

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

M. HEİDEGGER VE J. P. SARTRE FELSEFESİNDE “KAYGI” VE
“BULANTI” KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FATOŞ KUZUGÜDEN
1441012010

DANIŞMAN
PROF. DR. ALİ OSMAN GÜNDOĞAN

ŞUBAT, 2020

MUĞLA

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

M. HEİDEGGER VE J. P. SARTRE FELSEFESİNDE “KAYGI” VE
“BULANTI” KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FATOŞ KUZUGÜDEN
1441012010

DANIŞMAN
PROF. DR. ALİ OSMAN GÜNDOĞAN

ŞUBAT, 2020

MUĞLA

T.C.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**M. HEİDEGGER VE J. P. SARTRE FELSEFESİNDE “KAYGI” VE
“BULANTI” KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI**

**HAZIRLAYAN
FATOŞ KUZUGÜDEN
1441012010**

Sosyal Bilimler Enstitüsünce
Tezli Yüksek Lisans
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tez

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 25.02.2020
Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 03.02.2020

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Fikri Gül

Enstitü Müdürü: Prof. Dr. Bayram COŞKUN

ŞUBAT, 2020
MUĞLA

YEMİN

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “M. HEİDEGGER ve J. P. SARTRE FELSEFESİNDE “KAYGI” ve “BULANTI” KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

25/12/2019

FATOŞ KUZUGÜDEN

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ TEZ VERİ GİRİŞ FORMU		
YAZARIN		
Soyadı : KUZUGÜDEN		
Adı : FATOŞ	Referans No: 10326867	
TEZİN ADI		
Türkçe: M. HEİDEGGER ve J. P. SARTRE FELSEFESİNDE “KAYGI” VE “BULANTI” KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI		
Y. Dil: COMPARISON OF “ANXIETY” AND “NAUSEA” CONCEPTS IN M. HEİDEGGER AND J.P. SARTRE PHILOSOPHY		
TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans	Doktora	Sanatta Yeterlilik
X	O	O
TEZİN KABUL EDİLDİĞİ		
Üniversite : MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ		
Fakülte :		
Enstitü : SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ		
Diğer Kuruluşlar :		
Tarih :		
TEZ YAYINLANMIŞSA		
Yayınlayan :		
Basım Yeri :		
Basım Tarihi :		
ISBN :		
TEZ YÖNETİCİSİNİN		
Soyadı, Adı : GÜNDOĞAN, Ali Osman		
Unvanı : Prof.Dr.		

TEZİN YAZILDIĞI DİL: TÜRKÇE

TEZİN SAYFA SAYISI: 87

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1. Varoluşçuluk

2. Kaygı

3. Bulantı

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELEER (En az üç en fazla beş adet):

1. Varlık

2. Hiçlik

3. Olumsuzluk

4. Dasein

5. Özgürlük

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELEER:

1. Being

2. Nothingness

3. Contingency

4. Dasein

5. Freedom

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum

X

2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir

O

3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir

O

Yazarın İmzası :



Tarih : 12.02.2020

M. HEİDEGGER VE J. P. SARTRE FELSEFESİNDE “KAYGI” VE “BULANTI” KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

ÖZET

Felsefe tarihi boyunca insanın bu dünyadaki yerini anlamlandırma çabası farklı perspektiflerle özellikle de insanın rasyonel bir varlık olarak ele alınmasıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Modern, bilimsel bir tutumla verili bir dünyanın nesnesi haline getirilen insana bakış kendi asli varlığının ötesinde çerçevelenmiştir. İnsana ilişkin bu eksik ve yetersiz belirlenimler varoluşçu felsefenin odağında yeniden değerlendirilmiştir. Bu bağlamda varoluşçu filozoflar da kendi olanaklarını gerçekleştirmek isteyen insanın bu dünyadaki yeri ve amacına ilişkin sorgulamalar da bulunmuştur. Bu soruşturmada karşımıza insana ilişkin bir varoluş düşüncesinde kaygı kavramının hangi kavram çatıları altında toplanması gerektiğini irdeleyen M. Heidegger ve J.P.Sartre gibi varoluş felsefesinin başat düşünürleri çıkmaktadır. Onlar bu sorgulamayı varoluş bilincinin uyarılmasına yönelik amaçla bireyin içsel dünyasına dönük analizlerle ele almışlardır. Bu soruşturma ise varoluşçu felsefenin bireyin kendini gerçekleştirmesinin önünde uyarıcı bir güç olarak gördüğü kaygı veya bulantı kavramlarının önemini açıkça ortaya koymuştur. Çünkü insan, yaşam akışı boyunca olanaklarını gerçekleştirmek bakımından hep kaygılı bir varlıktır. Varoluşçulukta insanın yaşadığı bir iç sıkıntısı ve bulantı olarak görülen kaygı ontolojik anlamda hiçlik, ölüm, olumsuzluk, bilinç, özgürlük ve sorumluluk gibi kavramlar ışığında aydınlatılmaya çalışılmıştır. Heidegger ve Sartre da bu bağlamda kaygı kavramının insan varoluşundaki anlamsal boyutunu temelde bireyin somut yaşantısına dayandırarak ontolojik bir sorgulama çerçevesinde ele almıştır.

Anahtar Sözcükler: Varlık, Hiçlik, Olumsuzluk, Dasein, Özgürlük

COMPARISON OF “ANXIETY” AND “NAUSEA” CONCEPTS IN M. HEIDEGGER AND J.P. SARTRE PHILOSOPHY

ABSTRACT

Throughout the history of philosophy, the effort to make sense of the place of man in this world has been tried to be explained from different perspectives, especially by considering human as a rational being. The view of human being, which has been made the object of a given world with a modern, scientific attitude, is framed beyond its original existence. These incomplete and insufficient human determinations have been reassessed in the focus of existential philosophy. In this context, existentialist philosophers were also questioned about the place and purpose of the human being who wanted to realize his own possibilities in this world. In this investigation, we encounter with the dominant thinkers of the philosophy of existence such as M. Heidegger and J.P. Sartre. They examined under which framework the concept of anxiety should be gathered in a human thought of existence. They have addressed this questioning with an analysis of the inner world of the individual with the aim of stimulating the consciousness of existence. This investigation clearly demonstrated the importance of the concepts of anxiety or nausea, which existentialist philosophy sees as a stimulating force for self-realization. Because man is always an anxious being in terms of realizing his possibilities throughout the life flow. Anxiety, which is seen as an internal distress and nausea experienced by existentialism, is tried to be clarified in the light of concepts such as nothingness, death, contingency, consciousness, freedom and responsibility. In this context, Heidegger and Sartre discussed the semantic dimension of the concept of anxiety in human existence within the framework of an ontological questioning based on the concrete life of the individual.

Keywords: Being, Nothingness, Contingency, Dasein, Freedom

ÖNSÖZ

Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre Felsefesinde “Kaygı” ve “Bulantı” Kavramlarının Karşılaştırılması başlıklı tezimin konusu Heidegger ve Sartre’in Tanrı’nın olmadığı bir evrende varoluşsal anlamda yalnızlığa sürgün olan insanın yaşamını tayin etme biçimine yönelik sorgulamanın kaygı ve bulantı kavramları açısından ele alınışına yer vermektir. Temel eserleri olarak Heidegger’in *Varlık ve Zaman* ve *Hümanizm Üzerine Mektup* adlı eserleri; Sartre’in ise *Varlık ve Hiçlik* adlı eseri incelenmiştir. Sartre’in edebi eserleri olarak, *Bulantı*, *İmgelem*, *Denemeler* adlı eserlerinden faydalanılmıştır.

Bu çalışmamı gerçekleştirme sürecinde beni sabırla ümitlendiren, destekleyen aileme ve arkadaşlarıma; tez konumun seçilmesi ve yürütülmesi konusunda bana yön veren ve yüksek lisans eğitimim boyunca entelektüel bilgi birikiminden istifade etmeye çalıştığım ve her daim saygı ve sevgiyle anacağım kıymetli hocam Ali Osman Gündoğan’ a teşekkürü bir borç bilirim.

Fatoş Kuzugüden

25/12/2019

Muğla

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	II
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM: HEİDEGGER'DE VARLIK SORUNU VE TEMEL KAVRAMLARI	
1.1. Heidegger Felsefesinde Temel Ontolojinin Temellendirilmesi	2
1.1.1.Varlık Sorusunun Zorunluluğu, Yapısı ve Önceliği.....	2
1.1.2.Varlık Sorusunun Açınlanmasına İlişkin Dasein'in Önceliği	6
1.1.3.Ontoloji Tarihini Bozma (Destruktion) Ödevi	9
1.2.Araştırmanın Metodu: Fenomenoloji.....	16
1.3.Dasein'in Ontolojik Analizi.....	20
1.3.1.İçinde-Var-Olmaya Dair Dünyanın Dünyasallığı.....	20
1.3.2.Dasein'in Varoluşsal Yapısı ve Günü-birlikte liği.....	26
1.4.Varoluş ve Kaygı.....	33
1.4.1.Hergünlük ve Kaygı.....	33
1.4.2.Hiçlik ve Kaygı.....	37
1.4.3.Ölüm ve Kaygı.....	39
2. BÖLÜM: SARTRE'DA VARLIK SORUNU	
2.1. Fenomenolojik Yöntem.....	45
2.2. Varlık Tarzları.....	47
2.2.1. Kendinde-Varlık (L'Être En-soi).....	47
2.2.2. Kendisi-İç in-Varlık (L'Être Poir-soi)	50
2.3. Edebi ve Felsefi Bir Eser Olarak Bulantı	60
2.3.1. Varoluş.....	62
2.3.2. Bulantı	69
2.3.3. Özgürlük	72
3.BÖLÜM: HEİDEGGER VE SARTRE FELSEFESİNDE “KAYGI” VE “BULANTI” KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI	
SONUÇ	80
KAYNAKÇA	82

GİRİŞ

Bu çalışmanın amacı fenomenolojik ontolojinin 20. yüzyıldaki en önemli temsillerinden M. Heidegger ve J. P. Sartre'ın düşünce perspektifinden varoluşun en derin çıkmazı olan ve temelde bir duygu durumu olarak somut yaşantımıza hükmeden kaygı ve bulantı kavramlarının ehemmiyetini gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır. Gerek Heidegger'in insan olma olanağı olarak tanımladığı Dasein'in, gerekse Sartre'ın bilinçli bir varlık olarak nitelendirdiği kendisi-için-varlığın analizlerinden hareketle varoluşun bir bağlamsallık ilişkisi içinde yaşama ışık tutan cephesinden aydınlatılması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda söz konusu düşünürlerin varoluşsal anlamda sahici bir yaşamın temeline yerleştirdikleri kaygı kavramına ilişkin geliştirdikleri analizlerin karşılaştırmalı olarak ele alınması hedeflenmiştir.

Bu açıklamalar bağlamında tez üç bölümden oluşmaktadır. Tezin birinci bölümünde Heidegger'in fenomenolojik ontolojisi çerçevesinde Dasein'in, "dünya olarak dünyasını" ortaya koyan ve sonlu varlığının otantik olanaklılığını gün ışığına çıkaran bir fenomen olarak kaygı kavramının ele alınışına yer verildi. İkinci bölümde ise Sartre'ın bulantı kavramını felsefi bir izleğe yerleştirdiği *Varlık ve Hiçlik* adlı yapıtının paralelinde *Bulantı* adlı romanı da tahlil edilerek bulantı kavramının insanın somut ve öznel tecrübelerinden hareketle anlaşılır hale getirilişi ve ehemmiyeti göz önüne konmaktadır. Tezin üçüncü bölümünde ise, Heidegger'in ve Sartre'ın varlık anlayışlarındaki ortak noktalar ve ayrımlar göz önünde bulundurularak kaygı ve bulantı kavramına ilişkin düşünceler karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir. Sonuç bölümünde ise bu bağlamda bir değerlendirilme yapılmaya çalışılmıştır.

1.BÖLÜM: HEIDEGGER'DE VARLIK SORUNU VE TEMEL KAVRAMLARI

1.1. Heidegger Felsefesinde Temel Ontolojinin Temellendirilmesi

1.1.1. Varlık Sorusunun Zorunluluğu, Yapısı ve Önceliği

“Açıkça anlaşıyor ki, varolan ifadesini kullanırken, tam olarak ne demek istediğimizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk, ama tereddüte düşmüş durumdayız.”¹

Heidegger yaşamını felsefeye adadığı tüm zaman dilimlerinde varlığın anlamı sorusu üzerine düşünmüştür. Onun bu düşüncüsü *Varlık ve Zaman* adlı eseri ile başlayan ve hemen ardından gelen pek çok yapıtıyla devam eden düşünsel serüvende kendisini görünür kılmaktadır. Varlık ve Zaman adlı eserinin giriş kısmını önceleyen iki paragraflık epigraf ele alındığında, burada Platon'un *Sofist* diyalogundan yapılan alıntı, problemin yalnızca Heidegger yaşantısına hüküm sürmediği aynı zamanda düşünce tarihinin en başından beri kendisini sürekli güncel tuttuğu ancak tatmin edici bir yanıtı kavuşturulmadığı izlenimi uyandırmaktadır. Heidegger'in bu alıntıya yer vermesinin bir başka nedeni yalnızca problemin geçmişini gözler önüne sermek değil sorunun güncelliğine ve tekrardan incelenmesi gerektiğine ilişkin bir kanaat oluşturmak isteğidir. Kısacası Heidegger bizi varlık olarak “varlığın anlamı” sorusunu sormaya yöneltmiştir.

Heidegger açısından Yunan düşünürleri varlığı gerçek anlamından uzaklaştırıp tamamen yanlış ve yetersiz bir yorumlama eğilimine gitmiştir. Yunan düşüncesinde varlık tasarımı doğa felsefesi temelinde kurulu bir düşünce edimidir. Varlık tasarımı bu anlamda tümel ve soyutlanmış fikirlerden ziyade, somut eşya düzenini konu alır. Bu imkânlar çerçevesinde Antik yunanlılar doğanın içinde kalmayı başarırlar ve varlığı bu doğrultuda somut bir biçimde ele alırlar.² Nitekim Grek dünyasının tüm

¹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2011.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, s.37. Ayrıca varlığın gerçek anlamından uzaklaşmanın ve dolayısıyla onu unutmanın nedeni Greklerin varlığı anlamada başvurdukları *physis*'in gerçek bağlamının gözden kaçırılmasıdır. Temelde Grekler varlığı iki anlamda kurguladılar:

düşünsel eğilimlerini öğretilerinde sentezleyen Platon ve Aristoteles, varlık sorusunu *physis*'den kopararak mevcut olana dönüştürmüştür. Daha açık bir ifadeyle Platon ve Aristoteles ile beraber varlığa ilişkin genel düşünce kökten bir değişime uğramaktadır. Platon için varlık bir *ide* olurken, Aristoteles'te töz diyebileceğimiz ve bunun da zemininde *energeia*'nın yer edindiği bir durumla karşılaşmış oluruz.³ Platon, varlığın anlaşılmasını *idea* kavramından yola çıkarak ele almıştı fakat şeylerin özünü dışsal bir ilke aracılığıyla dolaylı olarak açıklayan bu felsefe tarzı, Varlığın hakikatine ulaştırın yolu kapatmıştır. Bu nedenle Platon ile başlayan süreç içerisinde varlığın önsel ve dolaysız kavranışı sekteye uğramış, metafiziğin etkisiyle de kendi hakikatini gizlemiştir. Heidegger'e göre, Platon, Batı metafiziğinin başlatıcısı olmuş ve bundan dolayı felsefe metafiziğin varlığı açıklama evreni haline gelmiştir. Metafiziğin ilk formunu Platon'un düşüncesinde gören Heidegger'e göre, metafizik düşünme geleneği, Aristoteles için ise *energia*, yani kendini cevherde gerçekleştiren açılımlı gerçeklik dediği şeye yerleşiktir.⁴

Heidegger'e göre soruya metafizik kavramlarla yaklaşmak varlığın kendisinin üzerini örtmekten başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında metafizik bir kökene dayandırılan varlık sorusunun yeniden sorulması zorunlu hale gelmiştir. Çünkü bu ontolojide ortaya koyulan yanıtlar varolanı temele almak suretiyle onu tanımlar. Oysa varlığın anlamı varolan temelinde kavranamaz.⁵ Çünkü varolan ile onun varlığı aynı şey değildir.⁶

Orada olan (*physis*) ve ne ise sürekli öyle olan (*ousia*) bkz. Sinan Kılıç, *Heidegger'in Fundamental Ontolojisinde Varlığın Özdeşliği*, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi (Kaygı) Sayı:23, 2014 Güz: s.16

³Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. Ali Irgat, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2003, s.20. Ayrıca genel olarak Antik Yunanlılarda varlık ve düşüncenin birbiri içinde eklemelenmiş oluşu başka bir deyişle düşünmenin, bir şeyin temsiline(mevcut olana) ait değil de varlığa kabul edilişi varlığın *ousia* olarak kavranmasını engellemiştir. Bkz. Sinan Kılıç, *Heidegger'in Fundamental Ontolojisinde Varlığın Özdeşliği*, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi (Kaygı) Sayı:23, 2014 Güz: s.13.

⁴Georg Steiner, *Heidegger*, çev. Süleyman Kalkan, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s.41.

⁵Heidegger için varlığın ne olduğu sorusu Aristoteles'ten itibaren süregelen mantıksal düzlemde verilen ve sıklıkla kavramlara başvurularak yapılan yanıtlar değildir. Varlık kendisi için ve kendisinde olduğu şekliyle açığa çıkar. O sürekli olarak kendisini açar. Bu nedenle sabit, zamandışı, ezeli ya da ebedilik gerektiren kavramlara ihtiyaç duymaz. Bkz. Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s.11.

⁶Heidegger'in öğretisinin özünü oluşturan varlığın anlamına ilişkin soruşturma bu ayrım temelinde açıklığa kavuşmaktadır. Onun terminolojisinde bunun karşılığını *Das Seiende* (varlık/being) ve *das Sein* (Var/ Being) şeklinde belirlediği ayrım bulmaktayız. Buna göre *das Seiende* çevirisinde küçük

“Heidegger varlık ve varolan arasındaki bu ayrımın gizemini yaşamı boyunca sorguladı. Varolan’dan –örneğin bir dağ, bir orman, bir masadan- hareketle bakıldığında, varlık’ın varolan’la hiçbir ilgisi yoktur. Doğaüstü bir şeyle de hiç ilgisi yoktur. Varlık gözden kaçıyor, geri çekiliyor. Her yerde olan varlık, doğası gereği, onu varolan kipinde kavramaya çalışan her türlü açıklamadan ve yaklaşımdan sıyrılıyor. Varlık boyutu sanki kendini sakınırcasına, belirlenebilir ve kanıtlanabilir olmadan çekiyor kendini. Bu arada, varolan varlık için, varlık da varolan için gerekli.”⁷

Batı metafizik geleneğinin varlığı anlamsal bakımdan konumlandırışı, varlığın sonraki zamanlarda yeniden soruşturulmasını gerekli kılmıştır. Heidegger felsefesini klasik ontolojinin varlığa ilişkin belirlemelerinden ayırmak için öncelikle geleneksel metafizik temelinde ele alınan varlık sorunsalının Heidegger ile birlikte yeniden formüle edilmesini gündeme getirmek gereklidir.⁸ Bu formülasyona geçmeden önce, onun geliştirilmesine kaynaklık eden ve varlığın unutulmasında pay sahibi olan üç ön yargı dile getirilmelidir:

a)“Varlık kavramların en tümelidir.”

b)“Varlık kavramı tanımlanamaz.”

c) “Varlık kavramların en kendiliğinden anlaşılandır.”

a)“Varlık kavramların en tümelidir”: Aristoteles metafiziğinde kaynaklanan bu düşüncenin temelinde varlığın en genel ve kapsayıcı bir kavram olarak ele alınışına bağlı olmak üzere onun hiçbir ek açıklamaya ihtiyacı olmadığı görüşü vardır. Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde varlık kavramının kapsamının ne olduğu sorusunu şu ifadeyle dile getirir: “Bir olan ve varlık en tümel şeydir.”⁹ Bu bakımdan tümelin bilgisi de mutlak olan değil sadece tek tek varlıklar için denen bir yüklemidir.

harf kullanmak “being/varlık” anlamına denk düşerken *das Sein*’ı büyük harfle kullanmak “Being/Var” anlamını karşılamaktadır. Bkz. Steiner, a.g.e., s.39-40.

⁷ Frederic De To warnicki, *Martin Heidegger Anılar ve Günlükler*, çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s.17.

