinç bilgiye indirgenemez. Bilinç sadece kendi kendisinin bilinci değildir; evet, kendi kendisinin bilinci olması zorunlu bir koşuldur ama bu bilinci açıklamak için yeterli bir koşul değildir. Çünkü bu durumda, söz gelimi bir masayı

¹⁴ “Düşünüm”, benim düşünmemdir; “üzerine düşünülmüş bilinç” bilincin farkında olunan kısmıdır.

görülediğimde onu kendinde olumlamam için “bilincin kendisinin bilinci” olması yeterli olmayacaktır; sadece masanın benim için varolduğu olumlanabilir bu durumda. Bilinç hakkında bu söylenenler bilinci, “bilinç, bilincin bilgisidir” şeklinde bir kabulden kaynaklanır (Sartre, 2009, s. 27). Bilinç hakkındaki bu açıklama eksiktir ve en başta dediğimiz şeyi kanıtlar: “bilinç, bilgiye indirgenemez”. Zira bilincin bilgiye indirgenmesi (bir bakıma fenomenötesi varlığın fenomene indirgenmesi) bilginin tipik özelliği olan özne-nesne ikiliğini bilince taşımak demektir; bu, hem Husserl, hem de Heidegger ve Sartre’ın karşı çıkmış olduğu özne-nesne ikiliğinin bakış açısıyla elde edilmiş bir tanımdır ve şeyleri bilinçte eriten, onların dışarıdaki varlıklarını yadsıyan ya da en azından varlıklarını açıklayamayan tekbenci, öznel veya idealist düşünümünün eseridir.

Varlık ve Hiçlik’te birebir ifade edilmemişse bile Sartre’ın bilinci ele alış şekliyle, onun “bilinci” üç alana ayırarak araştırdığını söylemek mümkündür. Bu bilincin üç alandan oluştuğuna değil sadece *işleyişi* açıklamak maksatlı bir soyutlamaya işaret eder. Bilincin üç alanı şunlardır: 1-Düşünümsel-Olmayan Bilinç 2-Düşünüm(sel Bilinç) 3-(Üzerine) Düşünülmüş Bilinç. Bilincin *önceliği* bakımından ise iki safhasından söz edilebilir ona göre. İlk safha “düşünümsel-olmayan bilinç” (konuşlandırıcı-olmayan bilinç veya konumsal-olmayan bilinç), ikinci safha ise hem “düşünüm” (düşünümsel bilinç) hem de “üzerine düşünülmüş bilinç” alanlarını niteler.

“Düşünümsel bilinç” ya da “düşünüm”, “üzerine düşünülmüş bilinci” kendi nesnesi olarak ortaya koyar. Düşünüm edimi içinde, “üzerine düşünülmüş bilinç” üzerine yargılarda bulunabilir, ondan utanabilir ya da övünebilirim (Sartre, 2009, s. 28) diyor Sartre. Algılamamanın *dolaysız bilinci* ise (düşünümsel-olmayan) ne yargıda bulunmaya, ne istemeye ne de utanç duymaya imkân verir. Dolaysız bilinç (düşünümsel-olmayan-bilinç), algıyı bilmez, onu ortaya koymaz: o andaki bilinçte yönelim adına ne varsa dışarıya doğru, dünyaya doğru yöneltilmektedir. Buna karşılık, algının bu kendiliğinden bilinci, algısal bilincin kurucusu olmaktadır. Başka bir deyişle, nesneyi konumlandıran her bilinç, aynı zamanda da kendi kendisinin konumsal olmayan bilincidir: “Düşünümün, üzerine düşünülmüş bilince herhangi bir önceliği bulunmamaktadır: üzerine düşünülmüş bilinci kendisine açılmayan, düşünüm değildir. Tam tersine, düşünümü mümkün kılan, düşünümsel-olmayan bilinçtir: Descartes’ın *cogito*’sunun koşulu olan düşünüm-öncesi bir *cogito* vardır” (Sartre, 2009, s. 29). Düşünümsel olmayan bilinç, fenomende fenomenin varlığının işlevine benzer şekilde bilinçte bilincin varlığının bir anlamda koşuludur, kurucusudur.

Bütün bunlardan anlayacağımız, Sartre’ın bilinci soruştururken, sırayla şöyle sonuçlara vardıydı: 1-Bilgi, bir şeyin bilgisi değildir (bilincin, bir şeyin bilinci olmaması gibi). Böyle

olsaydı ‐algılama-algılanan‐ bütünlüğü (bilinç), kendini temellendiremediğinden Sartre’ın deyimiyle ‐hiçliğin içinde çöküp yok olur‐du (Sartre, 2009, s. 26), yani bilginin varlığı, bilgiye indirgenemez. 2-Bilincin bir şeyin bilinci olmasının dışında, kendisinin de bilinci olması, bilinci tanımlamak için yeterli değildir. Çünkü bu durumda bir döngüye girilecektir: Sartre’ın deyimiyle ‐fenomenin tamamı bilinemezliğin içine düşer, yani her seferinde, son halkayı oluşturan kendisinin bilincinde olmayan bir düşünöme toslarız‐ (Sartre, 2009, s. 28). 3. Öyleyse bilinç şöyle tanımlanabilir: a-Descartes, bir şey düşündüğünde, *cogito*’sunun bir nesnesi vardır: *cogitatio*, işte bu bilincin bir şeyin bilinci olmasına göndermede bulunur, yani (üzerine) düşünölmüş-bilince. b-Descartes, bir şey düşündüğünde, onun *cogito*’sundan söz edebiliriz, yani düşünmesinden, işte bu da düşünömenin kendisidir, yani düşünömsel bilinç ya da kısaca düşünömdür. c-Bütün bunların dışında Descartes’in *cogito*’sunun koşulu olan, diğere ikisinden önce gelen ve böylece onları temellendiren bilincin bir yapısından söz edilebilir: düşünömsel-olmayan bilinç (Sartre, 2009, s. 29).

Kısacası bilinç, hem bir şeyin bilincidir, hem bir kendinin bilincidir hem de bütün bunlardan önce gelen bir yapısının olması itibariyle onların koşuludur. Ya da bir benzetmeyle şöyle diyebiliriz: Freud’un bilinci ‐id, ego, superego‐ olmak üzere üç katmanda incelemesine benzer şekilde Sartre da bilinci üç katmanda inceler. Ancak Sartre *Varlık ve Hiçlik*’in bu kısmında bilinci Freud gibi ruhsal açıdan incelemekten çok, fenomenolojik açıdan incelemektedir. Sartre bilinci, daha önce de söylendiğı gibi şu üç alana ayırarak inceler: 1-Düşünüm (bunu, daha çok bilgi, düşünme olarak ya da hazzın bilinci olarak anlayabiliriz). 2-Üzerine düşünölmüş bilinç (bildiğimiz yani farkında olduğumuz bilincimiz, kendimiz ya da hazzın kendisi gibi). 3-Düşünömsel-olmayan bilinç (bundan haberimiz yok, bu diğere ikisinden önce gelmekte ve onların koşulu olmaktadır). Bunları birebir karşılaştırmak mümkün görünmese de bizim için önemli olan ve Sartre’ın ortaya attığı bir kavram diye görünen ‐düşünömsel olmayan bilinç‐in tam da Freud’un ‐id‐ kavramından ilhamla ileri süröldüğü *düşünömsel*dir. Çünkü *id* de ‐düşünömsel olmayan bilinç‐ gibi farkında olmadığımız bilincimizin (Freud’a göre) bir alanıdır. Düşünüm ve üzerine düşünölmüş bilincin *ego* ve *superego*’ya, yani *görece* bilinçli olduğumuz ‐kendi‐ varlığımızla ilgili düşünöme gönderimde bulunmalarına karşılık, ‐düşünömsel olmayan bilinç‐ için artık böyle bir bilinçlilik halinden söz edilemez. Sartre’ın psikolojiye ilgisini ve ‐varoluşçu psikanaliz‐i kurma çalışmalarını göz önüne aldığımızda yukarıda yaptığımız türden bir benzetmenin çok da temelsiz olmadığı ortadadır.

“Düşünüm”ü mümkün kılan, onun koşulu olan ve algısal bilincin kurucusu¹⁵ olan “düşünümsel olmayan bilinçtir”. “Düşünümsel olmayan bilinç” olmasaydı varlık bilgiye, daha doğrusu bilinç, bilinç hakkındaki bilgiye indirgeneceği için “düşünüm” mümkün olmayacaktı. “Düşünümsel olmayan bilinç”, bizi idealist, rasyonalist, öznel, tekbenci felsefelerin düştüğü hataya düşmekten kurtarır (Sartre, 2009, s. 30). Bu da daha çok Husserl’in “bilinç bir şeyin bilincidir” sözünün aydınlığında mümkün olmuştur.

Bilinç için şunları söyleyebiliriz: Bilincin ilk bilinci, konumsal değildir; bilincin bilinci, bilinci olduğu bilinçle bir ve aynıdır. Kendini bir çırpıda algı bilinci ve algı olarak belirler. İlk bilinç yani düşünümsel-olmayan bilinç algı bilinci ve algıdan öncedir (Sartre, 2009, s. 29-30).

Yönelimin varlığı bilinçten başkaca bir şey olamaz, aksi takdirde yönelim, bilincin içindeki şey olurdu. Buna benzer şekilde, haz -mantıksal açıdan bile- haz bilincinden ayrılamaz. Hazzın bilinci, bir haz maddesine sonradan kendini dayatacak bir form olarak değil; varoluşun bizatihi kipi, yapılmış olduğu madde olarak hazzın kurucusudur. Haz, haz bilincinden “önce” varolamaz. Haz ve haz bilinci aynı anda ve beraberdirler ancak onlardan önce, onların koşulu olarak düşünümsel olmayan bilinç vardır. Yönelim ise bilincin kendisi olduğuna göre düşünümsel olmayan bilinç yönelimden önce var değildir (Sartre, 2009, s. 29).

Kendi(nin) bilinci(ni) (düşünümsel olmayan bilinç) yeni bir bilinç gibi değil, bir şeyin bilinci için mümkün olan tek varoluş kipi gibi düşünmek zorundayız. Bilinç, (var) olmaktan önce mümkün olmadığından, varlığıyla her türlü imkânın kaynağı ve koşulu olduğundan, onun özü de varoluşunda içerilmiştir. Bilincin yasaları yoktur çünkü bir yasa, aşkın bir bilgi kaynağıdır.

“Bilinç, bir uçtan ötekine bilinçtir” (Sartre, 2009, s. 31). Dolayısıyla bilinç ancak kendisi tarafından sınırlandırılabilir. “Bilinç bir varoluş doluluğudur” (Sartre, 2009, s. 31) diyor Sartre. Bilinç kendiyelidir. Kendini hiçlikten devşirmez. Bilinçten önce olduğu düşünülebilecek tek şey bir varlık doluluğudur ve bu varlık doluluğunun hiçbir ögesi, varolmayan bir bilince göndermede bulunamaz. Bilincin varoluş doluluğu, bilinçten öncenin ise varlık doluluğu yani kendinde-varlık olduğu göz önüne alındığında, kendinde-varlığın hiçbir şekilde bilince gönderimde bulunamadığı anlaşılır. “Bilinç hiçlikten öncedir ve ‘kendini’ varlıktan devşirir” (Sartre, 2009, s. 31) demek, hiçbir şekilde, bilincin kendi varlığının temeli olduğu anlamına gelmediğine işaret eder. Tam tersine, bilincin varlığının eksiksiz bir olumsuzluğu -olanaklılığı- vardır. Öyleyse hiçbir şey bilincin nedeni değildir ve bilinç kendi varlık tarzının nedenidir.

¹⁵ Algının kurucusu değil; çünkü algının kurucusu onunla aynı anda ortaya çıkan algının kendi bilincidir.

Sartre, bilginin önceliğinden vazgeçmekle bilenin *varlığının* keşfedildiğini ve mutlaka karşılaşıldığını söylüyor (Sartre, 2009, s. 32). Mutlak burada bilgi alanı üzerinde mantıksal bir kurgunun sonucu değil, deneylerin en somut olanının öznesidir. Ayrıca mutlak, hiçbir şekilde bu deneyime görece değildir, çünkü kendisi bu deneyimdir. Bu yüzden tözsel olmayan bir mutlaktır. Descartes rasyonalizminin ontolojik hatası, varoluşun öz üzerindeki önceliğiyle tanımlanması halinde mutlağın bir töz olarak kavranamayacağını görememiş olmasıdır. Zira varoluş özden önce geldiğinden tözsel değildir. Sartre, bilincin hiçbir tözsel yanının olmadığını, onun salt bir görünüş, tam bir boşluk olduğunu düşünmektedir. Bütün dünya bilincin dışında olduğu için o, tam bir boşluk olarak düşünülmektedir ve böylece mutlak olarak nitelenmektedir. Bilinç tam bir boşluk olsa da ‘mutlak hiçlik’ değildir. Sadece hiçliği taşır kendinde. Onu hiçlikten kurtaran aşkınlığı, daha doğrusu fenomenötesi varlık oluşudur. Bu durumda o, kendine görüldüğü ölçüde var olur (Sartre, 2009, s. 32).

Bilinç, görüldüğü kadar varolduğu için görünüşü ve varlığı/varoluşu özdeştir. Fenomenler ise kendilerini ifşa ettikleri kadar var değildirler, ‘daha fazla’ *varlar*; onlarda “fenomenin varlığı” fenomendeki ifşa edilmeyi aşar: fenomenin bütün içeriği hiçbir zaman ortaya çıkarılamaz. Hâlbuki bilinçte böyle bir aşma yoktur: bilincin kendine görüldüğü kadar varoluşundan söz edilebilir, daha fazlasından değil. Böylece varoluşun, yani bilincin fenomenler gibi görece olmadığı, dahası bilincin mutlak olduğu anlaşılmaktadır.

Şeyler, onların görünüşlerine bağlı bir bütünlüğe indirgendi ve bu görünüşlerin, kendisi görünüş olmayan bir varlığı talep ettiği ortaya çıktı. *Percipi, percipiense* gönderdi ve *percipiensin* varlığı bilinç olarak açınlandı. Böylece bilginin ontolojik temelini, bütün öteki görünüşlerin kendisine görüldüğü ilk varlığa, her fenomenin kendisine kıyasla görece olduğu mutlağa, yani bilince ulaşmış olduk. Böylece Kant’taki anlamıyla öznen ve dolayısıyla idealizmden kurtulmuş olduk. Çünkü idealizm varlığı bilgiyle ölçer ve bu yüzden varlığı ikiliğin yasasına tabi kılar; bilinenden başkaca varlık yoktur der. Ancak Sartre bunun tersine bilgi tarafından kapsanmayan ama onu kuran bir Varlığı yakaladığını söylüyor. Bu varlık, fenomenötesi bir varlıktır: düşünümsel-olmayan bilinçtir, daha doğrusu bilinçtir diyebiliriz. Bu varlık, yani bilinç, bir bilgi fenomeni değil, varlığın yapısıdır. Sartre, Husserl’in yapmak isteyip yapamadığını kendisinin yaptığını söylemiş oluyor bir anlamda.

Varlık fenomeni, böylece bilinç denilen varlığa göndermede bulunmuş oluyor, yani bilinç, fenomenin varlığı oluyor. Bu tamamen o olmak değil de, bilincin, fenomenin fenomen olarak varlığını temellendirebileceği anlamında söyleniyor. Öyleyse Sartre soruyor: “Bilincin varlığı, görünüş olarak görünüşün varlığını temellendirmeye yeter mi? Fenomenin varlığını fenomeniden

alıp bilince verirken, bilincin onu daha sonra fenomene geri vereceğini hesaplıyorduk. Bunu yapabilecek midir?” (Sartre, 2009, s. 33).