⁸ Genel olarak Batı felsefesinde varolandan varlığa doğru bir kayma görülmektedir. Varolanın varlığı, en geniş anlamıyla varlık ise bu süreçte varlık, mutlak bir varlık ya da Tanrı olarak konumlandırılmaktadır. Heidegger’in özgünlüğü ise varlık ile varolan arasındaki ayrımı korumasında yatmaktadır. Bkz. Emmanuel Levinas, Heidegger ve Ontoloji, çev. Elis Simson, Cogito, sayı:64, 2010, s.25.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s.178.

Aristoteles için varolan, en temel anlamda varlık olarak nitelediği somut bir tikedir. Aristoteles, nesne için belirlediği on kategoriye (töz, nicelik, nitelik, bağıntı, yer, zaman, durum, iyelik, edim, edilem) aynı zamanda varlığın formları olarak dile getirmiştir. Bu nedenle Heidegger'e göre Aristoteles varlığın anlamını soruşturacak bir rotadan uzakta varlığın tümelliğini cins tümelliği olarak ele almıştır. Heidegger, bu düşüncüyü Hegel tarafından varlığın belirlenimsiz ve dolayimsiz olarak tanımlanması çerçevesinde yeniden yorumlar. Heidegger'e göre Aristoteles şeylere ilişkin kategorilerin çokluğuna karşın varlığın birliği sorununu dile getirmesine rağmen Hegel bunu gözden kaçırmıştır.¹⁰

Geleneksel antropolojinin kökeni Aristoteles'in insan anlayışında yatmaktadır. Aristoteles *Metafizik*'in hemen girişinde tam bir bilgi elde etmeye yönelik ilk derecenin, bizi hayvanlardan ayıran akıl derecesi olduğuna dikkat çeker.¹¹ İnsanın akıl sahibi bir canlı olarak yorumlanması aslında insanın mevcut olmaklığından hareketle bir yakıştırma, tanımlama yapılmasına dayanır. İnsanın varolanlarla olan geçirgen bağıntıyı koparan bu yerleşik düşünce Ortaçağ ontolojisi içinde insanın akıl sahibi bir varlık olmaktan çok insanın kendini aşan bir şey olduğu düşüncesine evrilmiştir. Heidegger'e göre Ortaçağ ontolojisinin varlık anlayışı *transcendens*'tir. Aristoteles ile devam eden bu metafizik varlık anlayışı, Orta Çağ'da dinsel bir anlam kazanmış ve doğa Tanrı'nın eylemlerinin vücut bulduğu bir varlık alanı olarak belirlenmiştir. Başka bir deyişle Tanrı'nın zorunlu bir varlığa sahip olmasından hareketle, doğadaki tüm oluşumların bu zorunluluğun bir ürünü olduğu düşüncesi hâkimdir. Dolayısıyla varlık dünyası Tanrı'nın varlığına doğrudan bağlanmış ve varlık ile varoluşa ilişkin problemler Tanrı merkezinde çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır.¹² Hristiyan dogmasının bu temel aşkınlık düşüncesi insan varlığının ontolojik boyutunu görmezden gelen bir tutumla insan varlığına ilişkin sorunun göz ardı edilmesine yol açmıştır.

b)“Varlık kavramı tanımlanamaz.”: Bu sonuç varlığın en üst tümel olması düşüncesinden hareketle benimsenmiştir. Heidegger'e göre bu görüş bir bakıma

¹⁰Heidegger, *Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Akça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997, s.30.

¹¹ Aristoteles, *a.g.e.*, s.41.

¹²Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, Açılım Kitap Yayıncılık, İstanbul 2003, s.430.

doğruydu. “Gerçekten de varlık’ı bir varolan olarak kavramak mümkün değildir. Çünkü enti non additur aliqua naturadır: “Varlık”ın bir belirlenime kavuşturulması, ona bazı varolanların atfedilmesiyle mümkün olmaz.”¹³ Ancak varlığın tanımlanamaz oluşu bizim varlığın anlamına ilişkin bir sorgulama yapmamıza engel olmaz; aksine bizi varlığı sorgulamaya yöneltir.

c)“Varlık” kavramların en kendiliğinden anlaşılandır:“Bir şeyleri bildiğimizde, onları ifade ettiğimizde ya da varolanlarla kurduğumuz her türlü ilişkinin yanı sıra kendi kendimizle kurduğumuz ilişkilerde “varlık” ifadesini kullanırız.”¹⁴ Bu ifadenin Heidegger açısından karşılığı varolanlarla bir varolan olarak kurulan kendiliğinden anlaşılır bir ilişkinin esasında a priori olarak içinde bir muamma barındırmasından dolayı varlığın anlamının üzerini örtmesidir. Bu nedenle varlık kavramından bahsedildiğinde kendiliğinden anlaşılabilirlik aslında o şeyin anlaşılabilirliği anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, varlık kavramının kendi kendine kanıt olması ona ilişkin bir tartışmayı da geçersiz kılmaktadır. Heidegger’e göre varlığın neliğine ilişkin belirlenimin kendi kendine kanıt olması kuşku götürün bir yöntem olması sebebiyle varlığın anlamına ilişkin sorgulamayı veremez. Öyleyse varlık açıkça kendisine yönelmeyi ister.¹⁵

Varlığa dair bu değerlendirmeler neticesinde Heidegger, kendisine kadar olan felsefede varlığın anlamına ilişkin sorunun yetersiz ve yanlış görüşlerle ele alınmasından dolayı bir yanıt verilemediğini belirtir. Heidegger’e göre varlığı doğru bir şekilde yorumlama çabası onun anlamına ilişkin doğru kavrayışı vermelidir. Varlığın bir anlamı olduğunu düşünen Heidegger için varlık nedir sorusunun yanıtı varlığın anlamı nedir sorusunun temelinde ortaya çıkar. Sonuç olarak, varlık hakkındaki yanlış yorumlamalar, tartışmalar felsefi düşünceye yeni bir yön vererek onu varoluşçu bir tarzda kavramaya taşımıştır.¹⁶

1.1.2. Varlık Sorusunun Açıklanmasına İlişkin Dasein’in Önceliği

Gelenekselci düşünürler varlığın anlamını yanlış yorumlamalar ve önyargılarla daha

¹³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.3.

¹⁴ A.g.e, s.3.

¹⁵ A.g.e., s.3.

¹⁶ Abdülkadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Sentez yayıncılık, İstanbul 2012, s.41.

belirsiz ve karmaşık hale getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında insan varlık boyutunu unutmakla birlikte varoluşunun açıklığındaki varlıkla olanaklılık kazandığını da göz ardı eder. Oysa insan bu aydınlık yerde duruyor sözü de bu *linchtung*'dan gelir.¹⁷ Bu nedenle varlığın anlamına ilişkin doğru bir tutum da öncelikle onu kendisine konu edinen bir varolanın bilinçli sorgulamasıyla mümkün hale gelmektedir. Heidegger bu bağlamda söz konusu varolanı şu ifadelerle tanımlamaktadır: “Başka varlık imkânlarının yanı sıra soru sorma varlık imkânına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana terminolojik olarak Dasein diyoruz. Varlığın anlamına ilişkin sorunun belirtik ve şeffaf olarak formüle edilmesi, bizden evvela bir varolanın (Dasein’in) kendi varlığı bakımından uygun biçimde açığa kavuşturulmasını istemektedir.”¹⁸

Bu bakımdan Heidegger, varlığın anlamını sorgulayabilen ve ontik yapısı aracılığıyla ontolojik yapısını ortaya koyan Dasein*¹⁹ denilen varlığın varoluşçu yapısını ortaya koymaktadır. İnsan ile varlık arasındaki ilişkiye işaret eden bu terim *existence* anlamını çağırırsa da Heidegger bu kelimeyi, *ek-sistenz* diye yazar.²⁰ Çünkü “insanın ne olduğu yani metafiziğin geleneksel dilindeki deyişle onun “özü” onun Ek-sistenzinde yatar.”²¹ “Ek-siste insan, Varlığın Işması olarak Var’ı

¹⁷ *Lichtung* terimi Almanca’da “aydınlık alan” ve “açık alan” olarak iki anlamda kullanılmaktadır. Heidegger, bu terimi varolanın aydınlık ve açıklık içinde varlıkta belirdiği yer anlamıyla düşünmektedir. Bkz. Frederic De Towarnicki, *Martin Heidegger Anılar ve Günlükler*, çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s.19.

¹⁸ Heidegger, *a.g.e.* s.7. Ayrıca varlığın soruşturulması sırasında, Dasein irdelenecek en uygun varolandır. Dasein’in ontolojik nitelendirilmesi ontolojinin temeline uzanan bir hazırlığı sunmaktadır. Heidegger ancak bu sayede, insan varoluşu hakkında bazı saptamalarda bulunmaktadır. Bkz. Stephen Mulhall, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998, s. 30-31.

¹⁹ Heidegger’de Dasein kavramı hem insan varlığını hem de insanlara özgü olan varlık kipini karşılamaktadır. Heidegger bu kavramı Kant’ın da aralarında bulunduğu filozoflarda olduğu gibi yalnızca herhangi bir şeyin mevcudiyetinin varlığını ifade etmek için kullanmaz. Heidegger kavramın isim kökü olan “orada olmak” veya “burada olmak” anlamını vurgulayarak yalnızca insanlar için kullanmaktadır. *Da-sein* kavramının etimolojik yapısına baktığımızda Almanca’da genel olarak *Da*, bağlamına göre bazen “orada” bazen “burada” olarak çevrilir. *Sein* sözcüğü ise fiil olarak “olmak”tır; isim olarak ise soyut anlamda “varlık” anlamını karşılamaktadır. Bkz. Michael Inwood, *Heidegger*, çev. Nursu Örgü, Dost Kitabevi, Ankara 2014, s.37.

²⁰ Heidegger, terminolojisinde “*Existential*”(existence) kavramını idesinde görünmekte olan bir şeyin gerçekleşmesinin adı olarak belirtmektedir. Buna karşılık *ek-sistenz*, kavramına insanın, Hakikatin Takdiri içindeki belirlenimi şeklinde yer vererek onun özüne anlam yüklemektedir. Aradaki ayrımın sınırlarını belirginleştirmek bakımından “*insan ek-siste olmaktadır*” ifadesi ele alındığında Heidegger’e göre burada söz konusu olan insanın gerçekliğinden ziyade onun “özünü sürdürmesi” açısından bir anlam ihtiva etmesidir. Bkz. Martin Heidegger, “*Hümanizm üzerine Mektup*”, *Hümanizmin Özü*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s.18-19.

²¹ Heidegger, “*Hümanizm üzerine Mektup*”, *Hümanizmin Özü*, s.50.

“kaygı”nın içine aldığı Var-olmaya tahammül eder. Var-Olmanın kendisi ise “fırlatılmış” olarak özünü sürdürür. O, gönderen ve takdir eden Varlığın atımında özünü sürdürür.”²² “Varlığın kendisinden varlığın hakikatine fırlatılmışlığında”²³ bulan Dasein, ekstatik varoluşun tecrübesini kaygıda edinmektedir. Buna göre Dasein’i özüne kavuşturan ve kendini hep tasarımılamaya yönelik var etmesi varoluşsal kaygısının yaşamına yansmasıyla açığa çıkmaktadır.

Heidegger’e göre varlığın anlaşılması ve yorumlanmasındaki temel ontolojik amaç varlığın zamansallıkla iç içe geçişini ortaya koymaktır. “Zaman, tüm varlıkların kavranmasının ufku olarak, Dasein’a kendi varlığını da kavratır.”²⁴ Heidegger’e göre varlık ve onun tarzlarının zaman kavramı ışığı altında belirlenmesi onun zamanla ilgili bir varlık olduğunu ortaya koyar.²⁵ Varlık sorusu ancak Dasein’ın varlığında zamansallıkla birlikte ortaya çıkar. Varolmanın kendi anlamını zamansallıkta bulması, aynı zamanda, bu “varolmanın zamansal bir varlık tarzı olarak kendi tarihselliğinin olanağının koşulu”²⁶ olması anlamına gelmektedir. Heidegger’e göre dünya tarihinde olup biten şeyler aynı zamanda tarihseldir. Dasein’ın kendi ontolojik varlığını anlamasını sağlayan zamansallığı yani geçici olması onun varlığının varoluşsal yapısıdır.

Bununla birlikte Heidegger’e göre çeşitli varlık tarzlarına sahip olan Dasein’ın varoluşsal yapısı ancak onun ontolojik önceliğinde kendini ortaya koyar. Varolma, kendisini kendi varoluşundan hareketle kavrar. Heidegger’e göre varlığın varoluşsal yapısının ortaya çıkması ancak temel ontoloji ile olanaklıdır. Bunun aksine varlığı epistemolojik bir içerikle ele alan doğa bilimleri veya insan bilimleri varlığın ancak kavramsal açıklamasını yaparlar. “İstedığı kadar kendiliğinden anlaşılır olsun, varlık ve gerçekliğe dair hiçbir fikir Dasein’a kurgulamacı-dogmatik biçimde asla yakıştırılmamalı; böylesi bir fikirden doğan hiçbir kategori, ontolojik açıdan tetkik edilmeden Dasein’a dayatılmamalıdır.”²⁷ Kendinde varolmanın tarzlarını veren varlık olarak Dasein’ın varlığını ancak kendi varoluşu verebilir. Başka bir deyişle,

²² Martin Heidegger, “*Hümanizm Üzerine Mektup*”, Hümanizmin Özü, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s.19.

²³ A.g.e., s.23.

²⁴ Çüçen, a.g.e., s.45

²⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.20.

²⁶ A.g.e., s.22.

²⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.17.

Dasein'in en temel özelliği kendi varlığına yönelik bir kavrayışa sahip olmasıdır. Her bir Dasein'in varoluşsal kipi ne kadar belirsiz olursa olsun, kendi varlığının ve varlığının kendisinin bir yorumunu içerir.²⁸ “Öncelikle Dasein, kendi existentiell-ontik yapısını kavrar ve ikinci olarak kendi existential-ontolojik yapısını kavrar. Fakat amaç, ontolojik yapısını anlayan Dasein'in bunu kendi ontik yapısı üzerinde kurmasıdır.”²⁹

Heidegger'in terminolojisinde önemli yer tutan existentiell-ontik kavramı şeylere ve varlıklara ait olup tekil bir yapı özelliği gösterirler. Bir şeyin ontik ve existentiell yapıda kavranması onun sadece nesne olarak kavrandığının göstergesidir. Dolayısıyla bu yapıdaki varlıklar varoluşları olmadıkları için dünya-içinde varlık olamazlar. Buna karşılık existential-ontolojik yapı ise varlığın varoluşsal yapısını verir ve onu dünya-içinde varlık yapar.³⁰ Nitekim Varlık ve Zaman'da Dasein'in varlık tarzı olarak belirlenen “dünya-içinde-olmak” insanın eksistenz özünün bir yönelimi olarak varlığa yakın durmasından ileri gelir. Bu yakınlık bağına ulaşmak için öncelikli olarak varlığın sesine kulak verilmelidir. Bunun için de Heidegger açısından varlığın kendisini ortaya koyduğu dilin önemine eğilmek gerekmektedir. Varlığın keşfini mümkün kılan dil, “Varlığın hakikatine ait olduğu ölçüde insanın barınarak var olduğu Varlığın evidir.”³¹ Varlığa yakınlığından hareketle temellendirilen insanın özü, Heidegger'e göre varlığın hakikatini önemsemekle ve ona gözcülük yapmakla açığa çıkmaktadır.

1.1.3. Ontoloji Tarihini Bozma (Destruktion) Ödevi

Heidegger'e göre ontolojinin yanılgısı varlığa ilişkin sorunun yanlış dile getirilmesidir. Şöyle ki Antik Yunan'dan beri varlık nedir sorusu hep güncelliğini korumaktadır. Ancak sorunun kökten aydınlığa kavuşturulamaması Heidegger'e göre ontolojik bağlamda sorunun yeniden ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Bu bakımdan Heidegger, felsefesinin temelini teşkil eden ontolojik soruşturmayı “varlığın anlamı nedir?” sorusu çerçevesinde sağlamlaştırmaktır. Onu bu soru etrafında kalmaya iten

²⁸ Stephen Mulhall, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998, s.34.

²⁹ Çüçen, *a.g.e.*, s.42.

³⁰ A.g.e., s.43.

³¹ Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 60.

şey varlığın anlamı sorusunu gündeme getirenlerin ontolojiyi çıkmaza sürüklemeleri ve yine ontolojiyi birtakım negatif sınırlamalara konu etmeleridir. Bunun başlıca nedeni varlığa ilişkin sorgulamanın yanlış bir yoldan ilerlemiş olmasıdır. Yani varlığın ne olduğu sorusundan hareketle açıklama yapılarak ontolojik sorgulama epistemolojinin diliyle sınırlı tutulmuştur. Kısacası sorunun soruluş biçimi doğrudan epistemolojik bir cevabı içerdiğinden ontolojik bir sorgulama baştan ihmal edilmiştir.

Bu noktada Heidegger'in varlığın unutulmuşluğu problemini aşmaya çalıştığı metafizik anlayışın tarihsel izlerini sürdüğümüzde Antik Yunan felsefesinin varlığa ilişkin perspektifini yeniden gündeme getirmek gereklidir. Çünkü Heidegger'e göre Batı düşüncesinin temelinde yatan *ousia* temelli varlık anlayışının kökleri Antik Yunan'a dayanır. Heidegger'e göre kendini kendinde olduğu gibi göstermesi bakımından kavranan varlık anlayışı, Platon ve Aristoteles tarafından kategorik düşünme yapısıyla *ousia* temelli varlık anlayışına yani mevcut olana dönüştürülmüştür. Varlık mevcut olana indirgenerek epistemolojik bir düzlemde düşünme de onun temsiline dönüşmüştür.³² Platon ve Aristoteles tarafından varlığın düşünme ile olan bağı koparılarak mevcut olana dönüştürülmesi ontolojik bağlamda varlığın unutulmuşluğunun temelini oluşturmaktadır. Öte yandan Heidegger, Antik Yunan köklerine dönerek varlığın üstüne *ousia* ile serilmiş olan örtüyü kaldırmayı amaçlarken kendisinin de özdeşlikçi düşünme mantığı içinde varlığı ele aldığı söylenebilir mi sorusu akla gelebilir. Ancak Heidegger, varoluşun eksistensiyaalitesinin açılanış olanağının zamansallıkta teşhir eden yapısından dolayı belirli bir öze indirgemenin önüne geçmiş olmaktadır. Çünkü varlığın kendisini görünür kılması “varlığın çeşitli hal ve türevleri kendi modifikasyon ve derivasyonları içinde”³³ zamansallık içinde mümkündür.

Descartes ile başlayan epistemolojinin derinden kök saldığı modern felsefe Heidegger'in eleştirisinden nasibini almıştır. Heidegger, Descartes'ın çeşitli kavramları kullanış tarzında (tanrı, akıl, ben, dış dünya vb.) ontolojik bakımdan hatalı bir kavrayış sergilediğini düşünmektedir. Descartes'ın yanılgısı, dünya ve dünyanın içinde yer edinen varolanın varlığına varoluşsal açıdan değinmemesi

³² Sinan Kılıç, *Heidegger'in Fundamental Ontolojisinde Varlığın Özdeşliği*, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi (Kaygı) Sayı:23, 2014 Güz: s.13.

³³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.19.

yönündedir. Ve hatta Heidegger daha da ileri giderek Descartes'ın bu yanılgısının kendisinden sonraki tüm felsefe tarihini etkilediğini düşünmektedir.³⁴

Descartes, Kartezyen felsefesinin temelini oluşturan “*cogito ergo sum*” önermesiyle Heidegger'in eleştirilerinin odağı haline gelmiştir. Descartes var oluşunun bilgisini açık ve seçik bir bilgiye dayandırmak amacıyla zihinde hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak kesinlikte felsefi dizgesini oluşturur. Böylelikle, Descartes bu önermeyle bundan sonra bütün bilgilerin bu önermenin kendisinden türeyeceği bir kaynak oluşturmuştur. Descartes bu önermesi öncülüğünde Tanrı'nın ve dış dünya üzerine edindiğimiz bilgilerin geçerliliğini kendi beniyile olan ilişkisi içinde kurmuştur. “Bunun tam tersine Heidegger için insan kişi ve ben-bilinçliliği merkezi değil, varoluşun değerleyicileridir. İnsan ancak imtiyazlı bir dinleyici ve varoluş karşılayıcısıdır. Başkalıkla hayati ilişki, Kartezyen ve pozitivist rasyonalizm için olduğu gibi “yakalama” ve pragmatik kullanım ilişkisi değildir.”³⁵

Descartes modern felsefenin gidişatını belirleyen temel önermesinin, şüphecilerin duyduğu tüm aşırı varsayımlarla sallantıya uğramayacak denli güvenilir olduğunu saptarken, bu önermeyi araştırdığı felsefenin ilk ilkesi şeklinde, hiçbir kuşkuyla kapılmadan ele alabileceği fikrine sahiptir.³⁶ Ancak Heidegger'e göre Descartes cogitodan şüphe edilmezliğin temellendirmesine yapmasına karşın varolanın varlık anlamına ilişkin ontolojik sorgulamayı gözden kaçırmıştır:

“Kendisine yeniçağda felsefi soruşturmanın başlangıç temeli olan cogito ergo sum'un keşfi atfedilen Descartes, egonun cogitaresini araştırmıştı – tabii belirli sınırlar içinde kalarak. Buna mukabil Descartes, cogito kadar asli olduğu varsayılan sum'u hiç müzakere etmemiştir. Oysa analizimiz, sum'un varlığına ilişkin ontolojik soruyu sormaktadır. Ancak sum belirlendiğinde cogitationesin varlık minvali kavranabilecektir.”³⁷

Descartes'ın *res cogitans* olarak *ego cogito*'yu, *res corporea*'dan ayırt etmesi kendisinden sonra yapılacak ontolojik ayrımların doğa ve tin şeklinde belirlenmesine

³⁴ Heidegger'in Descartes'a yönelik tutumunun gerisinde, Descartes ve sonrasında gelen tüm düşünürlerin ontolojik ayrımı, düşünen ben (*ego cogito*) ile dünya olgusu (*res corporea*) arasındaki ayrım üzerinden yapmaları yatmaktadır.

³⁵ Georg Steiner, *Heidegger*, çev. Süleyman Kalkan, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s.45.

³⁶ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, çev. Afşar Timuçin-Yüksel Timuçin, Cumhuriyet Yayınevi, İstanbul 1998, s.21.

³⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.48.

yol açmıştır. Bu ayrımın kökenini oluşturan düşünce Descartes'ın *substantia* (töz) anlayışının uzantısıdır. Heidegger'e göre Descartes, Yunan düşünürlerinin varlığa yaklaşım biçimlerine benzer şekilde varolanın varlığını ifade eden *substantia* terimini çift anlamlılığıyla kullanmaktadır. Heidegger, geleneksel ontolojinin temeline yerleşen Descartes'ın töz anlayışının içerdiği anlam kaymasını şu şekilde dile getirir:³⁸

“Öte yandan tözün, tözsel bir varolanla temsil edilmesi, bu terimin çift anlamlılığının da temelini oluşturmaktadır. Kastedilen tözsellik olduğu halde, tözün varolan bir tabiat özelliğinden hareketle anlaşılmaya çalışılmaktadır. Ama burada ontolojik olanın temeline ontik olan bir şey yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu sebeple de *substantia* ifadesi bazen ontolojik, bazen ontik, çoğunlukla da birbirine geçen ontik-ontolojik bir anlamda işlev görmektedir. Oysa buradaki cüzi anlam farkının ardında, temel varlık meselesinin halledilmemişliği saklıdır.”³⁹

Yukarıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere Descartes'ın ontik-ontolojik arasında kesin bir sınırlama yoluyla ayrıma gidemeyişi onun *cogito ergo sum* önermesiyle düşünen töz ile yer kaplayan töz arasında kalan dünya ayrılığına terk etmesine neden olmuştur. İfadeyi biraz daha genişletecek olursak Descartes'a göre, gerçekte özleri bakımından birbirinden ayrı olan üç töz vardır: Tanrı, ruh, madde. Tanrı sonsuz, ruh ile madde sonlu olan tözlerdir. Cisim uzamlı olan şey (*res extensa*), ruh ise düşünen şey (*res cogitans*) dir. Sonsuz töz olan Tanrı, en yetkin olması bakımından sonlu tözleri kendinde kapsayan varlıktır. Heidegger, Descartes'in tözsellik düşüncesi bağlamında “Tanrı vardır” ve “dünya vardır” ifadelerini kullanarak varlığın dile getiriliş biçiminden bahsetmektedir. Ancak buradaki “vardır” sözcüğü söz konusu iki varolanı eşanlamlı olarak kastetmiş olamaz, çünkü bu iki varolan arasında özellikle varlıkları bakımından sonsuz bir fark vardır. Hem yaratılmış olana hem de yaratana varolan diye belirtilmesiyle varlık kavramı sonsuz bir farkı kapatır hale gelmiştir. Bu nedenle yapıcı birbirinden farklı iki alana dönüştürmüştür.⁴⁰ Dolayısıyla Descartes, söz konusu sorunun ontolojik ele alınışında başvurduğu tözsel ayrım neticesiyle sorunun gerisinde kalmış, varlık ile varolan ilişkisini güvenilir bir zeminde kurmayı Heidegger'e göre başaramamıştır.

³⁸ A.g.e., s.98.

³⁹ A.g.e., s.98.

⁴⁰ A.g.e., s.96.

Descartes'ın düşünen şey ile nesne arasında kurduğu hatalı yakınlığa Descartesçı ontolojik konumu üstlenen Kant'ın da düştüğü söylenebilir. Kant'ın göz ardı ettiği sakınca düşünen ben'in kendisiyle kurulacak öz ilişkisinde yer kaplayan şeye öncelenmesidir. Kant'ın Kartezyen geleneğin mirasından sorumlu tutulduğu bu husus, Dasein ontolojisinin varlıkbilimsel nosyondan epistemolojik belirlenimine kaydırılmasından dolayıdır. Sırf bu nedenle nesnelige düşmek her iki düşünür içinde kaçınılmaz bir kritiğe yakalanmayı beraberinde getirir.

Heidegger, Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'ni metafiziğin temellendirilmesi olarak yorumlar. Metafiziğin içsel olanaklılığı insanın doğasına ait yapısını çözümlenmesiyle açığa kavuşmaktadır. Heidegger, Kant'ın metafiziğe ilişkin yaklaşımını Baumgarten'ın tanımıyla şu şekilde dile getirir: *Metaphysica est scienta prima cognitionis humanae principia continens*: Metafizik, insanın bilmesinin neyi kapsadığına ilişkin ilk nedenleri içeren bilimdir.⁴¹ Kant'ın bu tanımına göre görünen dünya ve onun nesneleri bilişsel sınırlarımız dâhilinde özünde varolanın varlık yapısına uzanan sorgulamayı konu edinmektedir. "Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi" başlıklı eserinin müspet kazanımı da zaten onun bir bilgi teorisi olmasında değil, doğaya aslen neyin ait olduğunun ortaya çıkartılmasına yönelik atılan bir adı olmasındadır. Kant'ın transendental mantığı, adı doğa olan inceleme sahasının a priori inceleniş mantığıdır."⁴²

Kant'ın insan aklının algısal boyutunun ötesinde bilgi edineceği görüşünden yola çıkan Heidegger ontolojik bilginin olanağını bu çerçevede yeniden yorumlar. Heidegger'e göre "saf aklın, bir şeyin a priori olarak bilgisini sağlayan, bu anlamda da varolanın varlık yapısıyla ilgili olan a priori sentezinin özülü ilgili bir araştırmayı Kant transsendental bir araştırma olarak adlandırır."⁴³ Bu noktada Heidegger *Metafiziğe Giriş* adlı eserinde *Varlık ve Zaman*'da kastedilen "transsendental olan", öznel bilincin aşkınlığı değildir, aksine Orada-olmanın (DA-sein'in: Varlığın Orasının/Açık-olmanın) egzistansiyal, ekstatik zamansallığından belirlenir" der.⁴⁴

⁴¹ Martin Heidegger, *Kant ve Metafizik Problem*, çev. Zehragül Aşkın-Rahman Akalın, ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, Ocak 2013, s.151-152.

⁴² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.11.

⁴³ Çetin Türkyılmaz, *Heidegger'in "Ontoloji Tarihi"'nde Kant Felsefesinin Yeri*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 2004, Sayı: 1, s.175.

⁴⁴ Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, İstanbul 2011, s.27.

Buna göre transsendental bilgi herhangi bir objenin varlığına yönelen bir bilgi tarzı olmayıp var olanın kendini açığa çıkaran yapısını araştıran bilgidir. Bu anlamda “ontolojinin olanağını sorun edinmek demek, varlık anlayışının bu aşmasının olanağını, yani özünü sormak, transsendental felsefe yapmak demektir”⁴⁵ Kant söz konusu bu tür araştırmanın konusunu a priori olan bilgi tarzına dayandırmaktadır. Şöyle ki a priori bilgi, duyarlığın verilerinden edinilmemiş bilgi ögeleridir. Dolayısıyla deneyden türeyen çıkarımlarla bilginin bu ya da şu şekilde değişime uğramasının önüne geçilir ve bu tür yargıların kesinliği ve güvenilirliği onun zorunlu yapısında anlaşılır kılınır. Bu bakımdan Kant, yargıları analitik ve sentetik yargılar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Analitik yargılar yalnız kavramları doğrudan kendisinde açıklayan yapısını aydınlatan yargılardır. Buna karşılık Kant’ın esas olarak ilgilendiği bilginin zorunlu tümel-geçer olan a priori yapısına eklemlenen sentetik yargılardır. Çünkü sentetik yargılar kaynağını salt deneyin verilerinden almayan ancak var olan kavramın dışına çıkıp ondan türetilen kavramlarla bilgimizi genişletmektedir. Kant, bilginin kesinliğinin koşulu olarak gördüğü sentetik a priori yargıların metafizikte bulunup bulunmadığını sorgulayarak aynı zamanda metafiziğin bir bilim olarak adlandırmanın da sınırlarını belirlemektedir. Kant’a göre a priori sentetik yargılar, anlığın salt kavramlarının (kategorilerin) duyu verilerine bağlanmasıyla ortaya çıkan yeni bilgilerin edinilmesiyle mümkündür.⁴⁶

“Böylece Heidegger’e göre, ontolojik bilginin olanağı hakkındaki soru, varolanın neliğini her deneyden önce, a priori olarak sağlayan sentetik a priori yargıların özünün ne olduğu sorusuyla ilgilidir. Bu anlamda ontolojik bilgi, deney ölçütüne dayanmayan -saf akıldan kaynaklanan- ilkelere göre yargılama anlamına gelmektedir. Kant, ilkelerden yola çıkarak bir şeyi a priori bilen yetiyi saf akıl olarak adlandırır. İşte, saf akılda bulunan ilkeler a priori bir bilginin olanağını oluşturduğu sürece, Heidegger’e göre, ontolojinin olanağını açığa çıkarma işi, saf aklın özünün aydınlatılmasıyla ilgili olacaktır.”⁴⁷

Heidegger’e göre Kant’ın metafiziği temellendirilmesi ontolojinin kendi iç olanağının gösterilmesi anlamına gelmektedir. Ontolojinin olanaklılığı ise varolanın varlık yapısını belirlemede aşmanın özünü çıkaran *transsendental* felsefeyle mümkündür. Buradan hareketle sonlu varlığın varolanı aşan yapısının bilgi edinişi iki

⁴⁵ Türkyılmaz, *a.g.m.* s.175.

⁴⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013, s.352.

⁴⁷ Türkyılmaz, *a.g.m.*, s.175.

bilgisel ögenin (saf düşünme ile saf görü) senteziyle gerçekleşir. Aşmanın yapısının aydınlatılmasının temeli olan saf yetileri Heidegger *transzendental imgelem* olarak belirlemiştir. Bu, bilgiyi oluşturan iki ögenin arasındaki bir aracı olarak sentezi gerçekleştiren köküdür.⁴⁸ Heidegger'in ontolojinin temellendirilmesinde yer alan *transzendental imgelem*'in ontolojik analizi onun zamanın yapısında açığa çıkmasıyla ilgilidir. Kant, metafiziği temellendirmenin sonlu insan bilgisinin ögelerinin işlenmesiyle ortaya koyduğu düşüncesiyle varlık ile zamanın özsel olarak iç içe geçmişliğini vurgular. Bu bakımdan Heidegger'e göre Kant deneyden gelmeyen öznde bulunan düşünce bilgisinin "salt" kavramının anlamını genişleterek varlık ve zamanın bağlantılı olduğu düşüncesine yaklaşırsa da yine de ontolojik anlamda doğru bir perspektif geliştirememiştir. Heidegger bunun nedenini söz konusu şu iki nedene bağlar: Bir yandan varlık sorusunun ihmal edilmiş olması ve bununla ilişkili olarak da diğer yandan Dasein'da tematik bir ontolojiye rastlanmayışı.⁴⁹

Dile getirilen iki nedenden hareketle Heidegger'e göre varlık hakkında yorumda bulunabilmek, zamansallık sorununa çözüm getirilip getirilememesine bağlıdır. Descartesçı dogmatizmi miras alan Kant zamansallık olgusunu özneye taşıyabilse de geleneksel zaman anlayışından kopabilmiş değildir. Bu nedenle zaman ile özne arasındaki ilişki tam olarak örtüşmediğinden Descartes'ın ontolojideki durumu Kant için de geçerli olmaktadır.⁵⁰

Genel olarak, Heidegger, Kartezyen geleneğe bağlı olan epistemoloji temelli düalist varlık anlayışını yeniden yorumlayarak (tahrip ederek) yerine ontoloji temelli kendi varlık kuramını geliştirmiştir. Heidegger'e göre felsefenin amacı temel ontolojidir. Bundan dolayı Heidegger, geleneksel metafiziği ve felsefeyi yıkabilecek yegâne inceleme alanı olarak temel ontolojiyi görür. Temel ontolojiyi felsefenin amacı yapabilmek için de varlık biliminin tarihine dönüş yapmış, varlık kavramının hangi anlamlarda ele alındığını, bu anlamların nasıl yetersiz kaldığını göstermeye çalışmıştır. Bunların sonucunda getirmiş olduğu kendi metodolojisiyle geleneksel

⁴⁸ Türkyılmaz, *a.g.m.*, s.176.

⁴⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.24.

⁵⁰ Kant'ın özsel bir ihmale düştüğü ve bu ihmalin Descartesçı ontolojinin bir getirisi olduğu söylenmelidir.

ontoloji anlayışını yıkmıştır. Heidegger'e göre hedef, varlık tarihinin yeniden yorumlanması, bunun yöntemi ise fenomenolojidir.⁵¹ Dolayısıyla ontolojinin görevi, varlığın kendi kendisini açıklamasıdır. Yani Dasein'ın kendini kendi dünyasallığında ve zamansallığında açıklamasıdır.⁵²

1.2. Araştırmanın Metodu: Fenomenoloji

Heidegger, "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunun rehberliğinde yürüttüğü soruşturmanın ancak fenomenolojik bir yöntem ile çözülebileceğini söylemiştir. Burada söz konusu olan fenomenoloji ifadesi araştırılacak konunun içeriğinin neliğine ilişkin bir açıklamadan ziyade araştırmanın nasıldığını belirleyen bir çerçevedir.⁵³ Husserl'in açtığı fenomenolojik geleneğin Heidegger'deki özgün yönü ise bu yöntemi varlık problemine uygulamasıdır. Nitekim onun Husserl'den ayırt edici yönü de tek tek bireysel varlıkların kendiliklerine odaklanmak yerine doğrudan varlığın kendisine yönelmeyi tercih edişidir. Bu bakımdan insanın dünyadaki edimlerini bilen bir özne olarak tasavvur eden Husserl'in aksine Heidegger, insanı yabancı olduğu dünyadaki yaşantısına yayılan kaygısıyla ele almaktadır.⁵⁴

Brentano'nun attığı temel üzerinde Husserl'in kurup geliştirdiği fenomenoloji kavramı terminolojik olarak Yunanca'daki *phainomenon* ile *logos* kavramlarına dayanmaktadır. Peki, Heidegger ontolojisinin formel yapısını oluşturan fenomen ile *logos* kavramlarını hangi anlamlarda kullanmaktadır? Yunanca *phainesthai* fiilinden türetilen fenomen terimi "kendini gösterme" anlamına gelir. *Phainesthai* sözcüğünün etimolojik kökenine daha yakından bakarsak anlamı belirgin olacaktır. *Phainesthai* sözcüğü, *phain* 'nın (gün yüzüne çıkarma, ışığa getirme) orta-sesli hali olup; yine *phos* sözcüğündeki gibi bir şeyin kendini kendinde görünür ve anlaşılır kılması anlamına gelmektedir.⁵⁵ Ancak fenomen sözcüğü yapısal olarak kendinde varolanların kendini "başka bir şey gibi" gösterdiği zevahir yani dış görünüş anlamını da ihtiva etmektedir.⁵⁶ Heidegger, bu bakımdan fenomen kavramının kendi kendisini gösteren ve dış görünüş

⁵¹ Çüçen, *a.g.e.*, s. 15-19.

⁵² *A.g.e.*, s.45-46.

⁵³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.28.

⁵⁴ Cevizci, *a.g.e.*, s.1124.

⁵⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.29.

⁵⁶ *A.g.e.*, s.29.

olarak felsefe tarihi içinde çift anlamlılığıyla ele alındığını dile getirmektedir. Ona göre, kavramın asli anlamından koparılıp yanlış yorumlanmasının nedeni kavramın kafa karıştırıcı bir çeşitliliğe sahip olmasında yatmaktadır. Şöyle ki, her varlığın kendilerini gösterme olanakları olsa bile bazen bu kendi kendilerini göstermede varlıklar besbelli olan şeyler olarak kendilerini gösteren şeylere benzemektedir. Aslında bu benzerliğe aldanış, fenomen kavramının dış görünüşe sahip olan kendi kendisini içeriyormuş “gibi” görünmesine yol açmaktadır.⁵⁷ Bu kafa karışıklığının önüne geçmek için Heidegger’in hastalıkların görünümlerinden bahsettiği örneğe yer verelim. Bir hastalığın kendini gösterme biçimi vücudumuzda kendini gösteren olgulardır. Hastalığın belirtisi burada, kendini göstermeyen bir rahatsızlığın, kendini gösteren bir semptomla “kendini kendiliğinden göstermeyene delalet”⁵⁸ eder. Yani semptom bu ya da şu şekilde açığa çıkacağından dolayı esasında tam olarak bir şeyin kendi kendisini göstermesi mümkün değildir. Buna göre Heidegger, dış görünüş olarak görünmenin, fenomen anlamında kendini göstermek değilse bile yine de bir şeyin kendi kendisinin temeli üzerinde mümkün olduğunu belirtir. Başka bir deyişle her ne kadar kendini gösterme, fenomen anlamında görünüş olmamasına rağmen görünüşler fenomene bağlı olmak durumundadır. Görünüm kavramı bu açıdan iki anlama sahiptir. Birincisi, kendisini bilinir yapan şey anlamında; ikincisi, kendini gösterme olarak kendini beyan etme anlamındadır.⁵⁹

“Eğer birisi kendi kendisini bilinir yapan şeyi bilirse- ki bu kendisini göstermesinde açık olmayan bir tarzda olursa- o asla açık olmayan bir şey olarak tasarlanır ve görünüş (dış görünüş), ürün ile ya da üretilen şey ile aynı olur. Fakat bu saf görünüş anlamındaki görünüş olmaz. Kendi kendisini bilinir yapan şey onu bilinir yapan şeyin çıkması olarak böyle bir tarzda ürün olarak kendisini gösterdiğini ileri sürer. Ancak böyle bir gösterme kendi kendisinde olan şeyi gizler.”⁶⁰

Heidegger’e göre Kant görünüş terimini bu iki anlamda kavrayarak numen-fenomen ayrımı yapmaktadır. Görünüş, sezginin içinde kendisini kendisinde gösteren şey olarak empirik görünümün objeleridir. Bu bir şeyin kendi kendisini göstermesi anlamında varlığın içinde gizlendiği hiçliğin mevcudiyetini imlemektedir. Fakat Heidegger görünüşün de kendini gizlediğini söyleyerek Kant’ı bu bakımdan eleştirmektedir. Yani ona göre Kant

⁵⁷ A.g.e., s.30.

⁵⁸ A.g.e., s.30.

⁵⁹ Çüçen, a.g.e., s.49.