Bilinen, bilginin içinde kaybolup gidemediği ölçüde, ona bir varlık payı bırakmak gerekir (Sartre, 2009, s. 34). Bize, bu varlığın *percipi* olduğu söyleniyor, yani masa kendisine dair tasarımlara indirgenemediği gibi *percipinin* varlığı da *percipiensin* varlığına indirgenemez (*percipi* bilginin varlığını; *percipiens* ise bilincin varlığını işaret eder denmişti). Kısacası bilginin varlığı bilincin varlığına indirgenemez. Olsa olsa *percipinin* varlığının *percipiensin* varlığına görece olduğu söylenebilir. Yine de bu görecelilik, bizi, *percipinin* varlığını incelemekten muaf tutamaz. *Percipinin* kipi, *edilgindir*; dolayısıyla eğer fenomenin varlığı kendi *percipisinde* yatıyorsa edilginliktir. Kendinde varlık ise ne edilgin ne de aktiftir; bunlar bilinç için söz konusu edilebilir (Sartre, 2009, s. 34). Daha önce de söylendiği gibi bilincin fenomenin varlığını temellendiremediği gibi *percipiensin* varlığının da bilginin varlığını temellendiremeyeceği söylenebilir. İkisi de aynı şeydir zaten. “*Percipi*, *perceptumun* varlık yasasının görecelik olmasını gerektirmektedir” (Sartre, 2009, s. 36) diyor Sartre. Bir başka deyişle fenomenin varlığının bilincin varlığına karşı görece olması ifade edilmiş oluyor. Görece olanın da mutlak anlamda ortaya çıkarılması mümkün olmamaktadır.

Algılanan varlık, bilincin önünde durmaktadır, bilinç ona ulaşamaz, o da bilincin içine giremez ve bilinçten kopmuş olduğu için kendine has varoluşundan da kopmuş olur. Bilince giremse de vardır, öyleyse. Buradan şu sonuç çıkmaktadır: varlık tarzlarını ilgilendirebilecek *görecelik* ve *edilginlik* belirlemeleri, hiçbir durumda varlığa uygulanamayacaktır. Fenomenin *essesi* onun *percipisi* olamaz (Sartre, 2009, s. 36). Fenomenin varlığı, onun bilgisinin varlığı olamaz yani fenomenin varlığı edilginlik değildir. Bilincin fenomenötesi varlığı, fenomenin fenomenötesi varlığını temellendiremez. Fenomenin fenomenötesi varlığı -kendinde varlık da diyebiliriz buna- ne edilgindir ne de göreceliktir. Bunlar bilinç için geçerlidir.

3.1.6. Ontolojik Kanıt

Bilincin varlığının fenomenötesi olduğu anlaşılır, ancak bilincin fenomenötesi olması, fenomenin varlığının fenomenötesi oluşunu gerektirir (Sartre, 2009, s. 36). Bir başka deyişle, bilincin fenomenlerin fenomenötesi varlığı olması, fenomenin varlığının fenomenötesi olmasındandır. Böylece fenomenin varlığının fenomenötesi olmasının bilincin koşulu olduğu anlaşılır. Bilinç kendini, hep bir şeyin bilinci olarak ortaya koyar. “Bu demektir ki aşkınlık bilincin kurucu yapısıdır; yani bilinç, kendisi olmayan bir varlık *tarafından taşınmış* olarak

doğar”. Bu durumda bilincin dışına çıkması ve bir şeyin bilinci olması, aşkınlığın bilincin kurucu yapısı olduğunu gösterir. Sartre’ın ontolojik kanıt adımı verdiği şey işte budur (Sartre, 2009, s. 38). Çünkü bilinç, aşkın olmakla ve kendisi olmayan bir varlık tarafından taşınmakla, bilinci ve bilincin dışındaki kendinde-varlık alanını ontolojik olarak kanıtlamaktadır. Öyleyse bilincin dışında şeyler vardır ve bilincin *varlığı* da onlara bağlıdır.

Sartre, salt görüntüden (fenomenden) yola çıkmakla tüm doluluğuyla varlığa (kendinde-varlığa) ulaştığımızı söylüyor. Bilinç, varoluşuyla özü ortaya koyan bir varlıktır. Onun özü varoluşundadır; önce varlık sonra özü gelir ve bunun tersine, özü varoluşu kapsayan bir varlığın (özü varoluşundan önce gelen kendinde-varlık), yani görünüşü varlığı talep eden bir varlığın (kendinde varlığın) bilincidir. “*Fenomen, varlığını bilinçten talep eder*” (Sartre, 2009, s. 39).

Sartre, Heidegger’in Dasein’a uyguladığı tanımı biraz daha geliştirerek şöyle diyor:

Bilinç, kendi varlığı kendisi için soru olan ve de bu varlık kendinden başka bir varlığı kapsadığı ölçüde soru olan bir varlıktır. Öyleyse bilinç, fenomenlerin fenomenötesi varlığıdır, fenomenlerin arkasına saklanacak numenal bir varlık değildir. Bilinç tarafından imlenen şey, şu masanın, şu tütün paketinin, lambanın varlığıdır, daha genel olarak dünyanın varlığıdır. Bilinç şunu gerektirir: *görünenin* varlığı *yalnızca* görüldüğü sürece varolmalıdır. *Bilinç için*, olanın fenomenötesi varlığının kendisi, *kendinde* olmaktadır (Sartre, 2009, s. 39).

3.1.7. Varlığın Anlamının Bilinç Ve Kendinde Varlık Alanlarıyla İlişkisi

Bilinç, varolanların açınlanmış-açınlanışıdır ve varolanlar bilincin karşısına kendi varlıklarının temeli üzerinde çıkarlar. Bununla birlikte, bir varolanın varlığının özelliği, kendini, bilince, bizzat kendisinin, açmamasıdır; bir varolanı varlığından soymam mümkün değildir; varlık varolanın her zaman mevcut olan temelidir. Varlık varolanın her yerinde ve hiçbir yerindedir, hiçbir varlık yoktur ki, bir varlık tarzı olmasın ve kendisini hem açığa çıkaran hem de örten varlık tarzının içinden kavranmasın. Bununla birlikte bilinç varolanın her zaman ötesine geçebilir, ama bilinç varolanın varlığına doğru değil de bu varlığın anlamına doğru varolanın ötesine geçebilir (Sartre, 2009, s. 39). Bilinci ontik-ontolojik olarak adlandırmayı mümkün kılan da budur, çünkü onun aşkınlığının temel özelliklerinden biri, ontik olanı ontolojik olana doğru aşmaktır. Ontik olan varolanı, ontolojik olan varlığına doğru, yani bilince doğru aşmak demektir bu. Varolanın varlığının anlamı, kendini bilince açık eden olarak, varlık fenomenidir. Bu anlamın kendisi de bir varlığa sahiptir ve o varlık temeli üzerinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Varlığın anlamı, varlığın kendi öz varlığı da dâhil olmak üzere, her fenomenin varlığı için geçerlidir. Varlık fenomeni, varlık değildir ama varlığı gösterir ve onu gerektirir. Her ilk fenomen gibi, varlık fenomeni de bilince kendini dolaysız bir biçimde gösterir. Heidegger’in

deyimiyle, varlık fenomeninin ontoloji-öncesi anlayışına yani kavramlarla saptanmamış ve aydınlatılmamış bir anlayışına her an sahibiz (Sartre, 2009, s. 40).

Bu durumda Varlığın anlamı, varlık fenomeni incelenerek saptanır denilebilir. Çünkü varlık fenomeni kendini bilince dolaysız bir biçimde gösterir ve varlığın anlamı, varlığın kendi öz varlığı da dâhil olmak üzere, her fenomenin varlığı için geçerlidir. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi varlık fenomeninin Varlık olmadığı unutulmamalıdır. Varlık fenomeni, yine de Varlığı gösterir ve onu gerektirir.

Varlığın anlamına ilişkin bu aydınlatma, Sartre'a göre yalnızca fenomenin varlığı için, yani *kendinde-varlık* alanı için geçerlidir. Bilincin varlığı radikal bir biçimde farklıdır. Bu *kendisi-için-varlık* alanıyla ilgili olduğundan sonra anlatılacak. Buraya kadar anlatılanlar, iki varlık bölgesi olduğunu anlamamıza yaradı: *kendisi-için-varlık* (veya bilinç) ile *kendinde-varlık*.

Sartre, konumsal olmayan bilincin (düşünümsel olmayan bilinç) incelenmesinin, fenomenin varlığının “bilinç” üzerinde etkimesinin hiçbir durumda mümkün olmadığını gösterdiğini ifade etmektedir (Sartre, 2009, s. 41). Zira daha önce fenomenin varlığının bilince indirgenemediğini açıklamıştık. Sartre'a göre böylece *realist* anlayış geride bırakılmış olur. Ayrıca düşünümsel olmayan *cogito*'nun kendiliğindeliğinin incelenmesi de bilincin ne kendi dışına çıkmasını, ne de aşkın bir varlığı oluşturmasını açıklayamaz. Bir başka deyişle bilince özneliği önceden verilmişse, bilinç özneliğinden çıkamaz ve bilincin hem aşkın varlık üzerinde *etkiyebilmesi* hem de aşkın bir varlığı oluşturmasını sağlayan *edilginlik* öğelerini kendinde taşıması çelişki yaratır. Çünkü bu durumda bilince hem etkin hem edilgin demek gerekecektir. Öyleyse *idealist* çözüm de geride bırakılır. Bu da yine bilinç ve aşkın varlık (kendinde varlık) diye kapalı ve iletişimsiz iki bütünlük kabul etmeyi gerektirir. Ancak onların münasebete geçmelerini açıklamak için daha önceki açıklamaları daha fazla temellendirmek gerekmektedir. Bu durumda Sartre, realizm ve idealizmin ötesinde, sorunun başka bir çözümünü sunmaya çalışır (Sartre, 2009, s. 41).

Bu varlık alanlarından herhangi birinin anlamı, ancak, genel olarak varlık kavramı ile olan asıl ilişkileri ve onları birleştiren bağlantıları gösterilebildiği takdirde tam olarak kavranabilecektir. Kısacası Sartre, her ne kadar iki varlık alanını birbirinden ayrı olduğunu düşünüyorsa da, onların ancak Varlığın anlamının soruşturulmasıyla anlaşılacağını düşünmektedir. Onlar, Heidegger'in ‘dilini’ kullanarak söylersek, Varlığın “temeli” üzerinde, birbirleriyle Hiçin sayesinde münasebete geçerler. İşte Sartre bunun için, öncelikle “kendinde varlık” alanını kısaca ele aldıktan sonra, Hiçlik sorununu, Varlığın anlamı bakımından incelemeye çalışacaktır.

3.2. “VARLIK” VE “HIÇLIK” BAĞLAMINDA VARLIK ALANLARI

Sartre üç varlık alanını üzerinden kendi ontolojisini ortaya koyar: 1-Kendinde-Varlık, 2-Kendisi-için-Varlık ve 3-Başkası-için-Varlık. Ancak kendisi-için-varlık ve başkası-için-varlık alanlarının genel olarak bilinç ve böylece insanı işaret ettiği düşünülürse, Sartre’ın daha önce de söylendiği gibi aslında iki varlık alanı kabul ettiği söylenebilir.

Kendinde-varlık şeylerin ve dünyanın alanıdır. Buna maddi varlık denilebilir. İnsan varlığını ilgilendiren iki alandan biri olan “kendisi-için-varlık”, kendi halinde, adeta yalnızlık halinde düşünülmüş bilinçtir. Bunun daha çok Husserl’in *solus ipse*’sine benzediğini söyleyebiliriz. Bu, ”egoloji” olarak ele aldığı kısmı gösterir. “Başkası-için-varlık” ise diğer bilinçlerle ilişkisinde düşünüldüğü zaman ortaya çıkan bilinçtir. O halde “başkası-için-varlık”, *toplumsal* diyebileceğimiz bilinçtir. Buna da Husserl’in öznelarası alanı karşılık gelir.

3.2.1. Kendinde Varlık

“Kendinde-varlık” alanı, Sartre’ın düşüncesinin hangi temel üzerinde geliştiğini göstermek bakımından önemlidir. Sartre’ın bütün sistemi hakkında yol gösterecek olan “kendinde-varlık” alanıdır. “Varlığın anlamı nedir?” diye sorulduğunda, Varlık fenomeninin Varlığı ifşa ettiği kadarıyla Sartre, kendinde-varlıkla ilgili şu sonuçlara ulaşmaktadır:

1-Sartre, öncelikle varlığın Tanrı tarafından yaratılıp yaratılmadığını soruşturmaktadır. Ona göre, dünyaya varlığını Tanrı’nın vermiş olduğu varsayıldığından, varlık hep belirli bir edilginlikle lekelenmiş gibi görünür. Çünkü *ex nihilo* yaratım varlığı ortaya çıkaramaz, bir başka deyişle varlık hiçlikten çıkmaz. Zira varlık, eğer bir öznellik içinde kavranırsa, bu Tanrısal bir öznellik bile olsa, öznellik-içi (intrasubjektif) bir varlık kipi halinde kalır. Bu öznellikte, bir nesnelliğin *tasavvuru* diye bir şey söz konusu olamaz, dolayısıyla bu öznellik, nesnellik yaratma *istencini* taşıyamaz (Sartre, 2009, s. 41).

Sartre, varlık ve Tanrı ilişkisini iki bakımdan ele alır: ya varlık Leibniz’in sözünü ettiği *ışma* yoluyla aniden öznelin dışına konulmuştur, ya da varlık Tanrı’nın dışında kendiliğinden vardır. Birinci durumda varlık, yaratıcısında, yani Tanrı’da eriyip gider, başka bir deyişle Tanrısal özneliğin içinde kalır her halükârda. İkinci durumda ise Tanrısal yaratmanın en ufak izi bile taşınamayacaktır (Sartre, 2009, s. 41). “Kısacası, kendinde-varlık, yaratılmış bile olsaydı, yaratma aracılığıyla açıklanamazdı, çünkü kendinde-varlık varlığını yaratılışın ötesinde sahiplenmektedir. Bu, ‘varlık yaratılmamıştır’ demekle aynı şeydir” (Sartre, 2009, s. 42).

2-Varlık için etkinlik ve edilginlik geçerli midir? Varlık kendi kendinin yaratıcısı değildir, çünkü bu durumda onun kendinden önce olduğunu varsaymak gerekecektir. Bu da saçmadır. Varlık, bilincin gibi *kendi kendinin nedeni* değildir. “Varlık *kendi*’dir. Bunun anlamı, ne etkinlik ne de edilginlik olduğudur. Bu kavramlar insani kavramlardır ve varlık için kullanılamazlar (Sartre, 2009, s. 42). Sartre, etkinliği ve edilginliğin ancak insan için geçerli olduğunu düşünerek bilinçli bir varlığın (insanın), bir erek doğrultusunda araçları elinde bulundurmasının etkinlik olduğunu ve üzerinde etkinlik gösterilen nesnelere de, kendiliklerinden hedef almadıkları sürece, edilgin olduklarını ifade etmektedir. Kısacası, insan etkin ve kullandığı araçlar edilginlerdir. Araçlar varlık olarak düşünülmemeli, araçlar, *insan için* araçlardır, tıpkı Heidegger’in gereçleri gibi ancak insan için geçerlidirler. Varlık ise yukarıda da ifade edildiği gibi ne etkin ne de edilginlerdir. Etkin değildir, çünkü (insan için olduğu gibi) bir ereğin ve araçların olabilmesi için varlığın bizatihi olması gerekir. Bir başka deyişle erek ve araç varlık için geçerli değildir; zira varlık erek ve araç olmaktan önce de *varlık olarak vardır*. Varlık edilgin de değildir, çünkü edilgin varlığa sahip olmak için varlığa sahip olmak gerekir. Hâlbuki varlık, varlığa sahip değildir: varlık kendi’dir (Sartre, 2009, s. 42).