⁶⁰ A.g.e., s.50.

görünüŖleri empirik görü yoluyla ele alarak fenomeni dıŖ görünüŖe indirgemiŖtir. Buna bağlı olarak Kant fenomen konusunda dıŖ görünüŖ yanılığına düŖerek kendi kendisini göstermeye yani *numen* alanı olan kendinde Ŗeylere bir çıkıŖ yolu açmaktadır.⁶¹ Heidegger, Kant'ın düŖünsel izleğini gözeterek fenomen kavramının, fenomenolojik bakımdan fenomen olarak kavranmasını Ŗu Ŗekilde dile getirmektedir:

“Alelade anlamıyla fenomen demek olan görünümlerde hep öncesel ve refakat edici biçimde (ama hiç tematik olmayarak) kendini zaten gösterenler, kendini tematik olarak gösterenler haline dönüŖtürülebilir ki, söz konusu kendini böylece –kendinde- gösterenler (“görü formları”) fenomenolojinin fenomenleri olurlar. Çünkü açıktır ki, zaman ve mekan kendini bu Ŗekilde gösterebilir olmalı, yani birer fenomen olabilmelidir. Zira kant, mekânın, belirli bir nizamın a priori zarfı olduğunu söylediğinde, inceleme konusunu temellendiren transendental bir iddiada bulunmuş olmaktadır.”⁶²

Bu bakımdan Heidegger, varlık fenomenolojisinin doğru bir zeminde yürütülmesi için öncelikle terminolojik olarak fenomenolojik kavramının doğru anlaŖılması hususunda en baŖlangıçtaki anlamı olan kendisini kendisinde gösterme anlamıyla kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu iddiasını daha da açıklığa kavuŖturmak bakımından *logos*'un anlamını sınırlandırmaktadır. Böylece fenomenolojinin nasıl fenomenlerin “bilimi” olması gerekliliğinin kavramsal analizini ortaya koymaktadır. Öncelikle Heidegger'de *logos* kavramının temel anlamına geçmeden önce onun asli anlamının üzerinin örtülmesine yol açan yanlış anlamlara yer verelim. *Logos* kavramı bir süreklilik içinde felsefe tarihinde çeŖitli Ŗekillerde ele alınmıŖtır. Bu bağlamda özellikle *logos* kavramını gerçek içeriğinden yalıtarak ele alan Platon ve Aristoteles, Heidegger'in eleŖtirilerinin odağı haline gelmiŖtir. Çünkü ona göre bu kavram hermeneutik yorumun ilk anlamına (söz) uygun düŖmediėi sürece gerçek içeriğine iliŖkin bir kavrayıŖı taşımaz.⁶³ Bununla birlikte Heidegger felsefe tarihinde *logos* kavramının Ŗimdiye kadar akıl, yargı, kavram, tanım, temel ya da iliŖki olarak yorumlanarak sözün gerçek anlamı sürekli olarak gizlendiğini belirtir. Ona göre *logos* kavramının söz anlamına dayanan temelini kendi anlamı üzerinde göstermesi koŖuluyla doğru bir tutum edinilebilir. Bundan dolayı Heidegger, onu ana anlamıyla yani söz anlamına gelmesi bakımından ele almıŖtır. Bu kullanım, *logos*'un ilan eden,

⁶¹ A.g.e., s.50.

⁶² Heidegger, *a.g.e.*, s.32.

⁶³ Çüçen, *a.g.e.*, s.51.

ifşa eden anlamlarını da içermesi sebebiyle, söyleyenin söylediği şeyi (var olanı) ortaya koyarak görünen yapması anlamı taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında Heidegger *logos*'un söz ile bağıntısını şu şekilde kurmaktadır: *Logos* sözü edileni açığa çıkaran ve onu görmemizi mümkün kılan *deloun* (söylem) anlamındadır. Ancak her söylem teşhir edici bir yapıya sahip değildir. Örneğin rica etme bir şeyi göstermesine rağmen aslında başka bir şeyi de örtük olarak gizleyebilir. Söz bu açıdan kelimelerin sesli olarak ifade edilmesi bakımından konuşma karakterine sahip olmasıyla tamamen somut bir biçimde ele alınmalıdır.⁶⁴ “*Logos phone*'dir, özellikle de *phone meta phantasias*'tır, yani sayesinde bir şeylerin görünür hale geldiği sesli beyan.”⁶⁵ Bu nedenle Heidegger söylemenin ses ile olan bağlantısını belirterek, sözün söyleyen birinin olmasını gerektireceğini dile getirmiştir. Bundan dolayı *logos*, hem söyleyen ve konuşan hem de söylenen söz ve konuşmadır. Heidegger, en iyi anlamını “dil varlığın evidir” tümcesinde bulan görüşüyle varlığın ancak ve ancak dilde kavranabileceğini ifade eder.⁶⁶

Aynı zamanda *logos* bir şeyin kendisini görünür olmasına izin vermesi suretiyle sentezci bir yapıya sahiptir. *Logos*'un söz ile açılanan işlevi onun doğru ya da yanlış olarak yorumlamasına neden olabilir. *Logos*'un hangi durumda doğru olması gerektiğini belirlemek için doğruluk kavramının açıklanmasına bağlıdır. Hakkında konuşulan varlıkların doğruluğunu ifşa etmek onları gizlenmemiş şeyler olarak görünmesine izin vermekle mümkündür. Ancak yanlış olması ise bir şeyin görünür olmasının başka bir şeyin ardında gizlenmesinin ve yine bu şeyin kisvesi altında üstü örtülmesidir. Heidegger, *logos*'u uygunluk ve benzerlik anlamında doğruluk kavramıyla ilişkisi içerisinde yargıya özgü bir şey olarak ele alırsak temel anlamı gözden kaçıracağımızı belirtir.⁶⁷

Sonuç olarak Heidegger, varolanın varlığını direkt ve dolaysız göstermenin yeri olarak varlığın anlamının ne olduğunu gün ışığına çıkarmasına olanak tanıyan fenomenolojiyi Dasein'in ontolojik analizine ön hazırlık olarak görmektedir. Bu açıdan bakıldığında gizli olanın gizemini kaldırmak bir şeyi açığa çıkarmak

⁶⁴ A.g.e., s.52.

⁶⁵ Heidegger, *a.g.e.*, s. 33-34.

⁶⁶ Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 60.

⁶⁷ Çüçen, *a.g.e.*, s.52.

suretiyle fenomenoloji, Husserl de olduğu gibi yalnızca betimleyici ve tasvir edici bir özelliğe sahip değildir. Fenomenolojik betimlemenin ontolojiye açılan geçiş yolu *logos*'un hermeneutik niteliğiyle ile açığa çıkmaktadır. Dasein'ın tüm varolanlar içinde yaşamına dokunan ontolojik önceliğinin temel yapılarının ortaya çıkması onun yorumlanmasıyla anlamlı olmaktadır. Bu yorumlamanın ışığında onun tarihselliği ya da zamansallığıyla olan iç içe geçmiş anlam bağıntıları varoluşun anlamını vermektedir.⁶⁸

1.3. Dasein'ın Ontolojik Analizi

1.3.1. İçinde-Var-Olmaya Dair Dünyanın Dünyasallığı

Heidegger'e göre var olmak, dünyada var olmaktır. Kendi dünyasında varoluşa sahip olan Dasein, dünyadan bağımsız olarak “düşünen varlık” ya da “algılayan bir şey” olarak kendini var etmez. Onun dünyada oluşu bir mevcudiyet ilişkisinden öte tam anlamıyla dünyayla karşılaşmadır.⁶⁹ Bu bakımdan Dasein içinde bulunduğu ilgiler dünyasında pratik ve şahsi tasarımlarına bağlılığı içinde kendini tanımaktadır. Başka bir deyişle Dasein daima fenomenolojik bir surette anlaşılan insani ilgi alanında kendini kendi varlığında anlamak suretiyle varlığı ortaya çıkarmaktadır.⁷⁰

Dasein'ın kendi olgusallığıyla serimlenmiş olan yaşamı onun özünü bir yığın olanaklarla biçimlendirir. Ancak her Dasein'ın zorunlu olarak içinde bulunduğu iki önemli varlık tarzı vardır. Heidegger'e göre Dasein asli varlık yapısına özgü, otantik ve otantik olmama tarzından birinde varolmaktadır.⁷¹ Dasein analitiğinin doğru anlaşılması amacıyla Heidegger, söz konusu varlık belirlenimlerinin a priori olarak dünya-içinde-varolma temeli üzerinde mümkün olduğunu belirtir. Bununla birlikte Dasein'a verilen dünya-içinde-olmaklığı yapısı onun ontolojik önceliğini imlemektedir. Heidegger, terminolojisinde dünya-içinde-varolma ifadesini oluşturan

⁶⁸ A.g.e., s.55.

⁶⁹ Douglas J. Soccio, *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları*, çev. Kevser Kıvanç Karataş, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010, s.827.

⁷⁰ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Muhal, Hareket Yayınları, İstanbul 1971, s.50.

⁷¹ Çüçen, a.g.e., s.61.

üç fenomenin tek tek analizine yer vererek amaçladığı anlamsal bütünselliğe yönelik fenomenal bulguyu açığa çıkarmak istemektedir.⁷²

1. “Dünya-içinde”lik terimiyle öncelikle içinde bulunulan dünyanın ontolojik olarak sorgulanması ve dünyasallık kavramının belirlenmesi görevi ortaya çıkmaktadır.
2. Dasein daima dünya-içinde-varolma suretiyle varolandır. Burada yürütülen fenomenolojik serimlenme, Dasein’in vasatı hergünlüğü içinde kimin var olduğunu belirlemeye dönük sorgulamadır.
3. İçinde-var-olmak ifadesi önsel olarak kategoriyal belirlenimin yer ilintisi anlamının ötesinde eksistensiye olarak yorumlanışını gerekli kılar.

Heidegger söz konusu fenomenal bulguyu açıklığa kavuşturmak için dünyanın ontolojik yapısının soruşturulmasında ilkin “içinde” olmanın ne anlama geldiğinin tespit edilmesi gerektiğini belirtir. Heidegger, içinde-var-olmayı “öncelikle ”dünya” içinde-var-olmak şeklinde tamamlıyor ve bu içinde-var-olmak’ı “...nın içinde-var-olmak” olarak anlama eğiliminde oluyoruz”⁷³ der. Bu açıdan bakıldığında “içinde” ifadesiyle kastedilen şey, bir uzamın olanaklılığı dâhilinde iki şeyin birbiri ile olan varlık ilintisi bakımından düşünülmesidir. En az iki şeyin yani su ile bardağın, elbise ile dolabın birbirine göre durumu mekân içindedir. Bu şekilde dünyada karşılaşılan nesnelerin belirli bir yer ilintisi anlamında mevcut oluş biçimleri ontik görünüşleriyle bilgisel açıdan kategorik yapıya aittirler.⁷⁴ “Dünya içinde mevcut olan ve üstüne üstlük bizatihi dünyasız olan iki varolanın birbiriyle temas etmesi mümkün değildir, çünkü onlar ötekilerle beraber var olamazlar.”⁷⁵ Heidegger bu bağlamda söz konusu iki mevcut olanın birlikteliğini ifade etmek için dilde kullanımında geçen ‘temas’ bağlantısını inceler. Sözelimi “sandalye duvarla temas eder” ifadesinde geçen temasın aslında hiç gerçekleşmediğini söyler. Buna göre sandalyenin duvarla olan aralığı ister olsun ister olmasın ona bir temas atfedemeyiz. Çünkü temas etmenin mümkün olabilirliliği ancak içinde-var-olma varlık tarzına sahip olma koşuluylaadır. Ancak Dasein diğer varlıklar gibi sadece ontik görünüşleriyle varolan bir varlık

⁷² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.55.

⁷³ A.g.e., s.55.

⁷⁴ A.g.e., s.56.

⁷⁵ A.g.e., s.57.

değildir. Dolayısıyla, Dasein'ın varoluşsal ilişkileri bütünselliğinde dünya-içinde-olması belirli bir uzamsal ve konumsal ilişkide açığa çıkmaz. Bundan daha ziyade Dasein'ın varlığı alışkın, aşına olma veya itiyadında olma ilişkisinde düşünülmektedir.⁷⁶ Heidegger, söz konusu ilişkinin temellendirmesini şu şekilde dile getirmektedir:

“İçinde-var-olmak Dasein'ın bir varlık konstitüsyonunu nitelendirmekte olup, bir eksistensiya'dır. Fakat bu durumda, bedensel bir nesnenin (insan bedeninin) mevcut bir varolanın “içinde” mevcut olduğunu düşünmek mümkün değildir. İçinde-var-olmak mevcut olanların mekânsal bir “iç içeliğini” nitelendirmez, çünkü asli olarak “içinde”, sözü edilen türden bir mekânsal ilişki değildir. Almancada “in” sözcüğü innan'dan, ikamet etmekten, habitare'den, eğleşmekten gelmektedir; “an” ise alışkın olmak, aşına olmak, iyi halde bulundurmak anlamındadır... “Ich bin”in mastar hali olarak sein, eksistensiya anlamında şurada veya burada ikamet etmek, şuna veya buna aşına olmak demektir.”⁷⁷

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, içinde-var-olmak suretiyle varolan Dasein'ın varoluşsal yapısı kendisini çevreleyen dünyasının diğer varolanları ile olan beraberliğinde açığa çıkmaktadır. Dasein diğerleriyle karşılaşmasında onlara ilgi duymak suretiyle bir aradadır ve diğerleriyle ilişki içinde olması onun varoluşsal yapısının açığa serilmişliğinde yatar. “Daha da kökensel olarak bu açığa serilmişlik Dasein'ın tarihselliğinin (*geschichtlichkeit*) devinimi olarak gösterilir. Bu zaten her zaman “fırlatılmış” ve başkalarının dünyasıyla ilişkilendirilmiş olarak aynı zamanda bir halkın (*volk*) veya bir topluluğun kaderi (*geschick*) olarak açılan bir tarihselliktir.”⁷⁸

Öte yandan Dasein'ın dünya zemini içinde diğer varlıklarla karşılaşması rastlantısaldır. Heidegger bu rastlantılığa Dasein'ın olgusallığı der. Söz konusu olgusallık Dasein'ın mevcut olmağına varoluşsal bir anlam yükler. Nitekim bir taşın varlığından Dasein'ı ayıran da tam olarak onun bu olgusallığıdır.⁷⁹ Bu bakımdan olgusallık, Dasein'ı çevreleyen dünyasının nesneleriyle kendisi arasında ontolojik ayrımı belirlemektedir. Dasein'a verili olan olgusallığı, onun dünya-içinde-

⁷⁶ William McNeill-Kai Hammermeister, *Düşünceye Çağırın Yurt Müdafası*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul 2010, s.55.

⁷⁷ Heidegger, *a.g.e.*, s.56.

⁷⁸ McNeill-Hammermeister, *a.g.e.*, s.56.

⁷⁹ Kaan H. Ökten, “*Varlık ve Zaman*” Kılavuzu, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008, s.171.

varolmaklığının belli tarzları içine savurmuştur. Örnek vermek gerekirse bir şeyi beğenmek, bir şeyden üzüntü duymak, sorumluluk üstlenmek, bir şeyi istemek, soruşturmak... Tüm bu haller ilgilenme terimini kapsamassından hareketle anlaşılmaktadır.⁸⁰ “İlgilenme ifadesi, dünya-içinde-varolmanın bir imkânın varlığını isimlendirmede kullanılan ontolojik bir terimdir (eksistensiyaldir)”⁸¹ Heidegger bu ifadenin seçilme nedenini ontolojik bir yapı kavramı olarak ilgilenmenin göstermeyi açığa çıkarmasından hareketle açıklamıştır. Nitekim Dasein’in dünyaya ilişkin hakiki bir tutum gerçekleştirmesinin yolu da yapısına özgü ihtimam göstermekliğinin farkına varıp bunu yaşamına geçirmesiyle mümkündür.

Dünyanın-içinde-olmak ise bir yandan mekân içinde var olmayı gerektirir. Ancak bu noktada Heidegger söz konusu içindeliğin ontolojik bağlamda ele alınması zorunluluğundan hareketle ontik bir karakterizasyona başvurulamayacağını söyler. Ona göre “dünya-içinde-varolmayı Dasein özünün bir yapısı olarak anladığımız takdirde ancak Dasein’in eksistensiyal mekânsallığına vakıf olunabilir.”⁸² Buna göre Dasein’in dünya-içinde-olması fiziksel uzamsallığını verirken olgusalılığı ise ilgi ve kaygıyı temele alan varoluşsal yapısını ifade etmektedir.⁸³ Bu ontolojik tutunma sayesinde Dasein kendini çevreleyen dünyasını bilir. Dünyayı bilmek öznenin bir şekilde nesneye nüfuz etmesiyle ortaya çıkan epistemolojik bir tür bilme etkinliği değildir. “Bilmek, Dasein’in dünya-içinde-varolması üzerine temellenmiş bir halidir.”⁸⁴ Bu durumda Heidegger’e göre dünyayı anlama ve bilme perspektifimizi, Dasein’i fiziksel ve psişik olgularla açıklayan epistemolojinin izleğinden çıkarıp onun ontolojik bağıyla olan ilişkisinin önceliğinde oluşturmak gerekmektedir. Bu nedenle Heidegger için Dasein’in kendini teorik olarak bilmesi ontolojik olarak bilmesine göre ikincildir.

Bununla birlikte Heidegger’in ontolojik olarak dünya-içinde-varlık olan Dasein’in karşılaştığı varolanlardan hareketle kendisine ve dünyaya ilişkin ontolojik-eksistensiyal yorumunu neye dayandırıldığını dile getirelim. Heidegger, Dasein’in içinde bulunduğu dünyanın yapısını görünür kılmak için öne sürdüğü fenomenolojik

⁸⁰ Heidegger, *a.g.e.*, s.58-59.

⁸¹ *A.g.e.*, s.59.

⁸² *A.g.e.*, *a.g.e.*, s.58.

⁸³ Çüçen, *a.g.e.*, s.62.

⁸⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman.*, s.65.

bir metod sayesinde dünyanın çeşitli egzistensiyal şekillere ayrıldığını göstermek istemektedir. “Önce Dasein’ın pratik ilgilerinde faydalandığı vasıtalarla kendini açığa çıkaran *Umwelt* (çevre) gelir. Benim dünyam, çeşitli teşebbüslerimin gerçekleşmesi için, içinde vasıtaların kullanılmaya hazır bulunduğu, bir aletler dünyası olarak değişmelerinden bir tekiyle kendini belli eder.”⁸⁵ Söz konusu ifadeyi terminolojik olarak genişletecek olursak Heidegger’in dünya-içinde-varolmanın fenomenolojik serimlenişinin yapılması bakımından *Vorhandensein* (önümüzde-hazır-varlık) ve *Zuhandensein* (elimizde-kullanıma-hazır-varlık) olarak Varlığı iki biçimde ele aldığını öne sürebiliriz. *Vorhandensein*, kategoriyal biçimde tanımlanan nesnelere karşılık gelirken *Zuhandensein*, kullanıma hazır nesnelerin varoluşsal yapısıyla anlaşılması anlamına gelir.⁸⁶

Bu ayrıma yakından bakmak için Heidegger’in çekiç örneğine yer vermek gerekir. Şöyle ki çekiç yapısının bilgisine sahip olunmasına karşın ona ilişkin yönelmişliğin ilgi bağı kesildiği sürece o *Vorhandein*’dir. Buna karşın yine çekicinin de kendisini imlediği gibi işlevselliğine duyulacak olan yönelim onun *Zuhandensein* yapısıdır.⁸⁷

“Kullanarak münasabet içinde olmakla ilgilenme, kendisini ilgili gereç için temellendiren bir-şey-içinliğin emrine teslim olur; çekiç nesnesine ne kadar az gözümüzü dikip bakarak, çekiç nesnesi ne kadar çok elle kavranarak kullanırsa, onunla olan ilişki o kadar asli biçimde kurulur, çekiçle o ne ise öyle (yani bir gereç olarak) ve sırsız olarak karşılaşılar.”⁸⁸

Heidegger için çekiçle vurma bir işe veya etkinliğe yönelim olarak bir-şey-içindir. Bu nedenle varolanı mevcut bir nesne olarak ele alıp onun gereç yapısının bilgisine sahip olmayı gerektirmez. Çekicinin anlam çağrışımının (vurmak) da imlediği gibi o bir şeye yönelmişliğine aidiyet taşır. Aksi takdirde çekici epistemolojik olarak kuşatan bir bilgi nesnesi haline getirdiğimizde onu yalnızca bir mevcut olmaklığa indirgeyip kenara itmiş oluruz. Bu tıpkı doğadaki birtakım canlıların çevrelerine verdiği tepkilere benzer bir yaklaşımı akla getirmektedir. Örneğin bir salyangoz, ıslak ve kuru ortamlar arasındaki ayrımı güvenilir bir şekilde ayırt eder. Böylece “ıslak” veya “kuru” kavramlarını kullanmadan onu ıslak veya kuru olarak yorumlar.

⁸⁵ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul 1971, s.51.

⁸⁶ Çüçen, *a.g.e.*, s.64-65

⁸⁷ Heidegger, *a.g.e.*, s.71.

⁸⁸ A.g.e., s.71.