3-Varlık olumlamanabilir veya olumsuzlanabilir mi? Varlık, olumlamanın olduğu kadar olumsuzlanmanın da ötesindedir. Olumlama her zaman bir şeyin olumlamasıdır, yani olumlayıcı edim, olumlanan şeyden ayrıdır. Sartre, eğer olumlamanın olumlayanı gelip doldurduğu ve onunla bir ve aynı olduğu bir olumlama varsayacak olursak, böyle bir olumlama, aşırı doluluğu nedeniyle ve *noema*’nın *noesis*’e dolaysızca içkin olması nedeniyle olumlanamaz. Biraz daha açalım bu ifadeyi: Sartre, eğer varlığı bilince kıyasla tanımlayacak olursak varlık, *noesis* içindeki *noema*’dır, yani en ufak mesafe bırakmaksızın kendi içindedir (varlık kendisiyle doluluktur) demektir (Sartre, 2009, s. 42). Burada Husserl’de *noesis*’in bilince ve *noema*’nın nesneye işaret ettiği yönündeki ifadeler hatırlanırsa, Sartre’ın bilinç ve kendinde-varlık alanları daha iyi anlaşılabilir.

4-Varlık içkinlik midir? Her ne kadar varlık kendinde *içindedir* deniliyorsa da bu, varlık *içkinlik* diye anlaşılmalıdır, çünkü içkinlik her şeye rağmen kendine doğru *bağlantı*dır, kendinden kendine doğru alınabilecek mesafenin en küçüğüdür. “Ama varlık kendisiyle bağlantı değil, *kendidir*. Varlık kendini gerçekleştiremeyen bir içkinlik, kendini olumlayamayan bir olumlama, kendi kendisiyle dopdolu olduğu için etkiyemeyen bir etkinliktir” (Sartre, 2009, s. 42). Sartre buraya kadar ifade edilenleri *varlık kendindedir* diye özetlemektedir.

5-Varlığın kendilik ve özdeşlikle nasıl bir ilişkisi vardır? Öncelikle buradaki varlık, kendinde-varlıktır ve kendinin bilinci gibi kendine göndermez: varlık bu kendidir. Varlık kendi kendisiyle dolu olduğu için kendisine saydam olmayacak şekilde donuktur: varlık *ne ise odur*. Bilinç ise

bunun tersine, ne değilse odur ve ne ise o değildir. Sartre, “ne ise o olma”yı, özdeşlik ilkesinin analitik ve sentetik yargılarla ilişkisi bağlamında ele alır. Varlık ne ise odur formülü, görünüşte, analitik bir formüldür ve özdeşlik ilkesi bütün analitik yargıların koşulsuz ilkesi olarak ele alındığında, bu formül özdeşlik ilkesine indirgenemez. Bu formül, öncelikle kendinde-varlığın bölgesini gösterir. Ne ise o olmak zorunda bulunan varlıklar olduğuna göre, ne ise o olmak olgusu, hiçbir biçimde yalnızca belitsel¹⁶ (axiomatique) bir özellik değildir: ne ise o olmak kendinde-varlığın olumsal¹⁷ (contingent) bir ilkesidir de. Bu bağlamda analitik yargıların ilkesi olan özdeşlik ilkesi aynı zamanda da varlığa ilişkin sentetik bir bölgesel ilke olur. Özdeşlik ilkesi kendinde-varlığın opaklığını gösterir. Kısacası Sartre, kendinde-varlığın *ne ise o olduğu* formülünün yargılar bakımından hem analitik hem de sentetik olduğunu düşünmektedir. Ne ise o olmak olgusu, hem belitsel hem de olumsaldır. Böylece özdeşlik ilkesinin sadece analitik yargıların koşulsuz ilkesi olarak ele alınmaması koşuluyla, yani bu ilkenin (özdeşlik) varlığa ilişkin sentetik bir bölgesel ilke olduğunun kabulüyle, kendinde-varlığın özdeşlik ilkesince tanımlanabileceği söylenebilir. Öyleyse Sartre, kendinde-varlığı, özdeşlik ilkesinden hareketle ortaya koymaktadır denilebilir (Sartre, 2009, s. 43).

Kendinde-varlık bir *dışın* karşıtı olan bir yargıya, yasaya, kendinin bilincine benzer hiçbir *içeriye* sahip değildir. Kendinden gizi yoktur: o, *som*'dur (massif). Bir anlamda onu bir sentez gibi tanımlamak mümkündür. O, bütün sentezlerin en ayrışmazdır: kendinin kendiyile sentezidir. Kendinde-varlık, varlığı içinde yalıtılmıştır ve kendinden olmayan şeyle hiçbir ilişki kurmaz. Varlık, ne ise odur, onun ne değilse o olmaması imkânsızdır, çünkü o hiçbir olumsuzlama içermez (Sartre, 2009, s. 43-44).

6-Varlık zamansal mıdır? Sartre'a göre varlık başkalık nedir bilmez: kendini, bir başka varlıktan başka olarak asla ortaya koymaz; başkası ile hiçbir bağ taşıyamaz. Varlık sınırlandırılmamış bir biçimde kendisidir ve kendisi olmakla kendisini tüketir. Bu ifadeler ışığında onun, zamansallığın kapsamına girmediği söylenebilir. Zira varlık, vardır ve çöktüğü zaman varolmadığı bile artık söylenemez: Varlığın artık varolmayan olarak bilincine ancak bir bilinç varabilir ve bilinç ise tam da zamansal olandır (Sartre, 2009, s. 44).

¹⁶ Belit: Başka bir önermeye götürülemeyen ve kanıtlanamayan, böyle bir geri götürme ve kanıtı da gerektirmeyip, kendiliğinden apaçık olan ve böyle olduğu için öteki önermelerin temeli ve ön dayanağı olan temel önermeye belit, aksiyom ya da postulat denir.

¹⁷ Olumsallık (contingent, contingency): Zorunlu olmama; değişime ve özgür istence açık olma; olanaklı olma...).

7-Varlık imkândan türetilbilir veya zorunluluğa indirgenebilir mi? Öncelikle şunu söylememiz gerekiyor: Kendinde-varlık *vardır*. Bu, varlığın, ne imkândan türetilbileceği, ne de zorunlu olana indirgenebileceği anlamına gelir. Zorunluluk ideal önermelerin bağlantısını ilgilendirdiğinden, varolanları ilgilendirmez. Fenomenal bir varolan, varolan olduğu sürece asla başka bir varolandan türetilemez, bu da kendinde-varlığın olumsuzluğudur. Yine de, kendinde-varlık, bir imkândan türetilmez. Çünkü mümkün olma, *kendi-içine* ait bir yapıdır, yani varlığın öteki bölgesine (bilince) aittir. Kendinde-varlık, asla imkânlı da, imkânsız da değildir, o *vardır*. O, yaratılmamıştır, ne varlık nedeni bulunur, ne de bir başka varlıkla hiçbir bağı. Kendinde-varlık, ebediyen *fazladandır* (Sartre, 2009, s. 44).

Varlığın anlamının varlık fenomeni olarak soruşturulmasındaki geçici inceleme, kendinde-varlığa üç özelliğin atfedilmesine yaradı. Yukarıda, her ne kadar yedi maddeye ayrılmışsa da, Sartre yukarıda ifade edilenleri genel olarak üç özellik altında toplamaktadır. İlk, kendinde-varlık Tanrı, “etkinlik ve edilginlik”, “olumlama ve olumsuzlama” ile içkinlik bağlamlarında ele alındı ve bu, *varlık kendindedir* diye özetlendi. İkinci olarak kendinde-varlık, “kendilik ve özdeşlik” ile zamansallık bağlamlarında ele alındı ve varlık, *ne ise odur* diye ifade edildi. Üçüncü olarak da varlık imkân ve zorunluluk bağlamlarında ele alındı ve *kendinde-varlık vardır* dendi.

Kendinde-varlık bu şekilde ifade edildikten sonra, şimdi yukarıdaki soruna tekrar dönebiliriz: Bilinç ve kendinde-varlık (her ne kadar bu iki varlık alanının iletişimsiz oldukları ifade ediliyorsa da) nasıl ilişkiye geçebilmektedir. Başka bir deyişle *fenomenin varlığı nasıl fenomenötesi olabilmektedir?* Zira fenomenin varlığının nasıl fenomenötesi olduğu asıl sorundur. Kendinde-varlık ve kendi-için-varlık alanları hangi nedenlerden dolayı genel olarak *Varlığa* aittirler? “Radikal bir şekilde ayrılmış bulunan bu iki varlık bölgesini kendisinde içeren Varlığın anlamı nedir?” (Sartre, 2009, s. 45).

Bu soruların ışığında Sartre’ın da Heidegger gibi “Varlığın anlamını” Hiçlik sorununu bağlamında ele aldığı söylenebilir. Ancak bu soruşturma, Hiçlikle sınırlı değildir. Zira hatırlanırsa, Heidegger de Varlığı, Dasein’in Hiçlik ve zamansallık gibi kavramlarla olan ilişkisi bağlamında ele almıştır. Buradaki soruşturma, genel olarak Hiçlikle sınırlı tutulacak; bilince dair olan kendisi-için-varlık ve başkası-için-varlık alanları ise, daha önce de söylendiği gibi, genel olarak Heidegger’in Dasein soruşturması bağlamında ele alındığı ve sorununuz açısından genel çizgileri belirtmeye muktedir olduğu için, tekrar ayrıntılı olarak üzerinde durulmayacaktır.

3.2.2. Hiçlik Sorunu Açısından Varlık

Bilinç soyuttur, çünkü kendi kendisinde *kendindeye* açılan ontolojik bir köken bulundurmaktadır. Fenomen de bilince “görünmek” zorunda olduğuna göre soyuttur (Sartre, 2009, s. 49). Sartre’da Heidegger gibi Hiçin değillemeyle¹⁸ ilişkisini ele alır. Varlık-olmayan (buna Hiç de diyebiliriz), olumsuzlama yargısı aracılığıyla şeylere gelmez, tam tersine, olumsuzlama yargısı varlık-olmayan (Hiçlik) tarafından koşullanır ve desteklenir (Sartre, 2009, s. 58). Bilinç olumsuzlama üretemez; aynı zamanda kendinde-varlıktan asla olumsuzlama türetilemez. Olumsuzlama her ne kadar bilinç tarafından üretilmiyorsa ve varlıktan türetilmiyorsa da, *değil* demenin mümkün olabilmesi için zorunlu koşul, Hiçliğin, içimizde ve dışımızda sürekli bir mevcudiyeti olmalıdır ve bu, hiçliğin varlığa *musallat olmasıdır* (Sartre, 2009, s. 59). Hiçliğin olumsuzlamanın koşulu olduğu ve bir bakıma ondan önce geldiği göz önüne alındığında, Hiçliğin, insan varlığıyla olan ilk münasebetinin ortaya çıkarılması gerekmektedir.

Sartre’ın Hiçlikle ilgili düşünceleri, öncelikle “hiçliğin diyalektik kavranışı” bakımından, ardından da “hiçliğin fenomenolojik kavranışı” bakımından ele alınacaktır. Sartre, “hiçliğin diyalektik kavranışı”nda, daha çok Hegel’in düşünceleri bağlamında Hiçliğe dair açıklamalarda bulunur; “hiçliğin fenomenolojik kavranışı”nda ise Heidegger’in düşünceleri ön plandadır.

Sartre, Hegel’in Varlık ve Hiçliği birbirinden koparılamayacak bir paralellikte ele aldığını düşünür (Sartre, 2009, s. 60). “Hegel’in mantığının tüm çabası, ‘sırayla ele aldığı tüm kavramların eksik olduğunu ve bunları anlamak için onları kendisinde bütünleştirerek aşan daha eksiksiz bir kavrama yükselmenin zorunlu olduğunu kanıtlamak’tır” (Sartre, 2009, s. 60). Bu kavram “Varlık”tır. Hegel’e göre, asıl somut, özü ile birlikte, “varolandır”, bütün soyut uğrakların sentetik olarak bütünleşmeleriyle üretilen ve bu uğrakların tamamlayıcılarını gerektirerek kendilerini orada aştıkları “bütünlüktür”. Bu bağlamda, Varlık, eğer onu kendi kendisinde ele alırsak, yani onu, “öze” doğru kendi kendisinin ötesine geçmesinden kopararak ele alırsak, en soyut ve en yoksul soyutlama olacaktır (Sartre, 2009, s. 61). Hegel’in dediği gibi

dolaylının dolaysızla bağ kurması gibi Varlık da ‘öz’le bağ kurar. Şeyler, genel olarak *vardırlar*, ama varlıkları, özlerini ifşa etmekten ibarettir. Varlık ‘öz’e geçer; bunu şu biçimde ifade etmek mümkündür: ‘Varlık *özü* (ön)varsayar.’ Öz, Varlığa kıyasla her ne kadar dolaylanmış görünse de, öz yine de asıl kökendir. Varlık kendi temelinde döner; Varlık özde kendi kendinin ötesine geçer (Sartre, 2009, s. 61).

¹⁸ *Varlık ve Hiçlik* kitabının Türkçe çevirisinde değilleme yerine daha çok “olumsuzlama” kavramı kullanılmaktadır.

Sartre, Varlığın böylece temeli olan “özden” koparılmasıyla “sade ve boş dolaysızlık” haline geldiğini söyler. Tinin Fenomenolojisi de Varlığı böyle tanımlar, salt Varlığı “hakikatin bakış açısından” *dolaysızlık* olarak sunar (Sartre, 2009, s. 61). Burada durmak gerek. Varlık ve özle ilgili bu ifade edilenler, tam da Varlık fenomeninin, kendinde-varlıkla ilgili incelemesinin ifade ettiği özellikleri hatırlatmaktadır. Öyleyse Hegel’in Varlıkla ilgili düşünceleri, daha çok Sartre’ın fenomenin varlığı ya da kendinde-varlık diyebileceğimiz varolanlar için geçerli olduğu düşünülebilir. Zira varolanlarda öz, varlıktan öncedir, başka bir deyişle Varlık öz tarafından kapsanmıştır; bu durumda Varlıkla ilgili bu belirlenimler, kendinde-varlığın özdeşlik ilkesine göre yapılan tanımını çağrıştırmaktadır. Ancak Sartre’ın kendinde-varlığı tam doluluk ve Hegel gibi belirsizlik ve dolaysızlığında soyut olarak görmediği hatırlanırsa, Hegel’in Varlık tanımının kendinde-varlık için de geçerli olmadığı ortaya çıkmaktadır. Hem Varlığın Hegel’deki tanımının, Sartrecı anlayışta insanın varlığını, başka bir deyişle *varoluşunu* ve fenomenin varlığının fenomenötesi oluşunu açıklamaktan uzak olduğu söylenebilir. Kısacası Varlığın bu tanımı yetersizdir. Ama Hegel’e devam edelim.

Hegel, mantığın başlangıcını dolaysızlık olarak görür. Öyleyse başlangıç, “her türlü belirlenmişlikten önce gelen belirlenmemişlik, mutlak hareket noktası olarak belirlenmemişlik” olan Varlıktır. “Ama Varlık böylece *belirlendiği* anda kendi karşıta *geçer*”. Çünkü Varlık, salt soyutlama ve dolayısıyla da mutlak olumsuzlama diye *belirlendiğinde*, yine kendi dolaysız uğrağı içinde ele alındığında varlık-olmayan, yani Hiçliktir. Zira Hiçlik de kendi kendisiyle yalın özdeşlik, eksiksiz boşluk, belirsizlik ve içeriksizlik diye tanımlanıyor Hegel tarafından. Öyleyse salt varlık ve salt hiçlik aynı şeydir. Aralarındaki aynılık şu şekilde de tanımlanabilir: Varlık ve Hiçlik belirlenmemiş olduklarından aralarındaki fark da belirlenmemiştir, öyleyse onlar aynıdır. Hegel, sonunda şu sonuca varır: “*gökyüzünde ve yeryüzünde, varlık ve hiçliği kendinde içermeyen hiçbir şey yoktur*” (Sartre, 2009, s. 61).

Sartre, Hegel’in Varlıkla ilgili düşüncelerinin, onun Varlığı varolanın bir imlenimine indirgemiş olduğuna işaret ettiğini düşünür. Çünkü Varlık, kendisinin temeli ve kökeni olan öz tarafından kapsanmıştır. Sartre’a göre Hegel’in bütün teorisi, mantığın başlangıcında, dolaysız dolaylı olandan, soyutu da kendisini kuran somuttan hareketle bulabilmek için felsefi bir girişim gerekli olduğu fikrine dayanır (Sartre, 2009, s. 61-62). Bu bakımdan Varlık her ne kadar soyutsa da somutun Varlığıdır; somuttan hareketle düşünülmüştür. Ancak Sartre, Varlık ve fenomen ilişkisinin soyutun somutla ilişkisi gibi olmadığını düşünür. Çünkü “Varlık ‘herhangi bir yapı’ değildir, nesnenin belli bir uğrağı değildir, bütün yapıların ve uğrakların bizatihi koşuludur, fenomenin tüm özellikleri bu Varlık temeli üzerinde ortaya çıkar. Ve aynı biçimde, şeylerin varlığının ‘onların özlerini ifşa etmekten ibaret olduğu’ da kabul edilebilir değildir. Çünkü o

zaman, bu varlığın da bir varlığı olması gerekir (Sartre, 2009, s. 62). Böyle bir Varlık anlayışı, ayrıca insanın varoluşunu açıklamaktan uzaktır. Zira Varlığın anlamının sadece kendinde-varlığın varlığını değil, ayrıca kendisi-için-varlık ve başkası-için-varlık diye ifade edilen bilincin varlığını da *aydınlatması* gerekmektedir.

Sartre, Varlığın önde gelen özelliği “öteye geçme” ise ve anlama yetisi “belirleyen” ise Varlığı “ifşa etmekten ibaret” olarak anlamak gerekebileceğini söylüyor (Sartre, 2009, s. 62). Bilindiği gibi Hegel’e göre “her belirleme olumsuzlama”dır (Spinoza: *omnis determinatio est negatio*). Bu “A, A değildir de” anlamında da anlaşılabilir ya da “Varlık Hiçliktir de” diye ifade edilebilir. Sartre’a göre, Varlık, *başka şey halinde* (buna Hiçlik de diyebiliriz) kendi kendisinin ötesine geçtiği ölçüde, anlama yetisinin belirlemeleri tarafından *kapsanıyor* değildir. Ona göre Varlık bunun aksine, kendi kendinin ötesine geçtiği ölçüde, yani kendinin en derininde kendi kendisinin ötesine geçmenin kökeni olduğu ölçüde, onu öz belirlenimleri içinde donduran anlama yetisine *olduğu* gibi görünmek zorundadır (Sartre, 2009, s. 62). Öyleyse şunu sormak gerekmektedir: “Anlama yetisinin, varlıkta, bu varlık olmaktan başka bir şey bulmadığını olumlamak yetmez; bununla birlikte ne ise o olan varlığın nasıl bundan başka türlü olmadığını da açıklamak gerekir.”

Sartre, Varlık ile Hiçliği Hegel gibi tez ve antitez gibi birbirine karşı çıkarmamak gerektiğini düşünür. Çünkü bu durumda, bunların arasında mantıksal bir eşzamanlılık varsayılmış olur ve iki karşıt öge, mantıksal dizinin iki-uç terimi olarak aynı zamanda ortaya çıkarılmış olur. Sartre, Hiçliğin Varlığın karşıtı olmadığını, çelişki olduğu düşünülebileceğini söyler (Sartre, 2009, s. 63). “Bu da, Hiçliğin mantıksal olarak Varlıktan sonra gelmesini gerektirir, çünkü hiçlik önce ortaya konmuş, sonra yadsınmış olan Varlıktır. Dolayısıyla Varlık ve Hiçliğin aynı içeriğe sahip kavramlar olması mümkün değildir” (Sartre, 2009, s. 63).

Sartre’a göre Hegel’e, varlığı hiçliğe ‘geçirme’ imkânını veren şey, yaptığı varlık tanımının içine olumsuzlamaya buyur etmiş olmasıdır. Zira her tanım bir olumsuzluk içerir, bu da “her belirleme olumsuzlamadır” demeye gelir. Sartre ise Varlığa ilişkin olarak neyi yadsırsak yadsıyalım, onun şu ya da bu olmasını olumsuzlamamızdan ötürü, onu *olmamış* kılamayacağımızı düşünmektedir. “olumsuzlama, varlığın mutlak doluluk ve baştan sona olumluluk olan Varlık çekirdeğine erişemez. Buna karşılık, varlık-olmayan (Hiçlik), bu *eksiksiz doluluk çekirdeğinin kendisini*, hedef alan bir olumsuzlamadır. Hiçlik kendini kendi bağrında yadsır.” Bu ise şu anlama gelir: Varlık, kendi kendisiyle özdeşlik dışındaki her türlü belirlemeden boşalmıştır (Sartre, 2009, s. 63) ve Hiçlik, *varlıktan* boşalmıştır. “Kısacası, burada Hegel’e karşı akılda tutulması gereken şey, Varlığın *olduğu* ve de Hiçliğin *olmadığıdır*” (Sartre,

2009, s. 64). Buradaki Varlıkla ilgili açıklamaların genel olarak Varlığın anlamının kendinde-varlıkla ilgisi bakımından söz konusu edildiği gözden kaçmamaktadır.

Bu söylenenlerin ışığında Varlık, farklılaşmış hiçbir niteliğin taşıyıcısı olmasa bile, Hiçlik, mantıksal olarak ondan sonra gelir, çünkü Hiçlik Varlığı yadsımak üzere *varsayar* denilmektedir. Öyleyse Hiçliği içinden Varlığın çıkacağı bir kökensel boşluk gibi ortaya koymamaya dikkat etmek gerekir. Sartre, bunu Sokrates'in ünlü cümlesiyle şu şekilde ifade eder: "Hiçbir şey bilmediğimi biliyorum" tümcesindeki o *hiçbir şey* ile Hakikat olarak düşünülen Varlığın tümüne işaret edilmektedir. Sartre, böylece Spinoza'nın formülünü tersine çevirerek, "her olumsuzlamanın belirleme olduğunu" ifade ediyor (Sartre, 2009, s. 64). "Bu demektir ki Varlık Hiçlikten öncedir ve Hiçliği kurar. Bundan anlaşılması gereken de, yalnızca, Varlığın Hiçlik üzerinde mantıksal bir önceliğe sahip olduğu değil, ama ayrıca, Hiçliğin de etkililiğini somut bir biçimde Varlıktan devşirdiğidir." Sartre bunu "Hiçlik Varlığa musallat olur" şeklinde ifade etmektedir (Sartre, 2009, s. 65).

Bu, Varlığın kendini kavramak için Hiçlikten en küçük bir iz bile bulmaksızın baştan sona araştırılabileceği anlamına gelir. Ama bunun tersine, *olmayan* Hiçlik, (*olmadığı için*) ancak ödünç alınmış bir varoluşa sahip olabilir: Hiçlik, varlığını Varlıktan alır; onun sahip olduğu varlık hiçliği ile ancak Varlığın sınırları içinde karşılaşılır. Varlığın tümünden yok oluşu Hiçin saltanatının başlangıcı değil, tersine, Hiçliğin de aynı anda silinip gidişi olur: *Hiçlik ancak Varlığın yüzeyinde vardır* (Sartre, 2009, s. 65).

Buraya kadar ifade edilenler "hiçliğin diyalektik kavranışı" ile ilgiliydi ve bu kavranışın daha çok kendinde-varlık bakımından ele alındığı söylenebilir. Sartre, Hiçliğin bu kavranışının yeterli olmadığını düşündüğünden "hiçliğin fenomenolojik kavranışı"nın da ele almaktadır. Öyleyse şimdi daha çok Heidegger üzerinden bir tartışmanın olacağı aşikârdır. Bu da Varlığın kendinde-varlık bağlamında soruşturulmasından çok, insanla ilgili soruşturulacağı anlamına gelir.

Sartre, Heidegger'in Varlık ve Hiçliği içi boş soyutlamalar olarak görmeyişinin, Hegel'in düşüncelerine göre bir gelişme olduğu kanısındadır (Sartre, 2009, s. 65). Zira Heidegger, "insan gerçekliği"nde bir hiçlik "kavranışının" bulunduğuna işaret eden pek çok tavır olduğunu göstermiştir: nefret, savuna, pişmanlık, vb. "Hatta 'Dasein' için, Hiçliğin 'karşısında' bulunma ve onu fenomen olarak keşfetme imkânı bile sürekli mevcuttur: bu imkân endişedir¹⁹ (angoisse)" (Sartre, 2009, s. 66). Heidegger, Hiçliğin, soyut bile olsa, bir varlık muhafaza etmediğini düşünür: "Hiçlik var değildir, kendini *hiçler*. Hiçlik aşkınlık tarafından taşınır ve

¹⁹ Daha önce de belirtildiği gibi *Angst*'in Türkçe'ye değişik çevirileri olmuştur. Varlık ve Hiçlik'in *Hazel E. Barnes* tarafından yapılan İngilizce çevirisinde *anguish* diye çevrilen *angoisse* Türkçe çevirisinde içdaralma şeklinde çevrilmiştir. Ancak Heidegger bağlamında düşünüldüğünde yanlış anlamalara meydan vermemek için biz Fransızcada *angoisse* diye yazılan bu kavramı yine *endişe* diye çevirdik.

koşullandırılır.” Ayrıca Sartre’ın “her olumsuzlama belirlemedir” cümlesiyle birlikte düşünüldüğünde Heidegger’in “her türlü belirleme bir öteye geçmedir, çünkü her türlü belirleme bir geri çekilmeyi, bir bakış açısı edinmeyi varsayar. ‘Dasein’, dünyanın dünya olarak çatılıp dikilmesinin (surrection) koşulu olan bu öteye geçişi *kendi kendisine doğru* gerçekleştirir” (Sartre, 2009, s. 66) diye ifade edilebilecek düşünceleri, bize Hiçli işaret etmektedir. “Belirleme”, “olumsuzlama” ile “öteye geçme” kavramları bu Hiçlikle birlikte düşünülmelidir.

Sartre, Varlığın, bütün varlığın içinden geçen içselleşme devinimi içinde belirlediğini ve *dünya* olarak düzenlendiğini ifade etmektedir. Burada ne devinimin dünyaya, ne de dünyanın devinime önceliği vardır. Varlığın böyle görünmesi, (dünyanın, yani gerçekliğin bütünün ötesinden görünmesi), “insan gerçekliği”nin de Hiçliğin içinde yüzeye çıkmasıdır (Sartre, 2009, s. 66). Bu, “Hiçlik ancak Varlığın yüzeyinde vardır” ifadesiyle birlikte düşünüldüğünde, “insan gerçekliği”nin Varlık ve Hiçlikle bağımlı olduğunu işaret etmektedir.

Sartre, Heidegger’in düşüncelerini şöyle özetliyor: “yalnızca Hiçliğin içinde Varlığın ötesine geçilebilir. Varlık, aynı zamanda da dünyanın ötesinin bakış açısından dünya halinde düzenlenir; bu da, bir yandan insan gerçekliğinin, Varlığın Hiçlik içinde yüzeye çıkışı olarak belirmesi, öte yandan da dünyanın Hiçlik içindeyken ‘askıya alınmış halde’ olması anlamına gelir.” (Sartre, 2009, s. 66). İşte endişe, bu çifte ve sürekli hiçleşmenin keşfidir. Öyleyse “Dasein”, dünyanın ötesine geçilmesinden kalkarak dünyanın olumsuzluğunu keşfederek şu soruyu sorar: “Hiçbir şey yerine bir şeylerin olması nereden geliyor?” Bu durumda da, dünyanın olumsuzluğu, bu olumsuzluğu kavramak üzere Hiçliğin içine yerleşerek insan-gerçekliğine görünür. Nihayet şu söylenecektir: “Hiçlik, Varlığı dört bir yandan kuşatarken, aynı anda Varlıktan kovulmuş olur” (Sartre, 2009, s. 67). Kısacası Hiçlik, kendinde-varlık bağlamında soruşturulduğunda Varlıktan kovulmuş olsa da, kendisi-için-varlık bağlamında soruşturulduğunda, Hiçliğin Varlığı dört bir yandan kuşattığı fark edilir. Peki, bu durumda Varlık ve Hiçlikle ilgili elde ettiğimiz sonuçlar bizi tatmin edebilir mi? Hayır!

Bu şekildeki bir özetten sonra Sartre’ın, Hegel ve Heidegger’in düşüncelerinin hatalarını düzeltmeye veya eksikliklerini düzeltmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Sartre, öncelikle Heidegger’in “Hiçlik var değildir, kendini *hiçler*. Hiçlik aşkınlık tarafından taşınır ve koşullandırılır.” (Sartre, 2009, s. 66) düşüncesini doğru bulmaz. Ona göre “aşkınlığın Hiçliği kurabilmesi şöyle dursun, tam tersine asıl Hiçlik aşkınlığın bağrında durmakta ve onu koşullandırmaktadır.” (Sartre, 2009, s. 67).

Sartre'a göre, Hiçlik, olumsuz yargının kökenindedir, çünkü kendisi de olumsuzlamadır. Hiçlik, "olumsuzlamayı *edim* olarak kurar, çünkü kendisi *varlık* olarak olumsuzlamadır." Böylece Sartre şu sonuca varır: "Hiçlik, varlığı bağrında taşır" (Sartre, 2009, s. 67). Bu şu demektir:

Hiçlik eğer Varlık tarafından taşınmıyorsa, *Hiçlik olarak* dağılıp gider ve yeniden Varlıkla karşı karşıya kalırız. Hiçlik kendini ancak Varlık fonu üzerinde hiçleyebilir: eğer Hiçlik verilebiliyorsa, bu, ne Varlıktan önce ne de sonradır, ne de Hiçlik genel bir tarzda Varlığın dışında verilir, Varlığın bizatihi bağrında, yüreğinde, bir kurtçuk gibi ortaya çıkar (Sartre, 2009, s. 71).

Bu kurtçuk insan olsa gerek. Bu kurtçuğun gerçekten ne olduğunu anlamak için Hiçliğin kökenine bakmamız gerekmektedir. Ancak önce buraya kadar yapılan açıklamaların kısa bir özetini çıkarmalıyız.