Bu açıdan bakıldığında verilen örnek Dasein'ın dünyayla bağıntılı olan yapısal yönünü yani kendi varoluşuna ilişkin bir düşüncenin yansımasını andırır.⁸⁹

Bununla birlikte bizi çevreleyen dünyanın nesnelerini kullanımda-hazır-varlıklar olarak pratik bir kaygıyla ele almak, onları bir bakıma el-altında-olan varlıklara dönüştürmez mi sorusunu akla getirir. Ancak Heidegger'e göre dünyayı araçsal olarak ele almak kuramsal açıdan betimlemekten daha doğru bir tutumdur. Çünkü ancak çevremizde kurduğumuz bu türden ilişki sayesinde dünyanın ontolojik bir yorumu serimlenebilir.⁹⁰

Heidegger'e göre dünya-içinde-varlık olarak Dasein yönelimsellik içinde daima bir şeylerle ilişki içine girerek teorik dünyanın nesnelerini kullanıma-hazır-varlık haline getirir. Dolayısıyla Heidegger için bu varlık tarzına sahip olan varlıklar (*Zuhandensein*) dünya-içinde-varlık olma yapısını taşır ve böyle varlıkların fenomenolojik ve ontolojik varoluşsal yapıları betimlenebilir.⁹¹

“Örneğin çekiç, planya, iğnenin ne-içinliği olarak vücuda getirilecek eserin varlık minvali de kendi açısından bir gereçtir. Vücuda getirilecek olan ayakkabı giyilmek (ayak gereci), imal edilen saat ise zamanın okunması içindir. İlgilenerek münasebet içinde olmada yaygın olarak karşılaşılan eser-üzerinde çalışılmakta olan şey- kendine özsel biçimde ait olan kullanılabilirliği içinde hep kendi kullanılabilirliğinin ne-içinliğinin de onunla birlikte karşılaşılmasını sağlar. Öte yandan ısmarlanan eser de sadece onun kullanım zemini üzerinde ve kullanım sayesinde keşfedilen varolanın imleme rabıtası içinde olur.”⁹²

Heidegger bu bağlamda Descartes'ta olduğu gibi nesneleri bilgisel olarak tanımlayan ve onları dünya-içinde-hazır şeyler olarak kavrayan anlayışı eleştirir. Çünkü özne ve dünyanın epistemolojik bilgisine erişmek ancak Dasein'ın bilme ön koşuluna bağlıdır. Bu koşulda öncelikle Dasein'ın dünya-içinde-varlık olarak bir şeylere ilgi bağıyla yönelmişliğinde açığa çıkar.⁹³ Dasein dikkatliliği ve ilgiliği sayesinde dünyadaki nesneleri etkinliklerine göre kullanıma-hazır-varlıklar olarak araç ve gereç haline getirirler. Bir şey için bakışla ele alınan kullanıma-hazır-

⁸⁹ Michael Esfeld, *What can Heidegger's Being and Time Tell Today's Analytic Philosophy?*, University of Konstanz, Published in *Philosophical Explorations*, 2001, s.57.

⁹⁰ Çüçen, *a.g.e.*, s.66.

⁹¹ A.g.e., s.68.

⁹² Heidegger, *a.g.e.*, s.72.

⁹³ Çüçen, *a.g.e.*, s.66.

varlıklarla olan ilişkimiz dünyanın dünyasallığının yorumlanması bakımından bir ipucudur. Dolayısıyla Dasein için “bir şey-için-bakışın kapsamlı-bakışı, el-atında olanı kavramaz; daha ziyade çevreleyen-dünya-içinde bir cihet kazanır.”⁹⁴ Başka bir söylemle Heidegger için ontolojik olarak dünya-içinde-varolan Dasein, çevresini kuşatan şeylere ilgi ve alaka bağıyla tutunmuşluğu sayesinde kendisini ve dünyasını anlamaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere Heidegger, insanı insan yapan şeyin önemsellliğini akıl ve bilgi vurgusundan çıkarıp eylem ve iradeye taşımıştır.⁹⁵

1.3.2. Dasein’ın Varoluşsal Yapısı ve Günü-birlikteliği

Heidegger, Dasein’ın kendinin yaratmadığı bir dünyaya istemsizce atıldığını söyler. Başka bir ifadeyle “orada” olmaklık onun yazgısıdır. Şöyle ki Dasein “kendini önceden ortaya atılmış bir varlık, olaylar arasında bir olay, süregelen bir ilginin parçası ve kendinin yaratmadığı durumlar tarafından kuşatılmış bir kimse olarak bulur.”⁹⁶ Bu nedenle varoluşsal olarak onun atılmışlığı geride bırakılacak bir olup biten değildir, daha ziyade bu “olanı ve olması gereken”i, kendi varlığında taşıyarak “orada” lığına götürecektir. “Heidegger insanı, Varlık’a atılmış, Varlık’a terkedilmiş insan olarak tanımlar. İnsan Hiç (*Nichts*) içine düşmüş bir Nelik’tir (*Wesen*) ve bunu kendisi seçmemiştir”⁹⁷ Dolayısıyla Dasein’ın Hiç içinde açılanan öylelik hali mevcut olmaklığa ait olan kategorik bir belirlenim değildir aksine dünya-içinde-varolmak suretiyle var olanın eksistensiyal belirlenimidir. Bu bakımdan Dasein kendi varlığına tevdi edilmiş bir varolan olarak kendini kendi fırlatılmışlığı içinde bulmasıyla kendi şuradalığını var etmektedir.⁹⁸ Buna göre fırlatılmışlık terimi, insanın kendisini tarihsel olarak oluşturulmuş maddi ve manevi bir çevre içerisinde bulması olgusuna gönderme yapar. İnsanın dünyada ve orada olmasıyla geliş ve gidiş tarzı dikkate alındığında, dünyanın bizim kendimizi evimizdeymiş gibi hissettiğimiz bir yer olmadığı açıklıkla ortaya çıkar. Bizler, bu dünyada, Heidegger’in deyişiyle öksüzler ve evsizler olarak varoluruz.⁹⁹

⁹⁴ A.g.e., s.82.

⁹⁵ Cevizci, *a.g.e.*, s.1129.

⁹⁶ Magill, *a.g.e.*, s.55.

⁹⁷ Paul Hühnerfeld, *Heidegger Bir Filozof Bir Alman*, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, İstanbul 2010, s.75.

⁹⁸ Ökten, *a.g.e.*, s.172.

⁹⁹ Cevizci, *a.g.e.*, s.1131.

Öte yandan bulunuş fenomenin Dasein'ın kendi fırlatılmışlığı içinde açılma olanağı sunması dünya içinde olanlarla karşılaşmayı da tesis eder: “Eksistensiyal açıdan bakıldığında bulunuşta dünyaya açılma bir tabi-olmaklık yatmaktadır ki, ancak bu dünyadan hareketle umurunda-olanlarla karşılaşılabilir.”¹⁰⁰ Heidegger, Dasein'ın bulunuşsal varlık yapısını somut bir şekilde açıklığa kavuşturmak için dünya-içinde-varolmanın saklı bir imkânı olarak gördüğü kaygı fenomenini ele alır. Heidegger kaygının eksistensiyal-ontolojik yorumuna geçmeden önce onun korku fenomeniyle ontolojik açıdan bir yakınlığı olduğunu belirtir. Nitekim Heidegger'e göre korkunun da bir bulunuş olarak yorumlanması onun kaynağının dünya-içinde-varolanlardan geldiğini göstermektedir. Örnek vermek gerekirse dünya-içinde-varolan olarak Dasein ilgilenmeleri sırasında zorunlu olarak karşılaştığı şeylerin tehdidine uğrar. Dasein'ın başkalarıyla birlikteliği onun korkusunun yönünü doğal olarak başkalarına çevirir. Bu başkalarının kendine yüklediği korkunun bir başka Dasein'a devredilmesi anlamında değil yine Dasein'ın kendisi için korktuğu anlamına gelmektedir. Çünkü başkalarına ilişkin korku, başkalarıyla olan birlikteliğinin bozulma endişesiyle Dasein'ın kendisine dönük korkusunun göstergesidir.¹⁰¹ Bu bakımdan Heidegger söz konusu iki fenomenin her ne kadar ontolojik olarak bir benzerlik ilişkisi içinde düşünüleceğini söylese de özsel bir ilintilik atfedilemeyeceğini dile getirir. Bunun nedeni fenomenal bakımdan kaygının Dasein varlığının açığa çıkmasına imkân veren asli bir eksistensiyal kavram olmasında yatar. “Heidegger'de “Korku”yu (Angst) kendi ontolojisi içinde, Kierkegaard'ın “düşmüş halde birlikte yaşayanların dünyası” dediği ve kısaca “Man Alanı” (herkesin herkes gibi düşünüp eylediği alan) olarak adlandırdığı dünyadan Varlık'a doğru tek çıkış yolu olarak tanımlar”¹⁰² Buna bağlı olarak kaygı, Dasein'ın kendi şuradalığı içindeki yapısının imkân verdiği zeminde kendi benliğine dönük taşıdığı endişelenme halidir. Kaygı ya da anksiyete kavramsal veya düşünsel bir açıklamanın konusu değil fiili olarak varoluşsal ruh-halidir.¹⁰³ Böylelikle Dasein'ın açılanmışlığa imkân veren ruh-durumlarının varoluş tarzı olması itibarıyla Dasein'ın kaygısı onun dünya-içinde-varlık oluşunun her haline yayılmıştır.

¹⁰⁰ Heidegger, *a.g.e.*, s.145.

¹⁰¹ Heidegger, *a.g.e.*, s.149-150.

¹⁰² Hühnerfeld, *a.g.e.*, s.85.

¹⁰³ Çüçen, *a.g.e.*, s.74.

Dasein varlığının varoluşsal yapısını açımlayan bir ruh-durumu olarak anlama fenomeni ise onun şuradalığına ilişkin bulundurduğu eksistensiyl yapıdır. Bu bakımdan Dasein'ın birlikteliğini paylaştığı dünya içinde varoluşu daima ilgilenmenin temelinde açılanmış olur. Anlamanın açılanmışlığı da bu temel üzerinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle anlama fenomeni Dasein'ın kendisini çevreleyen dünyasını kendine mesele edinmesi suretiyle açığa çıkar. Peki, dış dünyanın verileriyle gerçekleştirdiğimiz anlamanın içeriğiyle Heidegger neyi kastetmektedir? Ona göre bunun anlaşılabilirliğe kavuşması için öncelikle "dünya" fenomenini teorik boyutuyla yorumlamaktan kaçınmamız gerekmektedir. Eğer böyle bir hataya düşersek anlamadan ne anladığımız sorusu gündelik söylemin ifadesiyle yani bir şeyin üstesinden gelmek anlamında yanıtlanır. Heidegger'e göre sorgulamanın eksistensiyl yapıya ilişkin doğru bir tutumla bir şeyi anlamak ifadesi "yapabileceğimiz şeyin neliği olarak değil, varolma olarak varlıktır."¹⁰⁴ Heidegger'in varolma olarak varlıktan kastettiği Dasein'ın en asli ontolojik belirlenimi onun mümkün-olmaklığıdır. Çünkü mümkün-olmaklık onun şu ya da bu olabilmek imkânına sahip bir mevcut-olan olmasına önceldir. Dasein'ın özsel mümkün olmaklığıyla ilgili olan kendisine içkin varlık imkânlarının farkındalığı anlama fenomeni üzerinden açıklığa kavuşur.¹⁰⁵ Bu bakımdan anlamanın eksistensiyl yapısı onun tasarım karakteriyle ilişkilidir. Yani tasarım, varlığın açılanmışlığı zemininde Dasein'ın varlığını hem bir-şey-uğrunalığa hem de dünyanın dünyasallığı olan imlenimselliğine asli bir şekilde kendini imkân olarak tasarlar.¹⁰⁶ Dasein'ın kendini imkân olarak tasarlaması onun proje ve planlarına yönelmesidir. Heidegger'e göre bu yönelimin gerçekleşmesini açığa çıkaran yani anlamayı geliştirme suretiyle mümkün kılan yorumlamadır. Dasein'ın ilgili dünyasını anlama biçimi bir-şey-için-bakışsal yorumdan hareketle anlaşılır. "Anlam tasarımın ön-sahiplik, ön-görme ve ön-kavrama ile yapılandırılmış olan nereye-yönelikliğidir ki, ondan hareketle bir şey bir şey olarak anlaşılır olur."¹⁰⁷ Bu noktada Çüçen söz konusu üç temel yapının ele alınış biçiminin Heidegger'in başat problemi olan varlığın anlamı sorusunun hermeneutik yapısına da uygunluk sağladığını belirtir: "1)Önsel olarak sahip olma, varlığın

¹⁰⁴ Heidegger, *a.g.e.*, s.151.

¹⁰⁵ *A.g.e.*, s.151.

¹⁰⁶ *A.g.e.* s.153.

¹⁰⁷ *A.g.e.*, s.160.

hakkında soru sorulmasıdır. 2)Varlık'ın anlamını Dasein'in analitik serimlenmesine indirgemek, yorumlamanın ön-görmesini içermektedir. 3)Dasein'in varlığının anlamının zamansallık açısından ele alıp yorumlamak ise, ön-kavramlaştırmayı gerektirmektedir.”¹⁰⁸

Heidegger orada-varlık olmanın temel varoluşsal yapısını bulunuş ve anlama ekseninden hareketle açıklamıştır. Buna bağlı olarak dünya-içinde-varlık olan Dasein'in bulunuşsal anlaşılabilirliği, anlamayla eksistensiye bakımdan eşit derecede asli olan sözün dile getirilmişliğine bağlıdır. Bulunuşsal içinde-var-olmaklığın açılması olarak Dasein esasında hep kendini dile getirmektedir. Sözün dile getirilişi eksistensiye olarak dildir. Söz varolanın açılmışlığını imlem bakımından dile getirir.¹⁰⁹

Heidegger, Dasein'in anlama olarak kendi şuradalığını tesis ettiğini ve anlama temeli üzerinden onun imkânlarla göre var olmaklığıyla birlikte açığa çıkan yorumlamanın asli özelliğinin kendini söz ile dile getirdiğini belirttikten sonra Dasein'in başkalarıyla olan hergünkü birlikteliğinin varoluşsal analizine geçer.

Heidegger'e göre Dasein bu dünyanın içinde olarak “hem kendi başına vardır, hem de diğerleriyle birlikte.” Dasein daima bir arada yaşama karakterine sahiptir. Bu bakımdan Dasein ve dünya arasındaki ilişki her zaman bağlamsal bir ilişkidir. Nitekim “Olmuş-olan şeyle ilişkilenmek, dünyayla birlikteliğimizin yoğunluğundan kaynaklanır.”¹¹⁰ Öte yandan dünya-içinde-var-olmaya fırlatılmış olmasıyla birlikte Dasein aynı zamanda herkes kamusunda kendine yer edinmiş olur. Heidegger, günü-birlik yaşamının varlık minvalini herkesin tayin ettiğini söyler ve herkesin belirsizliğiyle oluşmuş bir aradalığını *Das Man* olarak adlandırır.¹¹¹ “*Das Man*, halkın düşündüğünü düşünen, duyduğunu duyan ve yaptığını yapan eş seviyeye indirilmiş ben'i ifade eder.”¹¹² Heidegger, Dasein'in hergünkü varlığını herkes minvalinde tuttuğunu göz önünde bulundurduğunda onun özgün bir anlaması, yorumlaması ve sözü olup olmadığını sorar. Söz konusu sorgulamasına geçmeden

¹⁰⁸ Çüçen, *a.g.e.*, s.75.

¹⁰⁹ Heidegger, *a.g.e.*, s.170.

¹¹⁰ Sadık Erol Er-Volkan Ay, *Heidegger'in Nietzsche'si*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019, s.204.

¹¹¹ Heidegger, *a.g.e.*, s.134.

¹¹² Magill, *a.g.e.*, s.54.

önce herkesin açılanmışlığını boş konuşma, merak ve belirsizlik fenomenleri üzerinden görünür kılmaya çalışır.

Dasein'ın açılanmışlığının eksistensiye konstitüsyonunda kökünü bulan söz, kamusal anlayışın içinde sahih anlama görevini kaybederek boş konuşmaya dönüşür. Sözün yorumlama yapısından koparan boş konuşma görünürde her şeyi açıklığa taşımaktadır. Çünkü söylenen söz söyleyicinin varolanı kendisine asli biçimde maletmemektir ve buna bağılı olarak artık hakkında konuşulan şey herkes tarafından sahiplenilen Dasein'ın boş konuşması olmaktadır.¹¹³ Bu nedenle söylenen söz kamusal alanın birlikteliğinin iletişim döngüsünde işlevselliğini yalnızca aktarımda kazanarak vasati bir anlayışa yol açar. "Kendini-dile-getirme sırasında konuşulan dilde zaten bulunan vasati anlaşılabilirlik yüzünden, muhabere edilen söz, sözü duyanın o sözün ne-hakkındalığı üzerine kendini asli bir anlayışsal varlığa katması gerekmezsin anlaşılabilirliktir."¹¹⁴ Bu nedenle Dasein varlığının temel yapısına ait olan söz tarafından tesis edilen açılanmışlık hali, günü-birlik yaşamın yerleşik düşünce kalıplarıyla birlikte kendini temelsiz bir zemin üzerine taşır. Kendini bu söz konusu vasati anlayış içinde tutan Dasein, kendi varlık olanaklarını gizlemek suretiyle başkalarıyla olan birlikteliğini özsel bir ilişki bağından koparır.

Dasein'ın günü-birlik-yaşamını anlaşılır kılan boş söylem aynı zamanda onun el-altında-olana ihtimam göstermekliğini göz ardı eder. Kamusal alanın kendini boş söylemle dile getirişi varolana yönelik sahici bir bakışın önüne geçmiştir. Heidegger, bakışın temel konstitüsyonunu hergünlüğün görmeye ilişkin kendine özgü varlık eğiliminde kendini göstermesini merak terimiyle ifade eder.¹¹⁵ Esasında, Dasein'ın kendisini çevreleyen dünyasını keşfetme isteği bilme merakından ileri gelir. Dasein'ın merakını dinç tutan da dikkatli ilgiyle açığa çıkan yönelimselliktir.¹¹⁶ Ancak kendini günü-birlik yaşamda tutan Dasein kendisine konu ettiği şeyi daimi olarak değiştirmek suretiyle aldatıcı bir oyalanmanın içine hapseder kendini. Bu türden sahici olmayan bir merakıyla Dasein kendini hem her yerde hem de hiçbir yerde yaparak yeni bir varlık minvalini açığa çıkarır. Dasein'ın herkeslik içinde

¹¹³ Heidegger, *a.g.e.*, s.177.

¹¹⁴ A.g.e., s.177-178.

¹¹⁵ A.g.e., s.180.

¹¹⁶ Çüçen, *a.g.e.*, s.79.

kazandığı bu yeni varlık halini Heidegger, belirsizlik fenomeni ile açıklar. Buna göre Dasein, kendini çevreleyen dünyasına ihtimam-göstermekliğini keserek aldatıcı imkânlar dâhilinde nesnelere yönelmiştir. Nesneler dünyasının değişkenliğine göre kendini dönüşüme uğratan Dasein’ın varlık-olanakları böylelikle hep bir başkasının tekeline düşmüştür. Bu bakımdan hergünkü yaşamının belirsizliğiyle Dasein artık otantik olmayan varlığa dönüşmüştür.

Heidegger’in, Dasein’ın “kendini dünyaya teslim etmek imkânları” olarak karakterize ettiği hergünkü varlık halleri olan boş konuşma, merak ve belirsizlik onun dünyaya düşkünlüğünden ileri gelir. Dasein’ın dünyaya düşkünlüğü sahih kendi-olma imkânını gözden çıkarmasıyla başlar. Ancak Dasein’ın dünyaya düşkünlüğü söz konusu bu fenomenler aracılığıyla hep-beraberlik-olmaklık içinde massedildiğinden dolayı herhangi bir olumsuz değerlendirmeyi içermez. Bundan dolayı Heidegger’in düşkünlük terimiyle kastettiği şudur:¹¹⁷ “Dasein öncelikle ve çoğunlukla ilgilendiği ‘dünyanın’ nezdindedir. Bir şeyler nezdinde massedilmiş olma karakteriyle herkesin meydana getirdiği kamunun içinde zayı olma karakteri söz konusu edilmektedir.”¹¹⁸ Dünya-içinde-varolan olarak Dasein’ın düşkünlüğü karşılaştığı varolanlara yönelik değildir, bizatihi dünyanın kendisinedir. Çünkü dünya onun varlık yapısına ait olup varoluşunun açılanmışlığının zeminidir. Heidegger’e göre dünya-içinde-olmaklık özne-nesne birlikteliğinin muhafaza edildiği epistemolojik bir anlayış içinde dile getirilemez. Heidegger, dünya-içinde-varolmanın eksistensiye bir belirlenimi olarak Dasein’ın düşkünlüğünü, onun ilgilendiği dünyasının kamusal açılanmışlığının varlık hali biçiminde karakterize eder.