Sartre, olumsuzlama varolmasaydı, hiçbir sorunun, özellikle de Varlık sorusunun sorulamayacağını kabul etmek zorunda kalacağımızı düşünmektedir. Ancak bu olumsuzlama da, daha yakından bakıldığında (Heidegger'in de işaret ettiği gibi), bizi kendisinin kökeni ve temeli olarak Hiçliğe gönderir: "dünyada olumsuzlama olabilmesi için ve dolayısıyla kendimizi Varlık üzerinde sorgulayabilmemiz için, hiçliğin herhangi bir biçimde verilmiş olması gerekir." Bu durumda Hiçliği, tamamlayıcı ve soyut kavram olarak da, Varlığın askıya alındığı sonsuz ortam olarak da, Varlık *dışında* tasarlamak mümkün değildir. Kısacası Hiçliğin Varlığın bağrında verilmiş olması gerekir. Ancak bu dünya-içi hiçliği (daha önce de ifade ettiğimiz gibi) kendinde-varlık üretmez. Çünkü kendinde-varlık bağlamında anlaşılan yoğun olumluluk olarak varlık kavramı, Hiçliği, yapılarından biri olarak içermez. "Ama onun hiçliği dışladığını söylemek de mümkün değildir: Varlık Hiçlikle herhangi bir ilişki içinde değildir." Öyleyse şunu sormamız gerekmektedir: "Hiçlik eğer Varlığın dışında da, Varlıktan itibaren de kavranamıyorsa ve öte yandan Hiçlik de 'kendini hiçlemek' için gereken kuvveti kendinden devşiremiyorsa, *hiçlik nereden gelmektedir*" (Sartre, 2009, s. 71-72). Biz de tekrar soracağız: Hiçlik insandan mı gelmektedir?

Sartre, Hiçliğin dünyaya gelmesinde aracı olan "varlığın", Hiçliği kendi içinde hiçlemek zorunda olduğunu düşünür. Bu "varlık" Sartre'a göre, kendi varlığı içinde Hiçliği *kendi varlığıyla ilgili olarak* hiçlemelidir, aksi takdirde hiçliği bir aşkınlık olarak içkinliğin ta bağrına yerleştirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bu durumda da kendi varlığıyla birlikte Varlık 'çökerdi' denilebilir. Öyleyse, bu "varlık" denilen varlık, nasıl kendi varlığı içinde Hiçliği kendi varlığıyla ilgili *hiçleyebilir*? Bunu şu şekilde sorar Sartre: "Hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlık, öyle bir varlıktır ki, varlığı içinde kendi varlığının hiçliği soru konusu olur: *Hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlık kendi öz hiçliği olmak zorundadır*" (Sartre, 2009, s. 72).

Bütün bunlardan sonra Sartre şu sonuca varır: “İnsan, Hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden varlıktır.” Peki, “insan kendi varlığı içinde ne olmalıdır ki, Hiçlik onun aracılığıyla varlığa gelebilsin?” (Sartre, 2009, s. 73).

Sartre, Varlığın varlıktan başkasını doğurmayacağını ve insanın bu doğurma süreci içinde kapsanmış olması durumunda ondan da yalnızca varlığın çıkacağını ifade eder. Ama insan bu süreci sorgulayabildiğine göre, yani onu soru haline getirebildiğine göre, bu süreci bir bütün olarak gözünün önüne tutabilmesi, bir başka deyişle kendi kendisini *varlığın dışına* koyabilmesi gerekir. Bu varlığın varlık yapısının zayıflatılmasıdır. Ancak Sartre, insanın karşısına yerleştirilmiş varlık yığınına geçici bir süreyle bile olsa yok etme gücünde olmadığını söyler. Onun değişime uğratabileceği şey, Varlıkla olan *münasebeti*'dir. Öyleyse insan, varolana erişimsizdir ve varolan da ona etkiyemez, çünkü insan-gerçekliği *bir hiçliğin ötesine* çekilmiştir. Sartre, insan-gerçekliğinin kendini yalıtacak hiçlik(le ortaya koyma) imkânına *özgürlük* diyor (Sartre, 2009, s. 74). Anlaşılan Hiçliği ararken insana ve oradan da özgürlüğe varmış bulunmaktayız. Peki, “hiçlik, dünyaya özgürlük aracılığıyla gelmek zorundaysa, insan özgürlüğü ne olmalıdır?” (Sartre, 2009, s. 75).

Özgürlük insan ruhunun yalıtılmış bir biçimde düşünülebilecek ve betimlenebilecek bir yetisi değildir. “Hiçliğin hiçlenmesinin gerekli koşulu olarak özgürlük, çeşitli özellikler arasından insanın varlığının özüne de ait olacak bir *özellik* değildir” (Sartre, 2009, s. 75). Daha önce de belirtildiği gibi Sartre, insan dışındaki varlıkların özünün varlıklarından önce geldiğini ve insanın varoluşunun özle münasebetinin farklı olduğunu düşünmektedir: “insan önce vardır, sonra özünü oluşturur”. Sartre, insanın kendi özünden bir Hiçlikle ayrılmış olduğu söyler (Sartre, 2009, s. 87). Bu bağlamda özgürlüğün şu şekilde tanımlanabilir: “İnsanın özgürlüğü insanın özünden önce gelir ve onu mümkün kılar, insan varlığının özü, onun özgürlüğü içinde *askıdadır*.” Öyleyse özgürlüğü “insan gerçekliği”nin *varlığından* ayırmak imkânsızdır. “İnsan, hiçbir şekilde, *daha sonra* özgür olmak için *önce* olmakta değildir, insanın varlığı ile ‘*özgür oluşu*’ arasında fark yoktur” (Sartre, 2009, s. 75).

Sartre, özgürlüğün, kendi hiçliğini ifraz ederek (‘bölümleyerek’) kendi geçmişini oyun dışı bırakan insan varlığı olduğunu düşünmektedir. Bilinç de kendi kendisini geçmiş varlığının durmadan hiçlenmesi olarak yaşadığına göre, “özgürlük bilincin varlığı mıdır?” diye sorabiliriz. Bu durumda bilinç, özgürlük bilinci olmak zorundadır. Özgürlükte, insan varlığı, hiçleme formu altında hem kendi öz geçmişi hem de kendi öz geleceğidir. Geçmişi ve geleceğiyle “insan, özgürlüğünün bilincine *endişe* içinde varır”. Bir başka deyişle özgürlük, endişe içinde olduğundan, kendi varlığında kendisi için sorundur (Sartre, 2009, s. 79). Toparlarsak Hiçlikten, insana, insandan özgürlüğe, özgürlükten bilince ve bilinçten endişeye varmış olduk.

Sartre endişenin bastırılmasının ya da üstünün örtülmesinin mümkün olmadığını belirtir. O kesinlikle ortadan kaldırılamaz, “çünkü endişe *biziz*” (Sartre, 2009, s. 96). İnsan endişenin bağrında bir hiçleme gücünü elinde tutabilir ve bu hiçleme gücü, insanın endişeden kaçtığı ölçüde *endişeyi hiçler*. Bu hiçleme gücü, (endişeden kaçmak üzere) endişe olan kendi kendini de hiçleştirir. Sartre bunu, *kendini aldatma* diye tarif ediyor. O halde insanın yapması gereken endişeyi bilinçten kovmak ya da onu bilinçaltı psikik fenomen halinde oluşturmak değildir. İnsan endişenin ta kendisidir (endişenin yakalanışının ta kendisi) ve bu yakalanışta, insan, kendini aldatmaya geçebilir. İnsanın kendisiyle olan ilişkisinde kendisi olduğu *hiçliği* doldurmaya yönelik bu kendini aldatma tam da ortadan kaldırdığı hiçliği gerektirir ve ona işaret eder (Sartre, 2009, s. 97). Bunu basitçe şöyle ifade edebiliriz: İnsan endişenin yakalanışdır ve insan böylece “endişe” olmakla Hiçtir. İnsan bu Hiçliği kendini aldatmayla doldurmaya çalışması onu, Heidegger’in gayrisahih varoluş diye tarif ettiği varoluşa benzetir. Çünkü Hiçlik kendini aldatmayla doldurulamaz, zira kendini aldatmanın kendisi Hiçliği gerektirir, kısacası beyhude bir çabadır ve böylece o bir *adatmadır*.

Sartre, bundan sonra kendini aldatma bakımından bilinci ele alır. *Varlık ve Hiçlik*’in başlarında “kendi varlığı içinde varlığı kendisi için soru olan ve kendinden başka bir varlığı gerektirdiği ölçüde soru olan varlık” (Sartre, 2009, s. 39) olarak tanımladığı bilinci, buraya kadar söylenenlerin ışığında “varlığı içinde varlığının hiçliğinin bilinci olan bir varlık” (Sartre, 2009, s. 100) diye tanımlar. Öyleyse kendini aldatma sayesinde, onun imkânının koşulu olan, bilincin varlığı işaret edilmiş olur (Sartre, 2009, s. 133).

Bundan sonra Sartre, kendisi-için-varlık ve başkası-için-varlık diye iki varlık alanına ‘ayırıldığı’ bilinci, söz konusu kavramlar aracılığıyla ayrıntılı olarak ele alır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi bu varlık alanları, genel itibariyle Heidegger’in düşünceleri aracılığıyla verilmeye çalışıldığından ve bu varlık alanlarının ayrıntılı olarak ele alınıp Heidegger’le karşılaştırma gerekliliği duyulmadığından, onlara sadece değinilmekle yetinilecektir.

3.2.3. “Kendisi İçin” Ve “Başkası İçin” Varlık

Sartre, kendisi-için-varlığı Descartes’ın *cogito*’su bağlamında ele alır. Ona göre Heidegger, *cogito*’dan geçmeksizin doğrudan doğruya varoluşsal analitiğe yasar. Ama böylece “Dasein”, kökenden itibaren bilinç boyutundan yoksun bırakılmış olduğundan o boyutu asla yeniden fethedemeyecektir (Sartre, 2009, s. 133). Kuşkusuz bu, Sartre’a göre bir eksiklik ve kendisinin Heidegger’den farklı olarak insanı, bir anlamda bilince ve böylece bilincin bir

belirlenimi olan kendisi-için-varlığı işaret eden *cogito*'ya 'indirgemesinin' anahtarı gizlidir. Bu ifadeyle biz, burada bütünüyle bir indirgemenin söz konusu olduğunu söylemek istiyor değiliz, sadece buna dair bir işaret sunulmak istenmektedir.

Olumsuz davranışlar ve kendini aldatmanın irdelenmesi, *cogito*'nun ontolojik açıdan irdelenmesine girişmeyi sağlamaktadır Sartre'a göre. Bu, bilincin bir belirlenimi olan kendisi-için-varlığın irdelenmesidir. Zira Sartre *cogito*'nun varlığının, kendisi-için-varlık gibi görüldüğünü ifade eder. Ancak bu varlık (*cogito* veya kendisi-için-varlık) değere ve imkâna doğru kendini aşar ve böylece o, Descartes'ın *cogito*'sundaki anındalığın tözcülükten kaynaklanan sınırları içinde tutulamaz (Sartre, 2009, s. 170). Sartre, "*cogito* anındalıkla bağdaşmıyorsa ve kendisi için mümkün olana doğru kendisini aşıyorsa, bu ancak zamansal öteye geçme edimi içinde olabilir" demektedir. Öyleyse Sartre da Heidegger gibi insan-gerçekliğinin kendi kendisini zamansallık olarak kavradığını ve aşkınlığının anlamının zamansallık olduğunu düşünüyor diyebiliriz. Sartre, kendisi-için-varlığın ancak zamansallık fenomeninin ortaya konulmasından sonra aydınlatılabileceğini ifade eder (Sartre, 2009, s. 171). Peki, *cogito*'nun varlığı derken Sartre'ın ifade ettiği *cogito*, Descartes'ın *cogito*'sundan farklıysa ve Descartes'ın *cogito*'sunun anındalığının sınırlarını aşarak zamansallığı işaret ediyorsa, bu durumda bilinci veya *cogito*'yu nasıl tanımlamak gerekecektir?

Sartre, kendisi-için-varlığı birçok minvalde ortaya koyduktan sonra, kişinin bedeni ve duyguları üzerinden başkasının varoluşuna ve böylece başkası-için-varlığa geçer. Bu anlamda onun, Heidegger'den çok Husserl'in yolunda ilerlediği söylenebilir. Ona göre kişi, bedeniyle birlikte, insan-gerçekliği açısından, kendisi-için-varlık kadar temel olan ve başkası-için-varlık olarak adlandırılan başka bir varoluş kipini keşfeder. Ve eğer insanın varlıkla olan ilişkisi eksiksiz bir şekilde betimlenmek isteniyorsa, şimdi de kişinin varlığının bu yeni yapısı, yani *başkası-içini* incelenmek zorundadır. "Çünkü insan-gerçekliği kendi varlığında tek ve aynı belirleş içinde başkası-için-kendi-için olmak zorundadır" (Sartre, 2009, s. 304). Öyleyse

Sartre kısacası, başkasının bizim için iki form altında varolabildiğini ifade eder: "eğer onu besbelli bir şekilde duyumsarsam, onu bilmeyi ıskalarım; eğer onu bilir, onun üzerinden etkirsem, onun ancak nesne-varlığına ve dünyanın ortasındaki muhtemel varoluşuna ulaşırım; bu iki formun hiçbir şekilde sentezi mümkün değildir." Ancak başkasının varlığıyla ilgili bu belirlenimler yeterli değildir. Sartre, "başkasının benim için olduğu bu nesne ve benim başkası için olduğum bu nesne, beden olarak tezahür eder" demektedir (Sartre, 2009, s. 401). O halde benim bedenim ve başkasının bedeninin incelenmesi gerekmektedir.

Başkası ile temel ilişki, bedenimizin üç varlık boyutunu açıklığa kavuşturur: ilkin “bedenimi var ederim”, ikinci olarak “bedenim başkası tarafından kullanılır ve bilinir”. Sartre bunun dışında bedeninin “*benim başkası için olan olmam gibi başkası da bana kendisi için nesne olduğum özne olarak açılır*” olmasını sağlamakla bedeninin üçüncü boyutunu işaret ettiğini ifade etmektedir. Bunu biraz daha açalım: başkası tarafından bilinen olarak kendim için varolmaktayım – özellikle de bizatihi olgusalığım içinde. Başkası tarafından beden olma vasfıyla bilinen olarak kendim için varolurum (Sartre, 2009, s. 457). Bu bir bakıma, kendisi-için-beden ve başkası-için-bedenin sentezi diye ifade edilebilir.

Sartre’a göre, başkasının bedeniyle benim bedenim arasındaki ilişkiyi anlamak, benim başkasıyla kökensel ilişkiyi anlamak için birincil öneme sahiptir. Öyleyse bedeninin yapısının bilinmesi varlığımın başkasının varlığıyla kuracağı her türlü tikel ilişkinin incelenebilmesi için şarttır. “Nitekim bu ilişkiler her iki yönden olgusalığı, yani beden olarak dünyanın ortasındaki varoluşumuzu varsayar” (Sartre, 2009, s. 467). Bu durumda Sartre’ın da Heidegger gibi insanın dünya-içinde-varolmaklığından dolayı, insan-gerçekliğinin başkalarıyla ilişkiyi bizatihi kendinde taşıdığını düşündüğü savunulabilir. Beden, başkasıyla aramdaki ilişkilerin aracı ve nedeni olmaktan çok, “beden bu ilişkilerin anlamlılığını oluşturur, onların sınırını belirler” (Sartre, 2009, s. 467). İşte Sartre, bu somut ilişkileri aşk, dil, mazoşizm, arzu, nefret, sadizm vb. fenomenler üzerinden soruşturarak sonunda “özgürlük” fenomenine varır. Bu fenomenlerin ele alınması başka bir çalışmanın konusu olabilir. Öyleyse artık genel bir değerlendirme yapabiliriz.

3.2.4. “Varlık” Ve “Hiçlik” Bağlamında Sartre’da Sonuç

Sartre’ın yukarıda ele alınan görüşleri, en başından itibaren kısaca özetlenmeye çalışılacaktır. Sartre’ın fenomen, görünüş ve öz arasındaki ilişkiye dair düşünceleri şöyle açıklanabilir: Görünüş, numen gibi görünüşün ardında olana değil görünüşler dizisinin toplamına gönderme yapar (Sartre, 2009, s. 19). Görünüş özü saklamaz, onu açınlar: görünüş özdür (Sartre, 2009, s. 20). Dizinin nedeni olarak öz, görünmelerin arasındaki bağlantıdan başka bir şey değildir, yani kendisi de bir görünmedir (...) fenomenal varlık kendini ifşa eder, varoluşunu ifşa ettiği kadar özünü de ifşa eder ve fenomenal varlık bu ifşa edişlerin birbirine bağlanmış dizisidir (Sartre, 2009, s. 21). Böylece varolanın görünüşe indirgenmesi, yani görünüşün öz olduğunun kabul edilmesi, daha doğrusu fenomenal varlığın kendini görünüş olarak ifşa ettiğinin öne sürülmesi, Sartre’ı sonlu ve sonsuz düalizm sorunuyla karşı karşıya getirir.

Nesnenin aşkınlığı, görünmenin hep ötesine geçilmesi zorunluluğuna dayanır ve bir nesne ilkece kendi görünmelerinin dizisini *sonsuz bir dizi* olarak ortaya koyar. Böylece sonlu olan görünme, kendi kendini sonluluğunda ifade eder, ama aynı zamanda da görünenin-görünmesi olarak kavranabilmek için, sonsuza doğru ötesine geçilmiş olmayı gerektirir: Bu da “sonlu ve sonsuzun düalizmi” diye nitelenir (Sartre, 2009, s. 22). Bu cümlede “nesnenin aşkınlığı” fenomenin varlığına işaret eder; zira fenomenin varlığı fenomenle örtüşse de, yani görünüşle örtüşse de onu aşar ve temellendirir. Bu da nesnenin aşkın olmasından ve ötesine geçilme zorunluluğundan kaynaklanır. Ötesine geçmek ise fenomenin ötesine geçmeyi, yani fenomenötesi olmayı gerektirir. “Sonlu ve sonsuzun düalizmi” konusunda sonsuzluk fenomenin varlığını, sonluluk ise fenomen veya görünmeyi işaret etmektedir. Bir başka deyişle fenomenin ötesine geçmek bilinç tarafından gerçekleştirildiğinden, yani bilinç fenomenin fenomenötesi varlığı olduğundan sonsuzluğa olanak tanır; görünüş ise sonluluğu ifade eder.

Görünme varlığa göndermez ama görünme, fenomenin varlığı tarafından temellendirilir. Varolan fenomendir (Sartre, 2009, s. 24) ve fenomen, görünüş olmasıyla vardır, yani kendini varlığın temeli üzerinde gösterir (Sartre, 2009, s. 25). Sartre aynı sayfada (Sartre, 2009, s. 24) hem “Varlık, her türlü açığa çıkarılışın koşuludur” demektedir; hem de “Varlığı açığa çıkarılışın koşulu olarak değil de, kavramlarla sabitlenebilen görünme olarak ele aldığımızda, her şeyden önce, bilginin tek başına varlığın nedenini açıklayamadığını, yani fenomenin varlığının varlık fenomenine indirgenemediğinin anlaşıldığını” ifade etmektedir. Buradan anlaşılacak olan, Sartre’da fenomenin varlığının dışında Varlığın da varlık fenomenine indirgenemeyeceğidir. Zira nasıl ki fenomenin varlığı, fenomeni aşıyor ve temellendiriyorsa, Varlık da varlık fenomenini aşar ve temellendirir diyebiliriz. Bu durumda Varlığı her türlü açığa çıkarılışın koşulu olarak kabul etmemiz gerekecektir. Çünkü Varlık, varlık fenomeni olarak, yani kavramlarla sabitlenen görünme olarak ele alındığında fenomenin *varlığının* varlık fenomenine indirgenemeyeceği anlaşılır. Bu da Varlığın varlık fenomenine indirgenememesinin diğer bir ifadesidir. Ama Varlık, sonuçta fenomen olarak kendini ifşa ettiğine göre, yine de onu “varlık fenomeni” şeklinde ele almamız gerekmektedir. Varlığın varlık fenomeni şeklinde ele alınması durumunda, tıpkı fenomenin varlığından dolayı özlerin tüketilememesi gibi, Varlık da varlık fenomenini hep aşar ve temellendirir; başka bir deyişle betimleme hiçbir zaman bitmez.

Varlığın bu şekilde fenomenin varlığı, fenomen ve varlık fenomeni ile ilişkili incelenmesi, Sartre’da fenomenin varlığının, ne varlık fenomenine ne fenomene (görünmeye) ne de bilince indirgenebileceğini gösterir. Fenomenin varlığı, fenomeni veya görünmeyi aşar ve onu temellendirir (Sartre, 2009, s. 25). Öyleyse fenomenin varlığı, görünmeye indirgenemese de Varlık fenomeninin kendisi, görünüşe indirgenmiş olur. Tıpkı Varlığın varlık fenomeni olarak

ele alınması gibi, fenomenin varlığının fenomeni aşması ve böylece ona bir anlamda indirgenememesi, onun fenomen olarak ele alınışını engellemez. Zira fenomen, Husserl'in gösterdiği gibi özünü ifşa eder ve fenomen, varlığı maskeleyemez. Kısacası "fenomenin varlığı" özlerin tüketilemezliğini veya betimlemenin sonsuzluğunu temellendirmeye yarayan Sartre'ın ileri sürdüğü bir kavramdır, yoksa fenomenin ardındaki varlık değildir. Çünkü Varlık, kendini fenomen olarak (varlık fenomeni) ifşa etmekte ve böylece fenomen olarak ele alınabilmektedir. Bu da bize, Heidegger'in ayırt edici anlamda fenomen derken Varlığı kastetmesini, ama Varlığın yine de, bu ayırt edici fenomene (varlık fenomenine) indirgenememesini hatırlatmaktadır.

Sartre bilgi konusunda da yine fenomenin varlığı ve fenomen arasındaki ilişkiye benzer bir çıkarımda bulunur. Buna göre "bilginin varlığı", bilgiyi kapsar ve aşar; tıpkı fenomenin varlığının fenomeni temellendirip aşması gibi. Bütün bunlar ise Sartre'da fenomenötesini, yani bilinci işaret ederler. Sartre, "şu halde felsefenin birinci adımı, şeyleri bilinçten def etmek ve onunla dünya arasındaki gerçek ilişkiyi yeniden kurmak"tır dediğinde (Sartre, 2009, s. 26), bilincin "salt görünüş, tam bir boşluk" (Sartre, 2009, s. 32) olduğunu, ama aşkın olduğundan dolayı dünyayı *konumlandırın* ya da diğer bir deyişle *kuran* bilinç olduğunu, kısaca Husserl gibi fenomenlerin bilinçte kuruluşunu ifade etmek istemektedir.

Sartre'ın "duygulanıma dair bilinçler" (Sartre, 2009, s. 27) ifadesini ise, onun duygu ve bilinç ile ilgili düşünceleri bağlamında ele almaya çalışabiliriz. Öyleyse fenomen, fenomenin varlığı, fenomenötesi varlık ve bilinç bağlamında şöyle soralım: Bilinç nedir, fenomenle nasıl bir ilişkisi vardır ve duygular bağlamında soruşturulacak olursa duygular, bilincin dışında mıdır, yoksa bilinç duyguları da kapsar mı veya tüm bunların dışındaki bir ilişki midir söz konusu olan? İşte bütün bunların açığa çıkarılması gerekmektedir.

Duygular konusunda Sartre, "nasıl ki, *önce* bir bilinç, *sonra* da, bu bilincin renklendirilen bir su gibi 'haz almayı' kabul etmesi *yoksa*, önce (bilinçsiz ya da psikolojik) bir haz sonra bu hazzın bilinçli olma niteliğini bir ışık demeti gibi kabul etmesi de *yoktur*" demekte ve bunu da bilincin *tözsel* olmadığını, onun bölünemez, ayrıştırılmaz ve baştan sona *varoluş* olan bir varlık olduğunu ifade etmek için öne sürmektedir (Sartre, 2009, s. 30). Bilindiği gibi Sartre'a göre bilinç, olmaktan önce mümkün olmadığından, varlığıyla her türlü imkânın kaynağı ve koşulu olduğundan, onun özü de varoluşunda içerilmiştir (Sartre, 2009, s. 31). Bu da, Sartre'ın insanı bilince indirgediği, onu bilinç olarak gördüğü anlamına gelmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi Sartre, bilinci, "düşünümsel olmayan bilinç", "düşünümsel bilinç" ve "düşünülmüş bilinç" olarak ele almaktadır. Peki, bu durumda bilinç tüm bunlardan mı oluşmaktadır, yoksa bunlardan sadece biri midir bilincin gerçek 'temeli'? Ayrıca duyguların bu 'alanlarla' ilgisi nedir?

Husserl'in ışığında sorarsak *ilk* varılan şüphesiz, apaçık gerçek Descartes'ın *cogito*'sundan bile önce gelen "düşünümsel olmayan bilinç" olduğuna göre, Sartre için asıl bilinç, "düşünümsel olmayan bilinç" midir? "Düşünümsel bilinç" ve "düşünülmüş bilinç" bu bilinçten sonra geldiklerine göre, tıpkı fenomenin varlığının fenomeni, görünüşü veya tezahürleri aşması ve onları temellendirmesi gibi "düşünümsel olmayan bilinç" in de "düşünümsel bilinç" ve "düşünülmüş bilinci" aştığını ve temellendirdiğini ve bunların asıl bilincin, yani "düşünümsel olmayan bilincin" tezahürleri olduğunu söyleyebilir miyiz? Biz daha önce "düşünümsel olmayan bilinci" Freud'un "id" kavramına benzettiğimize göre, duygular bu alana (düşünümsel olmayan bilinç) mı aittir, yoksa duygular tamamen bilincin 'dışında' mıdır?

Öncelikle "bilincin dışı" veya "içi" gibi nitelendirmelerinin, düşünmemizin sapa yollara girmesine neden olabileceğini belirtmek gerekir. Zira bilinç, özü itibarıyla yönelimseldir; ki Sartre bunu, "yönelimin varlığı bilinçten başkaca bir şey olamaz, aksi takdirde, yönelim bilincin *içindeki* şey olurdu" (Sartre, 2009, s. 29) diye ifade etmektedir. Bilinç tam bir boşluk ve bütün dünya onun dışında kalsa bile yönelimsel olduğu ve bu da onun aşkınlığının diğer bir ifadesi olduğu için, bilincin dışında bir şey 'yoktur' da denilebilir. Hem "bilinç özlerin taşıyıcısı" olduğuna göre ve tüm *dünya* onda *kurulduğuna* göre iç ve dış kavramlarının bu minvalde anlaşılması gerekir.

Bu durumda şunları söylememiz gerekir: Her ne kadar Sartre bilinci böyle üç alanda inceliyorsa da bu, bilincin varoluş doluluğu olduğu, onun bölünemez ve ayrıştırılmaz olduğunu göz ardı etmemize neden olmamalıdır. Bu ifadeler, Husserl'deki gibi bilincin yapısını açıklamak için yapılan soyutlamalardan ibarettir. Ancak bu soyutlamalar sayesinde bilincin bilgiye indirgenemeyeceği, onun kendini varlıktan devşirdiği ve fenomenin fenomenötesi varlığını işaret ettiği açıklanabilmektedir. Öyleyse duyguların da bilincin üç alanından herhangi bir alanına ait olduğunu düşünmekten öte, onların bizatihi bilincin üç alanıyla ilgili olduğunu, daha doğrusu duyguların bilinçten ayrı bir varlık alanını işaret etmediğini düşünmek durumundayız. Duygular ne bilincin içindedir ne de dışındadır; bilinç kendini hem "düşünümsel olmayan bilinç" hem algı, hem de algının bilinci olarak belirleyerek dış dünyaya *yönelir*.

Şimdi de bilinci, "Varlık" ve "Hiçlik" ile ilişkisi bağlamında ele almaya çalışalım. Sartre'a göre, Varlık varolana işaret eder ve Hiçlik bilince işaret eder. *Varlık ve Hiçlik* başlığı bu bakımdan anlaşılabilir. Sartre kitabında "kendinde varlık" ve bilinç ilişkisini "Varlık" ve "Hiçlik" arasındaki ilişki minvalinde soruşturmuştur. Bilinç, salt boşluk olduğundan ve tüm dünya onun dışında kaldığından ve böylece şeyleri bilinçten def etmek gerektiğinden ve nihayet bilinç, tözsel olmadığından Hiçliği; "kendinde varlık" ise kendiyile mutlak doluluk ve ilişkisizliği ve böylece özdeşliği ifade ettiğinden Varlığı işaret etmektedir. Bir başka deyişle Sartre, bilincin "bir *varoluş* doluluğu" olduğunu, "bilinçten önce düşünülebilecek olan tek şeyin ise varlık

doluluğu” olduğunu ve varlık doluluğunun hiçbir ögesinin varolmayan bir bilince göndermede bulunmadığını ifade ettiğine göre (Sartre, 2009, s. 31) “varlık doluluğu”nun bize *kendinde varlığı*, “varoluş doluluğu”nun ise *bilinci* işaret ettiği söylenebilmektedir. Ancak bu *işaret edişler*, ne bilincin Hiçliğe indirgenebileceği, ne de kendinde-varlığın Varlık olduğu anlamına gelir. Sartre, bilincin kendini Hiçlikten devşirmedeğini, bilincin Hiçlikten önce geldiğini ve “kendini” Varlıktan “devşirdiğini” ifade eder (Sartre, 2009, s. 31).

Bütün bunların ışığında şunlar söylenebilir: Varlık, Varlık fenomeni değildir (Sartre, 2009, s. 40). Ancak Varlık, Varlık fenomeni olarak ele alınmak durumundadır. Çünkü fenomen, Varlığın temeli üzerinde görünür; Varlık, fenomenle örtüşse dahi, onu aşar. “Varlığın anlamı” ancak, onu fenomen olarak ele almakla soruşturulabilir. Kısacası Heidegger’in dediği gibi Varlık, “temeldir”. Sartre, keşfedilen iki varlık bölgesinin (bilinç ve kendinde varlık) Hiçlik bağlamında ilişkiye geçtiğini düşünmektedir (Sartre, 2009, s. 49). Öyleyse her ne kadar “kendinde varlık” ve bilinç birbirinden tamamen kopuk, iletişimsiz olsalar da bilinç, varolanın ötesine geçerek fenomenin varlığını ele alabilmekte, daha doğrusu fenomenin fenomenötesi varlığını ifade edebilmektedir. Bu durumda, hem “kendinde varlık” hem de bilinç, ancak “Varlığın anlamı”nın soruşturulmasıyla ortaya konabilecektir. Kısacası Sartre’ı Heidegger ile karşılaştırarak söylersek: hem “kendinde varlık” hem de “bilinç” *Varlığın temeli* üzerinde kendilerini görünür kılarlar; ancak bilinç, salt boşluk olması itibarıyla ve kendinde Hiçlik imkânını taşıdığından, *açıklığı* işaret etmekte ve bu *açıklıkta* fenomenin varlığının ötesine geçerek fenomenin fenomenötesi varlığını temellendirebilmektedir.

Unutulmaması gereken, *Varlık ve Hiçlik*’te “Varlık”, kimi zaman Varlık fenomeni olarak ele alınmışsa da gerçekte ya “kendinde varlık” ya da “Varlığın anlamı”nda işaret edilen *Varlık*’ı (Heidegger’in anladığı Varlık) ifade etmek için kullanılmıştır. “Kendinde varlık” ile “bilinç” işte bu ikinci anlamındaki Varlık’a aittirler.