“Öte yandan kamusalığın kendisi ise metafizik olarak belirlenmiştir çünkü o, öznelğin hâkimiyetinden çıkan ve Varolanın Açıklığını her şeyin koşulsuz bir nesneleştirilmesine yetkili kılan bir mekanizmadır. Böyle olunca dil, trafik güzergâhlarında aracılık hizmetine başlar; bu yollarda herkesten herkes için bir örnek bir ulaşılabilirlik olarak nesneleştirme, her türlü sınır göz ardı edilerek genişler durur. Böylece dil, kamusalığın zorbalığının boyunduruğuna girmiş olur. Bu diktatörlük

¹¹⁷ Heidegger, *a.g.e.*, s.185.

¹¹⁸ Heidegger, *a.g.e.*, s.185.

neyin anlaşılabilir, neyin anlaşılabilir olmadığına ve reddedilmesi gerektiğine önceden karar verir.”¹¹⁹

Hergünkü Dasein’in açılanmışlığını karakterize eden dünyaya düşkünlük dışarıdan herhangi bir etkilenimin sonucu ortaya çıkmaz. Bunun aksine “Dasein kendini düşkünlüğe ayartma zeminini hep kendi kendine sağlamaktadır.”¹²⁰ Dünya-içinde-varolmakla birlikte ayartılmaya hazır olan Dasein kendi varlık teminatını herkesin bir parçası olarak güvence altına alır. “Herkesin dopdolu ve sahici “yaşamı”, Dasein’i sözüm ona besleyip sevk ederken, aslında onu teskin edici hale gelir.”¹²¹ Bu bakımdan dünya-içinde-varolmanın herkesin rehberliğindeki bu hali Dasein’i kolaylıkla teskin etmektedir. Başkalarının gayrisahih teskin edici yaşamından güç bulan Dasein’in eylemleri nihayetinde ardı arkası gelmeyen meşguliyetlere göz atmakla geçirilen zamanın kaybıyla sonuçlanacaktır. Öte yandan gayrisahih teskin edilmişliği içinde Dasein kendini başka şeylerin üzerinden kıyasla anlaşılabilirliğe kavuşturduğundan dolayı esasında özüne yabancılaşmaktadır. Bu bakımdan “düşkün dünya-içinde-varolma hem ayartıcı-teskin edicidir, hem de yabancılaştırıcı.”¹²² Dolayısıyla Heidegger’in Dasein’in dünyaya kaçışı olarak ifade ettiği Dasein’in düşkünlüğü bir bakıma onun dünyaya bulaşmasıdır. Çünkü artık otonom varlığının edilginleştirilmesine mahal veren bu düşkünlük ortamında Dasein artık olası her bir olay silsilesinin daha baştan belirlenmişliğine maruz kalmaktadır. Bu nedenle Heidegger’in Dasein’in dünyaya düşkünlüğü olarak belirttiği durumun gerçekleşmesi Dasein’in bilinçli tercihten ziyade kaçma güdümüne bağlı olması nedeniyle bir zafiyetin göstergesidir.

Bununla birlikte Heidegger için Dasein’in asılsız bir ortama düşüşü, onun kendi varlık olanaklarının üzerini örtmesine neden olsa da öte yandan onun asli varlığına geri dönmesi gerektiğine dair farkındalık yakalaması yine bu düşkünlük ortamının aracılığıyla olur. Heidegger Dasein’in kendini düşkünlükten sıyrarak bireysel hale gelmesinin koşulu olarak tasarladığı pozitif, tamamlayıcı bir fenomen olarak kaygının vazgeçilmez yapısını ortaya koymaktadır. Dasein’in dünyaya düşüşünün

¹¹⁹ Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s.9.

¹²⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.187.

¹²¹ Heidegger, *a.g.e.*, s.187.

¹²² Heidegger, *a.g.e.*, s.188.

ortadan kalkması ve buna bağılı olarak varlığının olanaklarını seçme özgürlüğüne sahip olması onun kaygısının yaşamına yayılan bütünselliğine bağılıdır.

1.4. Varoluş ve Kaygı

1.4.1. Hergünkülük ve Kaygı

Gündelik ilişkilerimiz esnasında haletiruhiyemizin yoklandığı “nasılsın” sorusuyla sıklıkla karşılaşırız. Öyle ki çoğu zaman bu soru yöneltilene kadar içinde bulunduğumuz ruh-durumumuzun farkında bile değilizdir. Kuşkusuz, bu soruya gelişigüzel bir yanıt verecek olursak görgü kuralları her zaman “iyi” olduğumuzu belirtmeye yönelik yanıtları ortaya koyar. Ancak böyle bir soruyu dürüstçe yanıtlamak ontolojik bakımdan sorunun yeniden ele alınması gerektirir. Heidegger için bu durum felsefi açıdan önemlidir. O, şöyle yazar: “Dasein’in bir varlık imkânı bize, Dasein’in bir varolan olan kendisi hakkında bazı ontik “malumatlar” verecektir.”¹²³ Heidegger, varlığı kavramanın “temeli” kavramak olduğundan söz eder. Varlığın içinde olan bu temeli kavramak için varlığın temeline inmek gerekir.¹²⁴ Bu, ruh-durumumuz için de geçerlidir. Heidegger’e göre ruh-durumumuz hakkında bilgi verebilmemiz öncelikle ruh-durumumuzu anlamaktan geçer. Bu bakımdan ruh-durumumuzun fenomenal zemini, Dasein’a ait olan ve bulunuş ile anlama üzerine dayanan açılanmışlık içinde mümkündür. Heidegger, Dasein’ın ilgilendiği dünyasındaki fiili bulunuşunu fenomenal bakımdan bizzat Dasein’ın kendisinde yatan en geniş ve en asli açılanış imkânı olarak kaygı (Angst) fenomenine dayandırmak gerektiğini belirtir.¹²⁵

Heidegger, bizim her zaman bir ruh hali (bariz bir biçimde bir deneyimlesek de deneyimlemesek de) içinde olduğumuz konusunda ısrar eder. Dasein, herhangi bir duruma kendini uygun hale getirmeden önce daima dünyasal yönelimini etkileyen işlerle hemhal olduğu için zaten belli bir tür ruh hali içinde kalmaktadır. Ruh-durumları içindeki Dasein “Her türlü bilme ve istemenin öncesinde ve onların

¹²³ A.g.e., s.194.

¹²⁴ Ömer Naci Soykan “*Varoluş Yolunun Ana Kavşağında Korku ve Kaygı: Kierkegaard ve Heidegger’de Bir Araştırma*”, Doğu-Batı, (Kaygı Özel Sayısı), Sayı:6, Şubat-Mart-Nisan, 1999, s.56.

¹²⁵ Heidegger, a.g.e., s.192.

açıklama kapsamının üzeri ve ötesinde bizzat açıklanıyor olmaktadır.”¹²⁶ Bununla birlikte, bütün ruh durumları aynı derecede açık değildir. Örneğin, aşk, mutluluk, can sıkıntısı, sinirlilik ve korku gibi günlük ruh halleri Dasein varlığına varoluşsal içgörü sağlamaz. Açıklanmışlıktan ziyade daha fazla üstü örtülen "günlük ruh halleri" ontolojik açıdan önemli bir farkındalığa yol açmaz. Heidegger öncelikle Dasein'in bütünlüklü yapısal konstitüsyonunu etkili bir şekilde ortaya çıkarmaya yönelik Dasein'in en temel ruh durumu olarak gördüğü kaygı tecrübesini analiz eder. Kaygı Dasein'in, “dünya olarak dünyasını” ortaya koyarak, varoluşunun temel unsurlarını açar ve en önemlisi de sonlu varlığının otantik olanaklılığını gün ışığına çıkarır.

Heidegger, Kierkegaard'ın etkisiyle kaygının fenomenal yapısını korkudan ayırır ve onu ontolojik bir zemine dayandırır.¹²⁷ Korku kaygıdan farklı olarak biyolojik plana yerleşir ve belirli bir objeye karşılık gelir. Yani herhangi bir zaman ve yerde korkuya kapılabiliriz, bu korkutucu olanın mevcudiyetine ilişkin yeterince bilgi sahibi olduğumuz anlamına gelir. Örneğin, bir çıkıntının üzerinde dururken korktuğumda, korkum düşmenin gerçekleşmemesine yönelik zihnimi uyarır ve onu durdurmaya yönelik önlem alabilirim. Bunun aksine kaygım kimi zaman tesiri hafiflemiş biçimde korku olarak tezahür etmesine rağmen dünya içindeki varolanların olası bir tehdidinden etkilenmez. Dolayısıyla Heidegger'e göre “Havfin nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmanın kendisidir.”¹²⁸ Bu nedenle kaygı içindeyken yaşadığımız iç sıkıntısının sebebini belirli bir yerde gösterebileceğimiz hiçbir şey yoktur. Ancak bu “hiçbir yerde” oluş olumsuzlama ya da hiçlik anlamında değildir. Kaygının şuradalığı bütünüyle Dasein'in kendi varlığından öteye geçemez. “O kadar yakınımdadır ki, içimizi sıkar ve nefesimizi daraltır-ama yine de hiçbir yerdedir.”¹²⁹ İç sıkıntısının kendiliğinden dindiğinde bize neyin sıkıntı verdiğiyle ilgili hiçbir şey söyleyemeyiz, çünkü içinde bulunduğumuz ruh-durumunu yaşamımızın bağlamına spesifik olarak koyamayız.

¹²⁶ A.g.e., s.144.

¹²⁷ Kierkegaard'da kaygı (Angst) olabirliklerini tamamlamamaktan kaynaklanan psikolojik ama iyileştirilemez bir durumken Heidegger'de insanın dünyanın içine sivrulmuşluğundan dolayısıyla yurtsuzluğundan kaynaklanan bir haldir. Her ikisinde de ortak olan tutum kaygının dünyanın hiçliği karşısında duyulan endişeyi yansımasıdır. Bkz. Seçil Deren, *Angst ve Ölümlülük*, Doğu-Batı, (Kaygı Özel Sayısı), Sayı: 6, Şubat- Mart-Nisan, 1999, s.122.

¹²⁸ Heidegger, *a.g.e.*, s.198.

¹²⁹ A.g.e., s.197.

Buna göre kaygının yapısını açığa çıkaran Dasein'ın varoluşsal yapısının özelliğidir. Dasein, üç ayrı ama iç içe geçmiş parçanın birlikteliğidir: Kendi önünde olma, dünya içindeki şeylerin yanı sıra olma ve tarihsel yani zaten hep olma. Bu üçünün birlikteliği kaygıyı oluşturur. Kaygıda kişi ne yalnızca geçmişe ve dünyadaki şeylerle ilişkisine ne de geleceğe saplanır. Kaygı durumunda kişi bu üçünü birden yapar.¹³⁰ Bununla birlikte kaygı durumu kaçınılmaz bir şekilde günün birinde kendisine uğrayacak olan ölümün bu ya da şu şekilde kabulleniliyle doğrudan ilgilidir. Bu söz konusu ölüm düşüncesinin tenhaliği içinde savrulan Dasein'ın varoluşsal sıkıntısı bir anlam krizine yol açar. Kaygı, Dasein'ın aşinalık içinde kolaylıkla sürdürdüğü günlük yaşamın çerçevesini bozar. Bu tıpkı Dasein'ın dünya-içinde-varlık olarak çevresinde karşılaştığı nesnelerle olan ilişkisinde kendisini ve dünyasını yorumlama biçimine benzer. Heidegger'e göre dünyamızda karşılaştığımız her nesne, dünyasallığın yorumlanması için bir ipucudur.¹³¹ Buna göre Heidegger, "kullanıma hazır" ekipmanın parçalanmasını ve daha sonra bir araç yığını olan bu ekipmanın işaret ve yönletimlerinden hareketle ona işlerlik kazandırılması gerektiğini belirtir. Şöyle ki Dasein ilgilenmeleri sırasında el-altında-olan varolanın, bozuk olduğuna rastladığında geriye kalanın mevcut olan bir gereç olduğunu görse de Heidegger için "kullanışsız olanın söz konusu mevcut olmaklığı, onu henüz el-altında-olmaklıktan tümüyle mahrum bırakmaz."¹³² Bu nedenle Dasein, gereci bir-şey-içinliğe yönelik temellendirici imlemesiyle yeniden ele almalıdır. Sözgelimi bir aracın düzgün bir şekilde çalışmayı bıraktığını veya kullanılamaz hale geldiğini göz önüne alalım. Dasein bu aksaklığı giderme amacıyla dikkatini sorunu çözmeye yönelik bir bakışa odaklanır. Gerecin imlenimselliğinden hareketle onun parçası olduğu ilişkiler sistemine dikkat kesilir. Böylelikle, "ekipmanlığın doğası" ve "kullanıma hazır" gerecin referans bütünlüğü aynı anda açıklığa kavuşur. Bu doğrultuda ruh-durumu olarak kaygı, daha geniş kapsamda benzer bir işlerliği göz önüne koymaktadır. Bu ruh hali içindeki Dasein'ın gündelik yaşamı anlam içeriğinden yoksun kalır, varoluşu bütünüyle kesintiye uğrar ve bu kesinti esnasında dünya-içinde-olmaklık yapısı,

¹³⁰ Cem Deveci, "İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun": Heidegger'de Kaygının Varlıkbilimsel Değeri", Doğu-Batı, (Kaygı Özel Sayısı), Sayı: 6, Şubat-Mart-Nisan, 1999, s.73.

¹³¹ Çüçen, a.g.e., s.67.

¹³² Heidegger, a.g.e., s.76.

Dasein'ın içine daldığı karmaşık referans ilişkiler sistemini açıklayarak onun otantik varlığını ifşa eder.

Heidegger, bulunuşsal bir anlama içerisinde düşkünlük fenomeninin analizinden yola çıkarak Dasein'ın varoluşsal yapısının kaygı olduğunu vurgular. Fenomenolojik olarak, Dasein'ın varoluş yükünden kurtulma arzusuyla yüzünü “dünyaya” dönmesine Heidegger, dünyaya “düşme” der. Bu noktada Heidegger'in hedefi, Dasein'ın ilgilenilen dünyaya düşkünlüğünün onun sahici benliğinden kaçma biçimi olduğunu ontolojik olarak göstermektir. Nesneler ve doğa vardır fakat var olmamaktadırlar. Gerçekten var olan insanın var olabilmeyi başarması için varlığın belirsiz çevresinden yani gündelik yaşamdan ayrılması gerekir. Bu durumda nesnelerden de öteki insanlardan da farklı olma kaygısı başlar.¹³³ Şimdi Dasein ya bu kaygıdan kaçacaktır ya da kaygıyla yüzleşecektir. Söz konusu kaçış en temel anlamıyla Dasein'ın kendisinden kaçışıdır. Günlük yapıp etmelerimizde varlığın kendisi dışındaki var olanlara bağlı olarak diğer var olanlar içinde varlığımız kaybolmuş görünür. Bu aynı zamanda özel olarak kendimizle uğraşmamamız için bir bahanedir.¹³⁴.

Dasein, çoğunlukla kendi kendini seçme özgürlüğünden alıkoyan dünyaya düşkünlüğü şeklinde karakterize edilen otantik olmayan tarzda varoluşunu sürdürür. Heidegger için bu varoluş biçimi Dasein'ın bizatihi kendi varlık olanaklarına kayıtsız kaldığı bir anlayış biçimini yansıtmaktadır. Onların benliğinde kaybolan Dasein, varlığının benzersizliğini kavramakta ve “kendine özgü özelliğini”nin imkân verdiği olanakları ele geçirmekte hep ihmalkâr bir tavır sergilemektedir. Ancak Heidegger, Dasein'ı “onlar benliğinden” koparıp kendisiyle ve nihai varoluş şartlarıyla yüzleştiren ruh durumunun kaygı olduğunu söyler. “Kendisinden-ileri-varlık olarak Dasein'ın dünya-içindeki-varlığı “kaygı”dır.”¹³⁵ Bu bağlamda Heidegger Dasein varlığının kaygı ile kendini tanımasının antik mitolojide de ifade edildiğine dikkat çeker.¹³⁶

¹³³ Ömer Naci Soykan, “*Varoluş Yolunun Ana Kavşağında Korku ve Kaygı: Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma*”, Doğu-Batı, (Kaygı Özel Sayısı), Sayı: 6, Şubat- Mart- Nisan, 1999, s.55.

¹³⁴ Ömer Naci Soykan, *a.g.m.*, s.56.

¹³⁵ Çüçen, *a.g.e.*, s.82.

¹³⁶ Magill, *a.g.e.*, s.54.

“Bir keresinde ‘Cura’ bir ırmağa geçerken killi bir toprak gördü: düşündü taşındı, ondan bir parça aldı ve şekillendirmeye başladı. Yarattığı şey üzerine tefekkür edip dururken, Jüpiter yanaştı ona. ‘Cura’ Jüpiter’e rica ederek şekillendirdiği kil parçasına ruh katmasını diledi. Jüpiter bunu seve seve yaptı. Fakat yarattıkları bu şeye ‘Cura’, kendi adını vermek isteyince Jüpiter bunu yasakladı ve ona Jüpiter adının verilmesini istedi. ‘Cura’ ile Jüpiter hangi adı vereceklerinin tartışmasını yaparken Toprak (Tellus) da dikeldi ve yaratılan bu şeye kendi adının verilmesini arzuladı, çünkü ona kendi bedeninden bir parça sunmuştu. Münakaşacılar kendilerine hakem olarak Satürn’ü seçtiler. Ve Satürn adil görünen şu hükmü verdi: ‘Sen Jüpiter, ona ruhunu verdiğinden o öldüğünde ruhuna; sen Toprak, bedenini hediye ettiğinden, onun bedenine sahip olacaksın. Fakat bu yarattığı ilk önce ‘Cura’ şekillendirdiği için, yaşamaya devam ettiği sürece ‘ihtimam göstermeklik’ onun sahibi olsun. Fakat onun adıyla ilgili olarak münakaşa ettiğinizden, bundan böyle onun adı ‘homo’ olsun, çünkü o ‘humus’tan (topraktan) yapıldı.”¹³⁷

Ortada olan, ama ilk gününden itibaren adı bile konulamayan, bir belirsizlik içinde var olan “*homo*”dur. İnsan yaşamını belirleyen bu belirsizlik ve bundan doğan kaygıdır.¹³⁸ Kaygı, Dasein’i kökensel suçluluğunun ağırlığını taşıma yükümlülüğüne bırakarak özündeki “hiçlik”e sahip çıkmasını sağlar. Ölümünün son derece aşılması bir “kesinliği” ile karşı karşıya bırakır. Bu bilinçlilik halinde “Havf Dasein”da en zati varlık imkânına doğru var olmayı, yani kendi-kendini-seçmenin ve kendi-kendini-yakalamanın serbestliği için hür olmayı açılar.”¹³⁹ Bu açıdan bakıldığında, dünya-içinde-varlık olarak Dasein geçmişiyile aidiyet ilişkisi kurmak bakımından geleceğine karşı sorumlu olarak kendini tasarlar.

1.4.2. Hiçlik ve Kaygı

Heidegger, “Metafizik Nedir?” adlı eserinde varolanın hakikatine eğilmenin zorunlu koşulu olarak Hiç’in araştırılmasına yönelik bir sorgulamaya girmiştir. Çünkü metafiziğin anlaşılması ancak Hiç’in araştırılmasıyla mümkündür. Varlık ile Hiçlik arasında kurmuş olduğu temel ilişki onun metafizik kavramının tanımıyla belirginleşecektir: “Metafizik, varolanı olduğu gibi ve evrenselliği içinde, yeniden

¹³⁷ Heidegger, *a.g.e.*, s.209-210.

¹³⁸ Cahit İrmak, *Dasein İçin Kaygılık*, Doğu-Batı, Kaygı Özel Sayısı), Sayı. 6, Şubat- Mart-Nisan, 1999, s.152.

¹³⁹ Heidegger, *a.g.e.*, s.198.

kazanmak için varolanın ötesini araştırmak demektir.”¹⁴⁰Buna göre, metafizik belirli bir tarzda varolanın bütününe konu alan soru sorma olarak kendini ortaya koyar. Heidegger’de metafizik, her şeyden önce bir düşünüş biçimidir.