SONUÇ

Fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki ilişki Husserl, Heidegger ve Sartre’ın düşünceleri bağlamında elden geldiğince birbirleriyle karşılaştırılarak verilmeye çalışıldı. Görünen o ki söz konusu düşünürlerin düşünceleri birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisinde bulunmaktadır. Bu çalışmada soruşturulan, varoluşçuluğun fenomenolojiyle temellendirilmesinde iflah olmaz çelişkilerin ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Husserl’in fenomenolojisi, fenomenlerin özlerini ifşa ettiği ve fenomenolojinin de özleri betimleyebildiği temeli üzerinde inşa edilmiştir. Heidegger ve Sartre’ın bakış açısına göre insanın diğer varolanlar gibi *görülenebilecek* bir özü yoktur, başka bir deyişle onun *belirli* bir özü yoktur. Onun özü varoluşundadır. Peki, belirli bir özü olmayanı fenomenoloji nasıl ele alabilecek, bu özü nasıl betimleyebilecektir? İnsan veya onun bilinci bir fenomen olarak ele alınabilir mi? Fenomenoloji, fenomenlerin bilimi ise ve fenomenlerin özlerini ifşa ettikleri kabul ediliyorsa, fenomen olarak ortaya konulamayan varlıkların “özlerini” görüleme açısından bir sorun yok mudur? İşte bu sorular ışığında, yukarıdaki araştırmayla yapılmaya çalışıldığı üzere, fenomenoloji ve varoluşçuluğun bağı incelendi. Şimdi bu sorular bağlamında genel bir değerlendirme yapmak gerekmektedir.

Fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki köprünün “insan ve öz” ya da “varlık ve öz” kavramları aracılığıyla kurulduğunu söyleyebiliriz. “İnsan ve öz” ya da “varlık ve öz” kavramları, hangi anlamda köprü vazifesini görmektedirler? Husserl, fenomenlerin özlerini ifşa ettiği düşüncesinin yanında özlerin *tüketilemezliğini* de vurgulamıştı. Betimleme sınırlı bir şey değildir Husserl’e göre. Bu, fenomenlerin özlerinin ‘bütünüyle’ elde edilemeyeceğine, daha doğrusu özlerin betimlenmesinin tüketilemeyeceğine işaret eder. Bu durumda şunu sormamız gerekmektedir: Dasein, bir fenomen olarak ele alınabilir mi, Sartre bağlamında soracak bilinç fenomen midir veya insanın özü, varlığında değil de varoluşunda aranacaksa (insan bir varolan değil de var-olma ise) nasıl olur da fenomenolojiyle bir öz betimlemesine girişilebilir? Peki, fenomenlerin özlerinin betimlenmesinin sınırsızlığı, tam da fenomenin ardında numen tarzında bir şey olduğunu düşünmeye sevk ediyor değil midir?

Fenomenlerin özlerinin sınırsızlığı ve insanın özünün “belirsizliği”, yani insanın özünün bir “çırpıda” elde edilecek türden bir öz düşüncesiyle değil de, onun tüm yaşamının bir betimlemesiyle mümkün olduğu düşüncesi, Husserl’in fenomenolojisinin çıkmaza girdiği yerde, varoluşçuluk diye nitelenen Heidegger ve Sartre felsefesinin biçimlenmesine zemin hazırlamıştır. Biz Heidegger ve Sartre’ın bu çalışmada ele alınan düşüncelerini, varoluşçuluktan çok “asıl anlamıyla fenomenoloji”, daha doğrusu *fenomenolojik ontoloji* şeklinde niteleyebiliriz. Zira Heidegger ve Sartre, gerçekte Husserl’in fenomenolojisini devam ettirmişler ve bu

fenomenolojinin karşılaştığı zorluklarla başa çıkmaya çalışmışlardır. Öyleyse fenomenlerin özlerinin sınırsızlığı ve insanın özünün varoluşunda olmasının sorgulanması, her ne kadar fenomenolojiden varoluşçuluğa *sıçramanın* ve böylece aradaki köprünün kuruluşunu ifade ediyorsa da bu sorgulama, varoluşçuluktan çok, fenomenolojinin ontoloji olarak ele alınması şeklinde nitelenebilir.

Husserl, fenomenlerin özlerini görülebilmek için onların varlığını da ayrıca almaktaydı. Heidegger ise varlığın ayrıca alınacak türden bir şey olmadığını düşünüyordu. İşte fenomenolojiyle varoluşçuluğun bağı tam da burada kurulabilmektedir. Zira Heidegger, özlerin tüketilemezliğinin sebebini Varlığın ayrıca alınmasına bağlıyor, daha doğrusu asıl, *ayırt edici anlamda fenomen* olarak Varlığı görüyor ve onun soruşturulması gerektiğini düşünüyordu. Ona göre, Husserl'in yaptığı gibi *alelade varolanların*, yani Varlık dışındaki fenomenlerin soruşturulması değil öncelikli olan. Ancak Varlığın anlamının soruşturulmasıyla, yani Varlığın kendini açmasıyla varolanlar, Varlığın açıklığında bize kendilerini açabilmektedirler. Varlığın kendini açtığı ölçüde varolanlar *görülenebilirler*. Bir başka deyişle Varlığın kendini şöyle veya böyle açması tarzında varolanlar bize görünebilmektedir.

Husserl varolanların mutlak bir özünün olmadığını, onların özünün bilince bağlı olduğunu savunmaktadır. Husserl'in varolanların özünün bilince bağlı olduğunu düşünmesi, varlığı ayrıca almasından ileri gelmektedir. Husserl'de varlık ayrıca alınmış olduğundan onun fenomenolojisinde, bilincin fenomenlerin varlığını temellendirdiğini söyleyebiliriz. Bilinç mutlaklıktır. Fenomenolojinin kesin bir bilim olarak ileri sürülebilmesi için, Husserl'in mutlak bir alana varması ve bu mutlak alandan da *şeyleri* kesin anlamda ortaya koyabilmesi gerekiyordu. Peki, Husserl'in fenomenolojisinde bilinç nasıl mutlak olabilmiştir? Varlığı ayrıca almakla! Bu ne anlama gelir? Husserl'in, varlığı Heidegger veya Sartre gibi "temel" olarak görmekten çok, onu "dünyaya indirgenmişlik" olarak görme eğiliminde olduğu söylenebilir. Bu indirgenmişlik durumunda, bilinç varlığa sahip bir varolan olarak psişik veya fiziksel bir şey olacak, dolayısıyla da onun mutlaklığından söz edilemeyecekti. Husserl, varlığı ayrıca almamış olsaydı, varolanların varlığı konusunda daha farklı düşünmek zorunda kalacaktı. Belki de Sartre gibi "bilinç ve bilincin *dışındaki* varlıklar" olmak üzere varlıkları ayırmak ve onları ancak "varlık alanları" bağlamında araştırma gerekliliği hissedecekti. Kısacası Husserl'e göre bilinç, fenomenlerin varlığını temellendirir. Öyleyse Husserl, bilincin fenomenin varlığını temellendirmesi konusunda Sartre gibi düşünmez diyebiliriz. Her şey bilinç için vardır, her şey bilinçle *vardır* ve bu anlamda mutlak varlık "saf ben" diye ifade edilebilen transendental bilinçtir. Heidegger bu konuda Husserl'le aynı fikirde değildir. Heidegger, varolanların özünü bilince bağlamamakta, varolanların ancak 'Varlığın açıklığında' görülebileceğini ifade

etmektedir. Varlığın anlamı bilince indirgenebilecek bir anlamı işaret etmediğinden, Heidegger'in Husserl'den bu bağlamda farklı düşündüğü savunulabilir.

Sartre, fenomenlerin özlerinin tüketilemezliğinin nedeni olarak fenomenin varlığını ileri sürmektedir. Sartre, Heidegger sayesinde varlık mevzusuna geçebilmiş, ancak bu Varlığı yine bilincin mutlaklığı içinde kalarak düşünmeye çalışmıştır. Sartre'a göre fenomenin varlığı fenomene indirgenemez; fenomenin varlığı bilince de indirgenemez. Bu anlamda kendinde-varlık, bilinçten tamamen farklıdır. Bilinç ve kendinde-varlık tamamen ayrı ve iletişimsizdir Sartre'a göre. Bilinç ancak fenomenin varlığının ötesine geçerek onu soruşturabilir. Bu durumda bilinç, fenomenin fenomenötesi varlığını ifade eder, fenomenin varlığını değil. Sartre böylece, özlerin tüketilemezliğinin nedenini, fenomenin varlığına bağlamaktadır. Zira fenomenin varlığı, fenomeni aştığından ve dolayısıyla bilince indirgenemediğinden fenomenlerin özü hiçbir zaman tüketilememektedir. Öyleyse Sartre, Heidegger'den esin alarak varlık soruşturması konusunda ilerlemişse de, onun gibi bilincin *ötesine* yönelmemiş, daha çok Husserl'in yürüdüğü yolu takip etmiştir diyebiliriz.

Yukarıda da söylendiği gibi özlerin tüketilemezliği sorunu, Heidegger ve Sartre'da fenomenlerin *varlık* boyutlarını ele almayı gerektirmiştir. Söz konusu düşünürlere göre, Husserl'in fenomenlerin özlerini *görülecek* için varlığı (kendi varlığını dahi) ayrıca alması, fenomenolojiyle uyuşmamaktadır. Zira asıl anlamda fenomenoloji, insanın varlığını ayrıca al(a)maz. *İnsanın özü varoluşunda olduğuna göre, onun varlığını ayrıca almak, bu özün görülebilmek imkânını da ortadan kaldırır.* Çünkü bu durumda, *öz ayrıca alınmış olur.* Ayrıca fenomenlerin özlerinin tüketilemezliği, yine insanın varoluşuna benzer şekilde varlıkla veya "fenomenin varlığıyla" ilgili bir mevzudur. Tekrarlarsak, "özleri neden tüketilemez?" diye sordüğümüzde Heidegger, bize Varlığın kendini açmasının ölçüsünde varolanların bize görünebildiklerini, Sartre ise fenomenal varlığın fenomenin görünmesiyle örtüşse de onu aştığını söyleyecektir. Kısacası öz, ancak Varlığın soruşturmasıyla ortaya konabilecektir. Bu anlamda Heidegger ve Sartre'ın fenomenolojiden uzaklaştıklarını değil, bilakis tam da fenomenolojiyle hareket ettiklerini, dahası Husserl'in fenomenolojisini *asıl* temellerine geri döndürdüklerini söyleyebiliriz.

İnsanın varlığını ayrıca almak, onun özünü *görülebilmek* imkânını ortadan kaldırır demiştik. Peki, Husserl veya Heidegger ile Sartre'da "insanın özü nedir?". Yukarıda söylenenlerin ışığında Husserl'in insanı bilince indirgemekle, onun özünü de bilince indirgediği söylenebilir. Heidegger ise bilincin bu türden bir mutlaklığı kendinde barındırmadığını düşünür. Dasein, bilince indirgenemez.

Dünya ve zamansallık Dasein'in temellendirenleridir. Dünya Dasein'in temellendireni ise, Dasein'in varlığı ayrıca alınmaz ve onun bu anlamda özü, ancak Dünyasallığı ve Zamansallığı gibi kavramlar minvalinde ele alınabilir. Bir başka deyişle Dünya ve Zamansallık Dasein'in temellendirenleri ise bu, onların Dasein'in özüne dair olduklarına işaret eder. Dünyasallık ile Zamansallık ayrıca alınabilecek türden şeyler olmadığına göre Varlığın ayrıca alınamayacağı ortadadır. Ayrıca Dünyasallık ve Zamansallık bilincin mutlak olmadığını, Dasein'in bilinçten müteşekkil olmadığını da bize açıklar. Öyleyse Dasein'in özü 'mutlak diye tanımlanan' bilincinde değil, onun *varoluşundadır* ve bu varoluş, bir zamanı imlediğinden dolayı zaman ve böylece Dasein'in günlük veya sahih diye tanımlanan hayatı da onun özüne dairdir. Bu durumda dünya, zaman, duygular ve her şeyi işaret edecek tarzda *varlık* onun özüne dairdir.

Ayrıca Heidegger, hiçbir şeyi 'bilinçli olarak' ayrıca almamaktadır. Dasein'in kendi *varoluşundaki* duygular, kendiliğinden bu ayrıca alma işlemlerini ve Dasein'in Varlıkla olan bağına gerçekleştirmektedirler. Şöyle söylenebilir: Heidegger'de duygular sayesinde (kişi) *mutlak* bir alana veya Dasein'in özüne varmaktan çok, Varlığın açıklığında her şeyin özünün ortaya çıkarıldığı alana varmaktadır. Bu 'aydınlıkta' Dasein dâhil tüm varolanların özü Varlığın ışığında görünmektedir. Ancak burada "varlık ve öz" kavramları her ne kadar Dasein ile ilişkili olsalar da, mutlak anlamda ifade edilebilecek veya bilince indirgenebilecek türden kavramlar değildirler. Şurası da unutulmamalıdır ki, Heidegger, bilinen anlamıyla "öz" veya "mutlak" gibi kavramlarla iş görmemektedir. Onun düşünmesinin rasyonel olmaktan çok, kendi deyimiyle özsel olduğu hatırlanırsa, onun Kartezyen düşünceye yakın olmadığı ve 'öz, mutlak' gibi kavramların ışığında hareket etmediği anlaşılır.

Sartre ise Husserl gibi daha çok öz ve mutlak kavramlarının ışığında hareket etmekte ve bu anlamda Heidegger'den çok Husserl'e yakın durmaktadır. Öyleyse Husserl'in ayrıca aldığı, daha doğrusu soruşturma gereği duymadığı Varlık, Heidegger tarafından bir anlamda "bilincin dışına" taşınmış, mutlak anlamda elde edilebilecek bir öz şeklinde anlaşılmaktan uzaklaştırılmış, tüm varolanların varlığını ışıklandırılan ve tüm felsefe ve metafizik soruşturmalarının nihai amacı haline getirilerek bir anlamda *mistik* ve *şiiysel* bir tarzda düşünülmüştür.

Heidegger'de Varlığın bilince indirgenmemesi, Varlığın mutlak olduğu anlamına gelmez denmişti. Zira Heidegger, Varlığı mutlak bir şekilde ortaya koyma, bir anlamda Husserl veya Sartre gibi kanıtlama gereğini duymaz, daha doğrusu bu, ona göre, gerçekleştirilebilecek bir şey de değildir. Çünkü Varlığı düşünmek, özsel bir düşünmedir. Özsel düşünme ise, rasyonel ve böylece mantıksal bir düşünme değildir, daha doğrusu düşünme rasyonel veya mantıksal düşünme ile sınırlı değildir. Heidegger, anlama yetisinin iktidarını 'yıkıldığında' düşünmenin bu boyutuna işaret etmektedir. Düşünmenin özü sadece mantık veya anlama yetisi ile sınırlı

olmadığına göre, Heidegger'in Varlığı düşünürken bilincin bilinen rasyonel sınırları içinde hareket etmediği ortadadır. O, bilinci Varlığa yönelerek aşar. Neredeyse 'bulutların göğün bulutları olduğu gibi' *varoluş* da bilinci aşarak ve böylece bilincin rasyonelliğinden, aynı zamanda *sınırlılığından* kurtularak *Varlığın dili* haline gelir. Heidegger, Varlığı asıl, *ayırt edici fenomen* olarak kabul etmekle, Varlığın hem varoluştan hem de bilinçten önce geldiğini ve daha esaslı olduğunu belirtmiş olmaktadır.

Sartre tarafından ise Varlık ya *Varlık fenomeni* olarak tekrar bilincin içine taşınarak bilincin soru konusu edebileceği ve ortaya koyabileceği bir fenomen şeklinde ele alınmış ya da *fenomenin varlığı* şeklinde ele alınarak bilinçten tamamen ayrı ve iletişimsiz ve bu anlamda bilincin 'karşıtı' anlamında kullanılmıştır. Ancak fenomenin varlığı fenomenötesi olarak bilince görünebildiğinden, yine de kendinde varlığın bilinçle ilişkiye geçtiği söylenebilir. Bu durumda Sartre'da *Varlık fenomeni* Heidegger'deki anlamıyla kullanılmamıştır denilebilir. Sartre'da *Varlık fenomeni*, varlık çağrısıdır; fenomene fenomenötesi bir varlık bulmayı gerektirir ve Varlık fenomeni de bir görünmedir, görünmeye indirgenir. Böylece varlık fenomeninin Sartre'da bilince indirgendiğini söyleyebiliriz.

Düşünmenin özsel düşünme olması, Varlığın kendini açması ve kendini açması ölçüsünde diğer varolanların kendilerini açması ve tüm bunların Dasein aracılığıyla olanaklı olması, Varlığın ancak bilinçle ortaya konabileceğini işaret ediyorsa da, Dasein'in bilince indirgenemeyeceği öne sürülebildiğine göre, Varlığın da mutlak anlamda bilinçte kapsamadığının ileri sürülebileceğine işaret eder. Bu anlamda Heidegger'in Varlığın anlamını soruşturması ve onu bilincin ötesine taşıması, daha doğrusu Varlığı anlama yetisinin temellendireni olarak görmesi, Heidegger'in 'Varlığın anlamı' konusunda Sartre ile tamamen hemfikir olmadığını gösteren ipuçlarıdır.

Heidegger de Sartre gibi Dasein'in, yani insanın diğer varolanlardan farklı olduğunu ifade eder. Ancak Sartre gibi bu iki varlık alanını kesin çizgilerle ayırmaz. Sartre'da tamamen ayrı ve iletişimsiz olan kendinde-varlık ve bilinç, insanın *varoluşuyla* (bilincin fenomenin fenomenötesi varlığı olmasıyla) ilişkiye geçebilme olanağını bulmalarına karşı, Heidegger'de bilinç ve varolanlar Sartre'daki kadar kesin çizgilerle birbirinden ayrılarak ifade edilmemiştir.

Heidegger ve Sartre arasındaki ilişki konusunda bizi yanılgıya düşürecek ince ayrımlar olsa da, genel olarak ikisinin aynı sorunların etrafında farklı kavramlarla soruşturma yaptıklarını söyleyebiliriz. Sartre'ın Husserl gibi bilinç ve dolayısıyla Kartezyen düşünme içinde hareket ettiği yerde, Heidegger neredeyse "tanrısal" bir Varlığa yönelerek bilincin ötesinde özsel ve dolayısıyla şiirsel düşünmeye *geçmeyi* seçmiştir.

Toparlarsak Husserl'e göre insanın özünün bilince göndermede bulunduğunu, daha doğrusu insanın bilince indirgendini ve bu bilincin de mutlak olduğunu söyleyebiliriz denmişti. Zira öz, mutlak olanın dışında aranacak değildir. Heidegger'de ise ne Dasein bilince indirgenmiştir ne de bu bilinç mutlaktır. Dasein'in kendisi de mutlak olarak ele alınmış değildir. Aslında Heidegger'in temel amacının Dasein soruşturması değil de, Dasein aracılığıyla Varlığın anlamının soruşturulması olduğu hatırlanırsa, onun asıl amacının bilinç, bilincin mutlaklığı veya kısacası insan olmadığı ve böylece Heidegger'in kendisini neden "varoluşçu" olarak görmediği daha iyi anlaşılabilir.

Sartre, bilinci tözsel olarak görmez, bu bilincin 'belirli' bir özü olmadığı anlamına gelir. Sartre'a göre insanın özü varoluşunda olduğuna göre, başka bir deyişle varlığı özünden önce geldiğine göre ve nihayetinde 'belirli' bir özü olmadığına göre o, bilinç diye tanımlanabilir. Zira bilinç kendine görüldüğü ölçüde vardır ve bu, tam da insanın durumunu nitellemektedir. Sartre'a göre insanın özü, diğer varolanların özünün soruşturulduğu tarzda soruşturulmasa da yine de onun için bir özden söz edilebilir: onun özü *varolmaktır*; bu öz, zamanla *oluşan* bir özdür. İnsanın özü, varoluşu, duyguları, özgürlüğü ve dolayısıyla *varlığıyla* soruşturulabilmektedir ve tüm bunlar, ancak bilinçle görülenebildiğinden (çünkü bilinç bir anlamda bunların fenomenotesi varlığıdır), insanın özü, onun bilincine indirgenmiş olmaktadır. Bu durumda Sartre'ın fenomenler dışında herhangi bir varlığı kabul etmeyişi ve her şeyi fenomene indirgemesinin nedeni ortaya çıkmış olur: "Bilincin hiçbir tözsel yanı yoktur, o salt bir 'görünüş'tür; şu anlamdaki, ancak kendine görüldüğü ölçüde var olur. Ama tam da salt görünüş olduğu, tam bir boşluk olduğu için (çünkü bütün dünya onun dışında kalmaktadır), görünüşün ve varoluşun bu özdeşliği nedeniyle, mutlak olarak düşünülebilmektedir" (Sartre, 2009, s. 32).

İnsan, tam bir doluluk olan kendinde-varlık ve tam bir boşluk olan bilinç arasında bir yerde durmaktadır. Ama bilinç, tam bir boşluk olmakla birlikte (bütün dünya onun dışındadır) o, hem kendinde-varlık gibi *varlığa* hem de bilinç gibi *boşluğa* veya bir anlamda *hiçliğe* sahip olmakla özünü *varoluşunda* sürdürür. Öyleyse insan hiçliği kendinde taşıyan bilinç olsa da tam bir doluluk olan kendinde-varlık gibi kendiyile tam doluluk olan kendine kapalılık olmayı istemektedir. Ama o, *açıklıktır* ve buna mahkûmdur. Bu bakımdan insan, bilinç ve kendinde-varlığın iletişimine, öyle ki varlığın soruşturulmasının *olanağına* işaret etmektedir.

Sartre'da insan bilince indirgenmiş ve bilinçse, fenomenin fenomenotesi *varlığı* olduğuna göre o, Husserl'deki gibi *varlıksız* bırakılmamıştır denilebilir. Husserl, Sartre gibi bilincin varlığını, fenomenin fenomenotesi varlığıyla temellendirmediğinden ve her türlü varlık anlayışının ayrıca alınması gerektiğini düşündüğünden, hem insanı bilince indirgemek durumunda kalmış hem de betimlemenin sınırsızlığının nedenini tam anlamıyla ifade edebilme olanağını yitirmiştir. Bütün

bunların ışığında fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki ilişkinin “varlık ve öz” kavramları aracılığıyla kurulduğunu söyleyebiliriz. Varlık, burada hem insanın hem de fenomenlerin varlığını işaret ediyorken, öz ise hem insanın ‘belirli’ veya ‘sınırlı’ olmayan *varoluşundaki* özünü hem de fenomenlerin özlerinin betimlenmesinin sonsuzluğunu işaret etmektedir. Bu durumda fenomenoloji ve “varoluşçuluğun” sıkı bir ilişki içerisinde oldukları aşikârdır.

Kısacası Heidegger ve Sartre, fenomenoloji ve varoluşçuluk arasındaki köprüyü, Varlığı fenomenolojiyle soruşturmakla kurmuşlardır. Bu anlamda fenomenoloji ve ontoloji aynı şeyi ifade etmektedir. Heidegger, yaptığı *temel ontoloji* olduğunu ve bunun da fenomenolojiyle mümkün olduğunu söylemektedir: “Ontoloji sadece ve sadece fenomenoloji olarak mümkündür” (Heidegger, 2008, s. 36-37). Hem Heidegger hem de Sartre’in fenomenoloji içinde hareket ettiğini söyleyebiliriz. Onların ontolojisi, fenomenolojik ontolojidir. Ayrıca Husserl’in kendisinin de fenomenolojiyi *hakiki evrensel ontoloji* olarak görmesi, fenomenoloji ve ontoloji arasındaki ilişkiyi işaret etme bakımından önemlidir.

Varoluşçuların savunduğu, varolanların özünün varlıklarından önce gelmesine rağmen insanın varlığının özünden önce geldiği veya varolanların fenomen olarak özlerini ifşa edebilmelerine karşılık insanın, bu tarzda bir varolan olmadığından, *alelade* bir fenomen olarak özünü ifşa edemediği, zira onun belirli bir özünün olmadığı ya da insanın özünün *varoluşunda* olduğu yönündeki düşünceler, “insanın fenomenolojiyle soruşturulamayacağını” kanıtlayan düşünceler değildir. İnsanın belirli bir özünün olmaması, onun fenomenolojiyle soruşturulamayacağı, daha doğrusu fenomenolojinin varoluşçuluğun temellendirilmesinde iş göremeyeceği anlamına gelemez. Aksine Heidegger ve Sartre tam da bu fenomenolojiyle ‘özü varoluşunda yatan’ insanı soruşturabilmişlerdir. Hatta fenomenolojinin varoluşçuluğun gerekli ve yeterli koşulu olduğunu dahi iddia etmek mümkündür. Zira fenomenoloji olmadan insanın duyguları, dünyasallığı, zamansallığı, ölümlülüğü, özgürlüğü, ‘Varlığı’ ve ‘Hiçliği’ bağlamında soruşturulması mümkün görünmemektedir. Bunlar insanın “özüne” dair olduklarına göre, insan ancak fenomenoloji sayesinde soru konusu edilebilmekte ve “özü” soruşturulabilmektedir. Ancak böyle bir fenomenoloji sayesinde ki, ilk defa insan, kendi *varoluşuyla* felsefede, epistemolojik ve ontolojik bakımdan soruşturulabilmiştir. Öyleyse biz, varoluşçuluğun fenomenolojiyle temellendirilmesi konusunda “iflah olmaz çelişkilerin olduğunu söylemek”ten çok, varoluşçuluğun ancak fenomenolojiyle sağlam bir temele dayanabildiğini söylemek durumundayız.

KAYNAKÇA

- ADORNO, T.W. (2010). *Husserl ve İdealizm Problemi*, (E. T. Somyürek, K. Gülenç ve A. İ. Duru, Çev.). Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6, s. 104-117.
- DESCARTES, R. (2007). *Meditasyonlar*, (İ. Birkan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- DESCARTES, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma*, (K. S. Sel, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- DESCARTES, R. (2004). *Felsefenin İlkeleri*, (M. Akın, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- FOLLESDAL D. (2010). *Husserl'de Noema ve Anlam*, (E. Barca, Çev.). Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6, s. 118-127.
- HEIDEGGER, M. (2002). *Metafizik Nedir?*, (Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- HEIDEGGER, M. (2008). *Varlık ve Zaman*, (K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- HEIDEGGER, M. (2005). *Letter On "Humanism"*, (F. A. Capuzzi, Çev.). Pathmarks (Düzenleyen: W. McNeill), New York: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, M. (2001). *Zaman ve Varlık Üzerine*, (D. Kanit, Çev.). Ankara: A Yayınevi.
- HEIDEGGER, M. (2009). *Düşüncenin Çağrısı: Düşünmek Ne Demektir&Düşünmeye Çağırın Nedir*, (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- HEIDEGGER, M., SARTRE, J.P., ELIOT, T.S. ve BABBİT, I. (2002). *Hümanizmin Özü*, (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- HUSSERL, E. (1983). *Ideas I: General Introduction To A Pure Phenomenology*, (F. Kersten, Çev.). The Hague&Boston&London: Martinus Nijhoff Publishers.
- HUSSERL, E. (2000). *Ideas II: Studies In The Phenomenology Of Constitution*, (R. Rojcewicz&A. Schuwer Çev.). Dordrecht&Boston&London: Martinus Nijhoff Publishers.
- HUSSERL, E. (1982). *Cartesian Meditations: An Introduction To Phenomenology*, (D. Cairns, Çev.). The Hague&Boston&Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
- HUSSERL, E. (1994). *Avrupa İnsanlığının Krizi*, (A. Sabuncuoğlu ve Ö. Sözer, Çev.). İstanbul: Afa Yayınları.

- HUSSERL, E. (1997). *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, (A. Kaygı, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- HUSSERL, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (H. Tepe, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.
- HUSSERL, E., ADORNO, T.W., FOLLESDAL D., RUSSELL, M., ZAHAVI, D. ve diğerleri. (2010). Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6.
- HUSSERL, E. (2010). *Fenomenoloji*, (A. Gelmez, Çev.). Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6, s. 29-47.
- HÜHNERFELD, Paul. *Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman*, (Çev. Doğan Özlem), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- KANT, Immanuel. (2002). *Prolegomena*, (İ. Kuçuradi ve Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- KAUFMANN, W. (2005). *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, (A. Göktürk, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- KRANZ, W. (1994). *Antik Felsefe*, (S. Y. Baydur, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- KÜÇÜKALP, K. (2010). *Husserl*. İstanbul: SayYayınları.
- ÖKTEN, K. H. (2008). *"Varlık ve Zaman" Kılavuzu*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- ÖKTEN, K. H. (2006). *Heidegger Kitabı*, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- ÖKTEN, K. H. (2012). *Heidegger'e Giriş*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- PÖGGELER, O. ve ALLEMAN, B. (2001). *Heidegger Üzerine İki Yazı*, (D. Özlem, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- RUSSELL, M. (2010). *Fenomenoloji ve Transendental Felsefe*, (K. Gödelek, Çev.). Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6, s. 128-144.
- SAFRANSKİ, R. (2008). *Bir Alman Üstat: Heidegger*, (A. Nalbant, Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- SARTRE, J. P. (2009b). *Varoluşçuluk*, (A. Bezirci, Çev.). İstanbul: Say Yayınlar.
- SARTRE, J. P. (1996). *Ben'in Aşkınlığı*, (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.

- SARTRE, J. P. (2006). *İmgelem*, (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- SARTRE, J. P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*, (T. Ilgaz ve G. Ç. Eksen, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- SCHELER, Max. (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (H. Tepe, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- SOLOMON, R. C. (1972). *Phenomenology and Existentialism*. New York: Harper&Row.
- SÖZER, Ö. (1976). *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- SÖZER, Ö. (1994). *Avrupa İnsanlığının Krizi'ne Giriş*. İstanbul: Afa Yayınları.
- TEPE, H. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders'e Giriş*. Ankara: Bilim ve Sanat.
- TOWARNICKI, F. De. (2008). *Martin Heidegger: Anılar ve Günlükler*, (Z. Durukal, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- TÜRKYILMAZ, Ç. (2009). *Başlangıca Dönmek: Heidegger ve Tarih Sorunu*. Felsefe Yazın, sayı 15, s. 6-9.
- UYGUR, N. (2007). *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- VERNEAUX, R. (1994). *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (M. Korlaelçi, Çev.). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- WITTGENSTEIN, L. (2008). *Tractatus Logico-Philosophicus*, (O. Aruoba, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- ZAHAVI, D. (2010). *İçsel Zaman Bilinci ve Ön-Reflektif Öz-Farkındalık*, (E. Günok, Çev.). Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, sayı 6, s. 183-216.
- ZANER, R. M. ve IHDE, D. (1973). *Phenomenology and Existentialism*. New York: Capricorn Books.