“Niçin hep varolan var da Hiç yok?”¹⁴¹ Heidegger bu soruyu metafiziğin temel sorusu diye belirler. Ayrıca bu soru en temel ve en derin soru olması bakımından bütün soruların ilkidir. Çünkü bu soru varolanın özüne ilişkin sorgulamayı içeren en temel sorudur. Ona göre sanıldığı gibi “Hiçlik kavramı, var olanın zıddı olan bir kavram değildir, belki bizzat varlığın özüne aittir. Var olanın varlığında hiçliğin hiçlenmesi meydana gelir.”¹⁴²

Heidegger’e göre metafizik, varolanın temel özelliğini sorması bakımından yalnızca varolanın kendisini araştıran bilimlerin karşısında üstünlük sağlar. Ancak onun gözünde metafizik her ne kadar varlığın temelini sorgulamayı kendine amaç edindiyse de varolanı varolan olarak sorgulaması onu varlığın kendisine ulaştıramamıştır.¹⁴³ Metafiziğin yanılgıya düştüğü nokta burasıdır Heidegger’e göre. O halde yapılması gereken şey varlığın hakikatine yönelen düşünürce düşünmedir. Bu da ancak Hiç’in araştırılmasıyla mümkündür. Bilim, Hiç’le ilgilenmez, Hiç’i merak etmez. Bilim, Hiç’i “olmayan” olarak gördüğü için terk etmiştir. Heidegger ise Hiç nedir?” sorusuyla araştırmasına başlar.¹⁴⁴Hiç’in araştırılması herhangi bir nesnenin araştırılmasından çok farklıdır. Çünkü Hiç’in kendisine karşılık gelen bir objesi yoktur.“Hiçlik, insan varlığına, var olanın olduğu gibi görünmesi imkândır.” Böylece Hiç, varolanın korku (Angst) adı verilen yaşantısında ortaya çıkar ve onu ifşa eder. Bu bakımdan “Hiçlik ne bir şey, ne de umumiyetle bir varlıktır. Hiçlik ne bir şey, ne de varlığa asılmış gibi varlığın yanı başında meydana gelir.”¹⁴⁵ Hiçlik insan varlığına, var olanın olduğu gibi görünmesi imkândır. Böylece Hiçlik varolanın yaşantısında deneyimlenmesi bakımından her türlü mantıksal düşünüşün konusu olmaktan çıkar.“Kendisini hiçlik içinde devam ettirmek suretiyle insan varlığı, bugünlüğü ile var olanı aşar. Varolanın bu dışına çıkmaya aşkınlık (*transcendence*) deriz. Eğer insan varlığı, özünün

¹⁴⁰ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin, İstanbul 2003, s.51

¹⁴¹ A.g.e., s.56

¹⁴² Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.47.

¹⁴³ Sevgi İyi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ankara 1999, s.51.

¹⁴⁴ Ömer Naci Soykan, *a.g.m.*, s.56.

¹⁴⁵ Heidegger, *a.g.e.*, s.47.

derinliğinde aşkınlığına varmasaydı, yani hiçlik içinde kendisini muhafaza etmeseydi asla var olanla, netice itibari ile kendi kendisiyle münasebette bulunamazdı”¹⁴⁶

Kaygı, Dasein’in ihtimam-göstermeklik yapısında hiçliğin kendini varoluşsal bir biçimde üç şekilde göstermesiyle onun varoluşunun sınırlarını açığa çıkarır: 1)Ölümün kaçınılmazlığı 2)Fırlatılmışlık duygusu 3)Tüm olanakların ele geçirilmesinin imkânsızlığı. Bu sınırlayıcı faktörler, sonlu bir varoluşa dayanan Dasein’in otantik varlığının kökenindeki "hiçliği" temsil eder. Heidegger, “havfin bizi onun önüne taşıdığı hiçlik, Dasein’ı temelden belirleyen butlanı açığa çıkarmaktadır. Bu butlan ise, ölüme fırlatılmışlık olarak var olmaktadır,”¹⁴⁷der.

1.4.3. Ölüm ve Kaygı

Heidegger’e göre insanın varolma tarzı zamansal bir varlık olmasında yatar. Zamansallık, insanla dünya arasında en temel ilişki olarak kaygı fenomenini ortaya çıkarır. Kaygı insanın sınırlılığı gibi onun ölüm yönünde varlığını da açığa çıkarır. Onun sözünü ettiği ölüm yönünde varlık bir şahsın sübjektifliği içinde ölüm tecrübesini ifade eder. “Ölüm öyle bir kendine özgü varlık imkânını imler ki, burada kendi Dasein’ının bizatihi varlığı söz konusu olur.”¹⁴⁸ Dasein’ı bir bütün olarak ontolojik yani varoluşsal biçimde tasarlamaya dönük olan ilk adım ölüm değil, kendi ölümüne doğru varlığın bilincine erişilmesidir. Dasein’in bir bütün haline gelmesi ve kendi sınırına ulaşması ancak sonu olan ölümüyle mümkündür.

“Varoluş, varlık olmak için olanaklılık olduğuna göre, bu da otantik olmak demektir. Varlığının olanakları içinde bütünlüğü yakalaması için başlangıçlı ve sonlu olması gerekmektedir. O halde son, varlığın olanaklarının tamlığını vermektedir.”¹⁴⁹ Dasein’in tamlığına kavuşması ancak hitamına (sonuna) ulaşmasıyla mümkündür. Yani ölümüyle tamlığına erişen Dasein yaşamı boyunca hiçbir zaman bütünlüğünü ele geçiremez. Her zaman kendisinin önünde ve henüz olmadığı bir şeyle bağlantılı olarak varoluşunu sürdürür. Heidegger’in belirttiği gibi, “var olduğu müddetçe

¹⁴⁶ A.g.e., s.47

¹⁴⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.326.

¹⁴⁸ A.g.e., s.255.

¹⁴⁹ Çüçen, *a.g.e.*, s.87.

Dasein'a, daha hep olabileceği şu veya bu henüz-olmamışlık aittir.”¹⁵⁰ Heidegger'in noksanlık olarak bahsettiği bu durum, Dasein'ın “kendini öceleme” yapısıyla çelişkili gibi görünmektedir. Ancak bu noktada söz konusu çelişkinin giderilmesi amacıyla Heidegger'in bizi özgün bir varoluşsal anlayışa sevk ettirdiği ölçüde denilenebilir ki; Dasein kendisinin önünde olmakla birlikte, yalnızca kendisiyle tamamlanamayan ya da ötesinde olan bir şeyle ilgili değildir; aynı zamanda kendisini geleceğe dönük olarak ihtimam göstermekle yani “hep kendi varlığı uğruna varolmakla” kendini açıklığa kavuşturur.

Ölüm, insan varlığını temelden ilgilendiren bir olgudur ama aynı zamanda tüm insanlar için anlaşılmaz bir kaygı kaynağıdır. Varlık biçimi olarak her insan yaşamının bir sonu vardır. İnsan zamandan ve ölümden bağımsız olamaz. Bu göz önünde bir gerçeklik olmasına rağmen insan için asla bir deneyim olamaz. Çünkü ölümlü deneyimleyen her insan bu tecrübesiyle beraber insan olma durumuna veda eder.¹⁵¹ Bununla birlikte “ölüm, Dasein'ın hep bizatihi kendisinin üstlenmesi gereken bir varlık imkânıdır.”¹⁵² Heidegger'in bu sözünü biraz daha açmak gerekirse denilenebilir ki; bir Dasein başka bir Dasein'ı herhangi bir konuda temsil edebilir ya da belirli bir görevle ilgili olarak yerini alabilir, hatta “belirli bir dava uğruna” başka birinin yerine bile ölebilir; ama kimse bir başkasını ölümünü ondan devralamaz. Bu nedenle ölümüm radikal anlamda benimdir; diğerleriyle olan bütün irtibatların ortadan kalktığı andır, böylelikle ölümün en zati, irtibatsız, atlatılmaz imkân olduğu açığa çıkar.¹⁵³ Bu açıdan bakıldığında, ölüm, varoluşumuzun sonu değil, varoluşumuzun içsel yapısı ve tutarlılığıdır. Dolayısıyla, ölüm Dasein'ın tamliğini veya bütünlüğünü oluşturuyorsa, her durumda kendi başına olan Dasein'ın varoluşsal bir olgusu olarak düşünülmelidir. Başka bir deyişle, ölümün anlam perdesini yaşamımızda aralamalıyız.

Öte yandan ölüm, Dasein'ın kendi ölümünü doğrudan deneyimlediği bir tecrübe olmadığı göz önüne alınırsa Heidegger tarafından nasıl bir fenomenolojik ölüm anlayışı mümkün olabilir? Zira Dasein'ın varoluşsal analitiğinin, fenomenolojik

¹⁵⁰ Heidegger, *a.g.e.*, s.257.

¹⁵¹ Yasin Ceylan, *Evrenin Belirsizliği Karşısında İnsanın Çaresizliği: Temel Kaygı*, Doğu-Batı, Kaygı Özel Sayısı), Sayı: 6, Şubat-Mart- Nisan, 1999, s.107.

¹⁵² Heidegger, *a.g.e.*, s.266.

¹⁵³ *A.g.e.*, s.266.

yöntemin uygulanmasından kaynaklandığı, yani fenomenlerin kendilerini kendi içlerinde oldukları gibi bize göründüklerini göz önünde tutarsak. Buna göre Heidegger ölüm olgusuna fenomenolojik erişim yolunu, Dasein'ın ilgilendiği dünyanın başkaları ile birlikte olmaklığına dayandırır. O halde kendi ölümümüzü doğrudan kavrayamazsak bile başka bir Dasein'ın ölümünü bir imkân olarak doğrudan tecrübe etmemiz söz konusu olabilir mi sorusunu ortaya atabiliriz. Çünkü canını yitiren de tıpkı bizim gibi bir Dasein olandır. “Kendisi ontik olarak tecrübe edemediği ölümdaki tamlığını, başkasının ölümünde Varlığın-olanaklı-tamlığının nesnellliğini ontolojik olarak tecrübe edebilir.”¹⁵⁴ Heidegger, vefat eden bir Dasein'ın vücudu ile karşılaştığımızda, elimizde mevcut olan bir varlıkla değil ya da bedensel bir şeyle değil, yaşamını yitiren artık dünya-içinde-olmayan bir varlıkla karşılaştığımızı belirtir. Geride kalanlar için geçerli olan terimlerle, kendi dünyasından hareketle vefat eden kişinin hâlâ onlarla birlikte olduğunu söyleyebiliriz; ancak bu gerçek bir ölümün tecrübesi değildir, sadece bir kayıptır.¹⁵⁵ Bu bakımdan başka bir Dasein'ın ölümüne tanıklık etmemiz varlığımızın olanaklarını soruşturma bilincinin de yoklandığı yerdir.

“Ölüme yönelik varlık, varlık minvali öndeleme olan varolanımızın varlık-imkânını öndelemek demektir. Bu varlık-imkânının öndelenerek açığa çıkarılışı sırasında Dasein, kendi en uç imkânı bakımından kendini kendine açılar.”¹⁵⁶ Dasein'ın kendini en zati varlık-imkânına tasarlaması ölüme fırlatılmış yazgısından hareketle kendini anlamasıyla mümkündür. “Dasein'ın en zati kendi başına bırakılmış varlığından neşet eden sürekli ve asıl tehdidi kendine açık tutan bulunuş havfıdır. Havf içindeki Dasein, kendi varoluşunun mümkün olan imkânsızlığının hiçliği önünde bulunur. Havf bu şekilde belirlenmiş olan varolanın varlık imkânı için havfeder ve böylece bu en uç imkânı açılar.”¹⁵⁷

Bu sayede öndeleme, herkes-benliğinin kaybolmuşluğu içindeki Dasein'a, sahici bir ölüm düşüncesi benimsemesini sağlar. Dasein ölümünü kesin ve en zati varlık imkânı olarak üstlendiğinde, ölüme yönelik varlık olarak ilerler. “Eksistensiyal

¹⁵⁴ Çüçen, *a.g.e.*, s.88.

¹⁵⁵ Heidegger, *a.g.e.*, s.253.

¹⁵⁶ A.g.e., s.278.

¹⁵⁷ A.g.e., s.281.

olarak tasarlanan sahih ölüme yönelik varlığın karakterizasyonunu şu şekilde özetlememiz mümkündür artık: Öndeleme Dasein'a herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkararak onu, ilgilenici itina-göstermekliğe birincil olarak dayanmaksızın kendi olma imkânıyla karşı karşıya getirir ki bu, tutkulu, herkesin vehimlerinden sıyrılmış, fiili, kendinden emin ve kendini havfeden ölüme yönelik hürriyet demektir.”¹⁵⁸

Hepimiz bir gün öleceğimizi biliyoruz, ancak bu düşüncenin tüm ağırlığını kemiklerimizde nadiren hissediyoruz. Ancak hergünlük içinde Dasein, ölümün varoluşsal önemini gözden geçirir, ölümü başkalarının başına gelen bir olay olarak hep ötelenmesi gereken bir şeymiş gibi görür. Bu ötelemenin ardında yatan kaygıdan kaçma isteğidir. Heidegger, Dasein'ın kaygıdan kaçışını “onun sahih kendi-gibi-var-olabilme imkânı olarak kendinden kaçışı gibisinden bir şeyi açığa çıkarmaktadır,”¹⁵⁹ şeklinde ifade eder. Heidegger'in, “Dasein'ın kendinden ve kendi sahihliğinden kaçma fenomeni” olarak ifade ettiği kaygıdan kaçış, esasında dünyayı daha özgün ve hatta kişisel anlamda daha cesur yaşama olanağı veremez.

Dasein varlığının sahih bir imkânı olan ölümüne-doğru-Varlık'ın çözümlenmesinde, vicdan, suçluluk ve kararlık fenomenleri önemli bir rol oynar. Heidegger, Dasein'ın ölüme-yönelik-varlığının ontolojik-eksistensiye imkânını somut bir biçimde açıklaması bakımından vicdanın celbinden bahseder. Vicdan, Dasein'a sahih varlık-imkânını varoluşa dair biçimde kavratana asli bir fenomendir. Heidegger Dasein varlığının açıklanışına olanak tanıyan bir başka fenomen olan vicdana terminolojik olarak celp der. Heidegger, vicdanın celbini dinsel anlamda ya da biyolojik anlamda ilişkilendirmeden eksistensiye yorumuyla ele alır. Vicdanın ontolojik özelliği onun çağrı'da bulunmasıdır. Bu bakımdan vicdan eksistensiye yapıyı açımlayıcı bir nitelikte olup Dasein'ı kendi benliğiyle baş başa bırakır. Dasein celbetme sırasında en zati kendi-olma-imkânını anlar. Heidegger, vicdanın çağrı'sını bir konuşma tarzı olarak düşünür. Bu çağrı'da bir sesin seslenmesi yoktur, vicdan sürekli olarak sessizlik halinde seyreder ve sadece onunla konuşur.¹⁶⁰ Heidegger vicdanın celbini fenomenolojik olarak şu şekilde tasvir eder: “Vicdanın sözü asla sözlü beyan şeklinde

¹⁵⁸ A.g.e., s.282.

¹⁵⁹ A.g.e., s.195.

¹⁶⁰ Çüçen, *a.g.e.*, s.93.

değildir. Vicdan sadece sükût içinde celbeder, bir başka deyişle celp, tekinsizliğin sessizliğinden çıkagelir ve celbedilen Dasein'ı onun kendi sükûnetinde sükûnet göstereceği bir şey olarak geri çağırır. Dolayısıyla vicdana-sahip-olmayı-isteme, bahsedilen bu sükût içindeki sözü ancak ve sadece ketumiyet içinde anlayabilir. Böylece herkesin akliseliminden beslenen lakırtının sözünü oracıkta bitiririverir.”¹⁶¹ “Celp, Dasein'a vecibeli olarak seslenir.”¹⁶² Vicdanın çağrısı Dasein'a suç'unu anlatırken görüldüğü için bu fenomen eksistensiyal anlamları içinde ele alınır. Vicdanın ben'e yaptığı çağrı'yı anlamak Dasein'ın kendisinin suçlu olduğunu anlaması demektir. Dasein'ın suçlu olması ahlaki keyfiyetten kaynaklanmaz. Böyle bir kusurun, ancak Dasein'ın kökensel bir suçlu varlık temeli üzerinde mümkün olduğuna işaret edilir. Dasein var olmakla birlikte suçlu-oluşuna ötsel olarak sahiptir. Onun suçluluğu ölüme-doğru-atılmışlığına yazgılı olmasıdır. Bu bakımdan suç, insan varlığının ayırt edici bir özelliğidir. Heidegger, bu suçun butlandan kaynaklandığını belirtir:“Hem fırlatılmışlığın, hem de tasarımın yapısı içinde ötsel olarak batıl olma yatmaktadır. Ve işte o, düşkünlük içindeki gayrisahih Dasein'ın batıl olma imkânının da nedenidir. Zaten Dasein fiilen hep öyle vardır. İhtimam-göstermeklik, kendi özü gereği bizatihi batıl olma tarafında nüfuz edilmiştir... Dasein bizatihi vecibe içindedir, eğer vecibeyi fõrmal eksistensiyal olarak bir şeylere batıl olarak neden olma şeklinde belirlememizde haklıysak.”¹⁶³ Dasein suçludur çünkü onun geçmişe, şimdiki ve gelecek zamana yönelik olanaklarının tümü, ihtimam-göstermeklik yapısına ait olan asli "hiçlik" ten etkilenir ve onun tarafından sınırlandırılır. Şöyle ki bu bir imkânın seçilmesi bu nedenle, eşit derecede uygulanabilir başka seçeneklerin de önüne geçer. Bu çerçevede Dasein kendi özgülülüğüne dönük yaşamının fiili ve müstesna koşulları içinde kendini imkânlarına tasarlar.

Vicdanın sesi, kaygının derinliklerinden gürleyen sessiz sedadır. Vicdanın celbi, Dasein'ın var oluşuyla birlikte üzerinde taşıdığı suçluluğuna tanımaya davet eden ilgi uyanıklığıdır. Vicdanın celbine kulak veren Dasein, atılmış-şuradalığı içinde kendini "hiçliği" ile karşı karşıya getirir. Vicdanın celbi, Dasein'ın bir varlık imkânı olarak

¹⁶¹ Heidegger, *a.g.e.*, s.313.

¹⁶² *A.g.e.*, s.297.

¹⁶³ *A.g.e.*, s.302.

kaygının açığa çıkışıdır. Kaygının tekinsizliğinden yükselen bu ses, Dasein'ı kendi varoluş gerçekliğiyle yüzleştirir. Bu nedenle kaygı, vicdan fenomeninin ayrılmaz bir parçasıdır. “Dasein tekinsizlik içindeyken asli olarak kendisiyle birlikte durur. O, söz konusu varolanı tebdil edilmemiş batıl oluşuyla (bu aynı zamanda onun en zati varlık imkânının olanaklılığına aittir) karşı karşıya bırakır.”¹⁶⁴ Ölümle yüzleşmek gibi, Dasein'ın kendisini suçlu-varlık olarak tanıması da kaygısının açılanmışlığına aittir. Bu bakımdan Dasein, kaygı duyan yapısında ölümünün sorumluluğunu ve varoluşun hiçlikle örülü suçluğunu üstlenmelidir.

İnsan ancak kendisini suçlu olmanın imkânı olarak tasarladığında, varoluşsal anlamda kendisini seçebilir. Kişinin kendisini, kendi suçlu varlığına tasarlamasına, ‘kararlılık’ denir. Heidegger, “kararlılık” fenomeniyle Dasein’a otantik varlık olma olanaklılığına yol gösterir. Dasein kendini kararlılıkla etkin kıldığında kaygı, onun yaşamına ilişkin özgülülüğü sunar. “Kararlılık içindeki Dasein korku nedir bilmez. Fakat havfin imkânını anlar ve onun haletiruhiyesinin kendini engellemediğini veya kafasını karıştırmadığını bilir. Havf, Dasein’ı “boş” imkânlardan hür bırakır ve onun sahil imkânlarına serbest kalmasını sağlar.”¹⁶⁵ Bu nedenle Dasein'ın yaşamını anlamlı kılan düşünce kendi sonlu ve sınırlı doğasının yükümlülüğünü kavramak ve kendi varlığını değişik imkânlar üzerine tasarlamaktır.

¹⁶⁴ A.g.e., s.303.

¹⁶⁵ Heidegger, *a.g.e.*, s.365.

2. BÖLÜM: SARTRE'DA VARLIK SORUNU

2.1. Fenomenolojik Yöntem

Sartre'ın felsefi eserlerinin başında gelen Varlık ve Hiçlik adlı eserinde, alt başlık olarak belirlediği “Fenomenolojik Ontoloji Denemesi” ifadesinin de imlediği üzere bütünsel bir varlık sahasının fenomenolojik sorgulamasını yapmaktadır. Sartre düşüncesinde varlığın mutlak cephesinin aydınlatılması fenomen kavramının sınırlarının çizilmesiyle ve buna bağlı olarak fenomenolojinin nasıl ele alınması gerektiğinin doğrudan açığa çıkmasıyla anlaşılabilirliğe kavuşacaktır. Fenomen kavramı bize görüldüğü şekliyle beliren, algı sınırları içinde zihnin doğrudan doğruya kavrayacağı varlığa karşılık gelmektedir. Ancak bu hususta Kant'ın felsefinde yer alan fenomen kavramının yol açtığı öz ile görünüş arasındaki ayrım söz konusu değildir. Çünkü burada gerçekliğin bir veçhesinde duyular yoluyla algılanan nesneler yani fenomenlerin varlığı söz konusuken diğer veçhesinde fenomenlerin arkasında onlara öz teşkil eden numen varlığı yer edinir. Kant'ın, bilme imkânının olmadığı bir varlık sahası olarak ele aldığı numenin gerçekliği Sartre düşüncesinde reddedilmiş ve gerçekliğin alanı sadece göründükleri gibi oluşlarıyla bilince konu olan fenomenlere izafe edilmiştir.¹⁶⁶

Bununla birlikte fenomenin varlığı bilince kendisinin verdiği kadarıyla varlıktır. Varlık denilen şey görünüşler dizisinin toplamıdır yani varolanın arkasında aranacak hiçbir şey yoktur. Bir varolanın varlığı o varolan ne olarak görünüyorsa odur.¹⁶⁷ Fenomenel varlık kendini ifşa etmesiyle belirir ve böylelikle ona ilişkin bir anlayışımız oluşur. Fenomenin kendini ifşa etmesi kendisinden başka hiçbir varolan tarafından desteklenmez. O halde bu hususta Sartre açısından fenomenin bilinç müdahalesi olmadan nesnelliğinden bahsedilmesi ne ölçüde mümkündür sorusunu ortaya atabiliriz. Sartre'a göre elbette bilincin dışında fenomenal sahanın varlığı yadsınamaz ancak onları bir anlam örtüsüyle saran ve işlerlik kazandıran bilinçtir.¹⁶⁸ Varlık fenomenin idrakini sağlayan bilinç ise yönelimselliğiyle kendi varlığını ortaya

¹⁶⁶ Kenan Gürsoy, “J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler”, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2015, s.6.

¹⁶⁷ J. P. Sartre, *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz-Gaye Çankaya eksen, İthaki Yayınları, İstanbul 2010, s.19.

¹⁶⁸ Gürsoy, a.g.e., s.12.

koyar. Bu anlamda bilincin ontolojik olarak dile getirilişi Husserl’de olduğu gibi “her bilinç bir şeyin bilincidir”¹⁶⁹ düşüncesinden kaynağını alır. Bu da bilincin kendi başına bir varlığının olmadığını ortaya koymaktadır. Yani bilinç kendini nesnelerle olan yönelimsel ilişkisinde tuttuğu sürece vardır. Bu açıdan bakıldığında “ Sartre bir taraftan fenomenin ortaya çıkışında sujenin varlığının şart olduğunu söylerken, diğer taraftan onun mutlak bir varlık olduğunu da belirtiyor.”¹⁷⁰

Husserl’in fenomenolojik yönteminin çıkış noktasını kendi ontolojisinde geliştiren Sartre, Husserl’i bilinci nesneleştirme hususunda Kant’ın epistemolojik tasarısına benzer bir yaklaşımla hareket ettiği gerekçesiyle onu suçlar. “Hem Kant hem Husserl deneyi bir *transendantal* benle, bilincin gerisinde olduğu kabul edilen bir şeyle tanımlarlar. Budan dolayı Sartre’a göre Husserl, kendi kavrayışının gerektirdiği sonuçları yanlış anlamış ve özellikle solipsizm ve idealizmin etkisinden kurtulamamıştır.”¹⁷¹ Sartre açısından mümkün deneyin tanımlanması bilincin gerisinde olduğu kabul edilen bir *transendantal* benlik aracılığıyla yapılamaz. Daha açıklayıcı olmak gerekirse “eğer bir nesneye ilişkin bilincin, o nesnenin bilincinde olduğunu bilme durumundaysa, bu takdirde ben-bilincinin, kendimin bilincinde olmayı bilmemi içermesi gerekir... Eğer bilincin bilgisi olarak anlaşılan ben-bilinci, yalnızca bilincin söz konusu bilgisinin bilgisine sahip olursak bu olanaklıdır.”¹⁷²

Öte yandan yarıdaki ifadelerle bağlantılı olarak bilincin bir benlik olarak ele alındığını düşünürsek bu varsayım dünyaya doğrudan erişimimizi engellemeye neden olan bir düşünceye ulaştıracaktır yani bilinç, benliğe ve dünya bilincinin bilincine bölünecektir. Böylelikle Descartesçi düşüncenin epistemolojik kavrayışı bilincin yapısını özne-nesne ikiliğine düşürecektir. Sartre için bu söz konusu düalitenin ortaya çıkması bilinçli deneyim yoluyla dünyaya erişimimizin basit ve böylelikle bölünmemiş doğası ile çelişmektedir. Başka bir deyişle, bir ağacın bilincindeyken, doğrudan onun farkındayım ve kendimin bir bilinç nesnesi değilim. Dolayısıyla geleneksel Kartezyen öğretilerde olduğu gibi bilince ben algısı verilmez, ancak bilinç tarafından yaratılır. “Burada Sartre’a göre bilinci,

¹⁶⁹ Sartre, *a.g.e.*, s.26.

¹⁷⁰ Gürsoy, *a.g.e.*, s.10.

¹⁷¹ Talip Karakaya, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara 2004, s.81.

¹⁷² Karakaya, *a.g.e.*, s.99.

epistemolojik bir tarzda değil de benin kendisiyle bilişsel olmayan yakın bir ilişkisi olarak, düşünömsel olmayan bilinç diye ontolojik bir biçimde anlamamız gerektiğı sonucu çıkar.”¹⁷³

2.2. Varlık Tarzları

2.2.1. Kendinde-Varlık (L'Être En-soi)

Sartre, Varlık ve Hiçlik'in “Kendinde ve Kendi-İçin: Metafizik Yaklaşımlar” başlıklı bölümünde “Niçin varlık var?” sorusunu ontolojinin alanından yanıtlamaya girişir. Sartre'a göre soruna ontolojik açıdan bakıldığında soru saçma olarak nitelendirilmelidir. Çünkü “bütün “niçin”ler varlıktan sonradır ve varlığı varsayar. Varlık, nedensiz, sebepsiz ve zorunluluksuzdur.”¹⁷⁴ Bu doğrultuda Sartre varlığı kendinde-varlık ve kendisi-için varlık olmak üzere iki temel tarza ayırır. Bu bütönsellik bağlamında ilkin evrenin tanımlayıcı niteliğinde olan kendinde-varlık gelir. Bu varlık tarzı yapısı itibariyle bilincin oluşturduğu kendisi-için diye adlandırılan varlık tarzına bütünüyle karşıt olmakla birlikte başlı başına kendilerini tanımlamaya olanak veren bir ilişkiselliğe sahiptir. Kasıtlı olarak hareket eden bilincin kendisine doğru atıldığı varlık tarzı olarak kendinde-varlık bilincin aksine tamamen kendi kendisine opak kalmaktadır.¹⁷⁵ “Bu varlık adeta kendi içine gömülmüştür, yani kendi kendisinden başka bir şey olamaz, kendi kendisiyle yoğrulmuştur, bu varlıkta, kendi, kendisine nisbetle hiçbir uzaklık yoktur; bu varlık, başkaları ile hiçbir münasebet kurmaz. Bu varlık sadece vardır (est); bu varlık, kendi-kendisinde'dir, ancak kendi kendisidir-en-soi; bu varlık, hiçbir çatlağı olmayan, içine girilmesi imkânsız bir granit kitlesi gibi olan, suları yapışkan ve ağdalı (*visqueuse*) ve sonsuz şekilde durgun bir deniz gibi olan bir plenum'dur-dolgunluktur.”¹⁷⁶

Kendinde-varlık için söylenebilecek ilk özellik onun yaratılmamış olmamasıdır. Sartre, Parmenides'in varlık konusundaki temel görüşüne benzer bir yaklaşımla *creation ex-nihilo* yani yoktan yaratılışın olanaksız olduğı görüşünü savunur.¹⁷⁷

¹⁷³ A.g.e., s.99.

¹⁷⁴ Sartre, *a.g.e.*, s.763.

¹⁷⁵ Charles Moeller, *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, çev. Mehmet toprak, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s.133.

¹⁷⁶ Moeller, s.134-135.

¹⁷⁷ A.g.e., s.59.

Sartre açısından varlığın Tanrı tarafından yoktan yaratılışını olanaklı görmek varlığı edilgenlik içinde bırakmaya yol açar ve bu türden bir kabul de kendinde-varlığa atfedilen özelliklerin geçerliliğini kaybedeceği anlamına gelir. Diğer bir deyişle Sartre'a göre tanrısal bilincin özneliliğinden dolayı kendinde-varlığın salt niteliği olan kendisine özdeş olma durumundan yoksun kalır yani nesnelliğini kaybeder. Bu durumda varlığın varlık nedeni bir yaratıcı güç tarafından sağlanamadığı takdirde varlığın kendi varlığına neden olması yani kendi kendisini yaratması söz konusu olabilir mi? Sartre açısından böyle bir varsayımın olumlanması dâhilinde varlığın kendisinden önce olmasını öngören bu kabul bizi yanılgıya düşürür. Ona göre kendinde-varlık ne kendi dışında olan bir varlık tarafından yaratılmıştır ne de varolma nedenini kendinde taşımaktadır. O halde onun tanımlayıcılığını veren kendinde oluşudur.¹⁷⁸

Sartre'a göre varlığın kendinde oluşu onun kendi kendisiyle özdeş olmasını gerektirecektir. Bundan dolayı kendinde-varlığın bir edilgenlik ya da etkinlik içerisinde düşünülmesinin önüne geçilir. Sartre'ın deyişiyle “eğer varlık kendinde varlıksa, bu demektir ki varlık kendi(nin) bilinci gibi kendine göndermez: varlık bu kendidir. O denli ki, “kendi”yi oluşturan sürekli düşünüm eriyip bir özdeşlik kalıbına girer... Aslında Varlık kendi kendisiyle dolu olduğu için kendi kendisine opaktır.”¹⁷⁹ Buna göre bu varlık türünün salt açımlayıcı ilkesi onun kendisiyle özdeş olmasıdır. Sartre bu ifadenin en yalın tanımını “varlık ne ise odur”¹⁸⁰ diyerek dile getirir. Sartre'ın bu varlık tarzına atfettiği özdeşlik ilkesi kendinde-varlığın mahiyetini mutlak bir biçimde verebilen ve onun bu kendinde olmaklığı içinde anlaşılmasını olanaklı kılan anahtar bir kavramdır. Bununla birlikte tekrar vurgulamak gerekirse Sartre'a göre kendinde-varlık ne kendini olanaktan var eder ne de zorunlu olandan kaynağını türetir. Onun varolmaklığı kendi kendisindedir. Olanaklı olana dayandırılmaz çünkü olanaklı olanın varlık sahası bilinç veya düşünceye bağlı bir kiptir. Zorunlu olana da dayandırılmaz, bunun nedeni ise zorunlu olanın ilişkiselliği varolanları değil ideal önermeleri kapsar.¹⁸¹ Bu izahtan da anlaşılacağı üzere kendinde-varlığın nedensiz ve açıklamaya mahal bırakmayan varlık yapısı onun

¹⁷⁸ Karakaya, *a.g.e.*, s.60.

¹⁷⁹ Sartre, *a.g.e.*, s.43.

¹⁸⁰ A.g.e., s.43.

¹⁸¹ A.g.e., s.44.

zorunlu olmadığını ortaya koymaktadır. Bu bakımdan onun kendi kendisinde olması varolmasının tek gerekçesidir. “Yaratılmamış, varlık nedeni bulunmayan, bir başka varlıkla hiçbir bağı bulunmayan kendinde varlık, ebediyen fazladandır”¹⁸² Dolayısıyla kendinde-varlığın mutlak ve yalnızca kendi kendisine göre varolması onun aynı zamanda olumsal olduğunu da açığa çıkarmaktadır. Sartre söz konusu olumsallığın açınılanışını “fazladan” terimiyle ifade etmektedir. Onun hiçbir şeye dayanmaksızın varolmasını olumsallığıyla açıklayan Sartre’a göre bu varlık sahasının izahı mutlak saçma olarak gözler önüne serilecektir. Dolayısıyla onun kendinde-varlık olarak belirlediği şeylerin/objelerin dünyası bütünüyle gereksiz, nedensiz ve mutlak saçma oluşuyla kendini ortaya koymaktadır. Sartre, kendinde-varlığın bu özelliğini “*İmgelem*” adlı eserinde şu ifadelerle dile getirir:

“Masamın üzerindeki şu beyaz kâğıda bakıyorum; biçimini rengini, konumunu algılıyorum. Bu farklı niteliklerin ortak özellikleri var: en başta, varlığı hiçbir biçimde benim keyfime bağlı bulunmayan, bir tek saptayabildiğim varoluşlar olarak kendilerini sunuyorlar bakışlarıma. Benim içindirler, ben değildirler. Ancak başkası da değildirler, yani hiçbir kendiliğindenliğe, ne benim ne de başka bir bilincin kendiliğindenliğine bağımlı değildirler. Aynı anda, hem burada bulunurlar hem de eylemsizdirler. Duyumlanabilir içeriğin pek çok kez betimlenen bu içeriği, kendinde-varoluştur.”¹⁸³

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere kendinde-varlık olumsallığıyla yani yalnızca orada o durumda ya da bu durumda varolmasıyla saçmalığını dışa vurur. Öte yandan bu saçmalığın bir anlamsallığa taşınması ise bilincin aracılığıyla gerçekleşmektedir. Yani bu fenomenal alanın kendinde oluşunun izahı bilinç için varlık durumunu almasıyla belirgin hale gelmektedir. Dolayısıyla kendi kendisiyle doluluk olarak nitelendirilen dünyanın varlığı yalnızca bilinç olduğu oranda (bilinç için) bir şey haline yani nesne durumuna gelecektir. Böylece Sartre’ın kendinde-varlık olarak belirlediği alanın işlerlik kazanması artık kendisi-için-varlığın yani bilincin müdahalesi ile olanaklı olacaktır. Bununla birlikte varlığın bu iki şekli her ne kadar görünüşte farklı unsurları barındırsalar da tamamıyla bir tezat teşkil etmez. Bilincin kendi farkındalığını yaratması, kendisinden kopuşu sağlayacak verili nesnel bir dünyanın varlığını gerektirir. Bununla birlikte bilinç de dünyanın saf tamlığından

¹⁸² A.g.e., s.44.

¹⁸³ J.P.Sartre, *İmgelem*, çev. Alp Tümerterkin, İthaki Yayınları, İstanbul2006, s.7.

çıkartılamaz. Bunun aksine dünya bu bilinçten çıkartılabilir. Bunun nedeni bilincin bağımsız ve öncel olmasında değil onun dünyaya bir hiçlik olarak gelmesinden kaynaklanır. Bu nedenle bilinç nesnel dünyaya bağımlıdır ve ondan farklı bir şey de değildir, aksi durumda bu kendi başına bilinç için bir nesne olurdu. Dolayısıyla bilinç verili dünyanın durağanlığının aksine etkileşime girdiği şeylerle ilişkili olarak kendini mutlak olarak yeniler. Böylelikle varlığın iki şekli birbirine indirgenemez yapısıyla birbiriyle ilişki içindedir.¹⁸⁴

2.2.2. Kendisi-İçin-Varlık (L'Être Poir-soi)

Sartre'a göre kendisi-için-varlık insan bilincinin varlığından başka bir şey değildir. Bu noktada kendisi-için-varlığa anlamsallık kazandıran bilincin Sartre'ın fenomenolojik felsefesinde hangi anlama geldiğini bilmek söz konusu varlık tarzının temellendirilişini belirgin hale getirecektir.

Sartre'ın Varlık ve Hiçlik'te dile getirmiş olduğu gibi “bilincin hiçbir tözsel yanı yoktur, o salt bir “görünüş”tür; şu anlamda ki, ancak kendine görüldüğü ölçüde varolur. Ama tam da salt görünüş olduğu, tam bir boşluk olduğu için (çünkü bütün dünya onun dışında kalmaktadır), görünüşün ve varoluşun ondaki bu özdeşliği nedeniyle, mutlak olarak düşünülebilmektedir.”¹⁸⁵ Özellikle ruhun varlığını olumlamayan Sartre için bilinç kendi kendisinde bir varlık olmanın ötesindedir. Dolayısıyla bilincin ne olduğuna ilişkin bir fikir edinişin yeri bilincin kendiliği içinde çıkarılamaz. Yani onun tanımlanışına yönelik izlenilen yol tam da onun kendi dışındaki varlıklarla olan ilişkiselliği bağlamında ele alınabilir. Dolayısıyla Sartre'a göre “bilinç, içduyu ya da kendinin bilgisi diye adlandırılan tikel bir bilgi kipi değil, öznenin fenomenötesi varlık/olma boyutudur.”¹⁸⁶ Burada bilincin tanımlanmasına konu olan şey onun bilinen haliyle değil de bilen olduğu haliyle ele alınması gerekliliğidir. Bu düşüncenin öncelliğini imleyen ifade de Husserl'in düşüncesinden mülhem olan “her bilinç bir şeyin bilincidir.”¹⁸⁷ Bu ifadeye bağlı olarak bilincin kendisi dışındaki varlıklarla münasebeti kesildiği sürece ona atfedilen özelliklerden

¹⁸⁴ Harold John Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, çev. Ekin Uşşaklı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2005, s.114.

¹⁸⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s.32.

¹⁸⁶ A.g.e. s..26.

¹⁸⁷ A.g.e., s.26.

yoksun kalır yani bilinç olma özelliğini yitirir. Başka bir deyişle kendisine içkin muhtevastından bahsedilemez. Bilinç ancak ve ancak yönelimselliğiyle kendini var eder. Bu anlamda bilinç yansıtıcıdır ve bilinç aşkın bir nesneye göre kendini konumlandırmış haliyle vardır. Örneğin bir masa, tasavvur edilme kimliğiyle dahi bilincin içinde değildir bunun aksine onun mevcudiyeti dünyada yer aldığı konumsal ilişkide görünür haldedir.¹⁸⁸ Sartre, bilincin dünyayı konumlandıran bilinç olduğunu *Varlık ve Hiçlik*'te belirttiği masa örneği üzerinden şu ifadelerle destekler:

“Her bilinç, bir nesneye ulaşmak için kendine aşkınlaştığı ölçüde konumlandırıcıdır ve bu konum içinde kendimi tüketir: şu anki bilincimde yönelim adına ne varsa, dışarıya doğru, masaya doğru yöneltmiştir; yargılayıcı ya da pratik, bütün etkinliklerim şu andaki tüm duygulanımlarım (affectivite) masayı hedeflemekte ve onda emilmektedir.”¹⁸⁹

İnsan bilincine karşılık gelen kendisi-için-varlık yapısı itibariyle donuk değil akıcıdır. Kendinde-varlık cansız, dolu ve bizzat kendine özdeş oluşuyla karakterize edilirken kendisi-için-varlık da yapısı itibarıyla eksik oluşuyla tasvir edilir. Bu iki varlık tarzı arasında Sartre ontolojik bir öncelik saptamaktadır. Bu saptamaya göre kendinde-varlık, kendisi-için-varlıktan ontolojik olarak önce gelmektedir.¹⁹⁰ Bu ayrımla birlikte kendisi-için-varlığın yapısını belirleyen şey ortaya çıkacaktır. Şöyle ki; Sartre’a göre kendisi-için-varlığı anlaşılma zeminine oturtan düşünce izleği onun orijinal bir hiçlik hareketi ile kendinde-varlıktan türetilmiş olmasıdır. Her ne kadar kendisi-için-varlığın hüviyetini kazandıran hiçliğin varlığı ortaya konulsa da onun esas kaynağı bilinemez. Sartre’ın vurguladığı gibi “kendisi için varlık, varlığın kalbinde solucan gibi yatan bir yokluk görünüşüyle birlikte belli olur.”¹⁹¹ Bu açıdan bakıldığında kendisi-için-varlık bu yokluktan kurtulma ve kendinde-varlık olma çabasıdır. Bu bakımdan “ontolojik olarak “kendisi için” (*pour soi*), varlık karşısında bir “eksiklik” bir yokluktur.”¹⁹² Bu nedenle kendisi-için yani bilinç varlığı özündeki eksiklik durumunu gidermesi için hep bir var olma atılımı gerçekleştirmeye çalışır. Eksikliğin tamlığa erişmesi yani bütünüyle mükemmelliğe ulaşma ihtiyacı onun kendisine özdeş olabilme halini ele geçirme isteğinden kaynaklanır. Başka bir

¹⁸⁸ A.g.e., s.26.

¹⁸⁹ A.g.e., s.27.

¹⁹⁰ Karakaya, a.g.e., s.85.

¹⁹¹ Magill, a.g.e., s.87.

¹⁹² Gürsoy, a.g.e., s.35.

deyişle bilincin yoklukla arasına giren mesafeyi kaldırma güdümünün temelinde onun kendi kendisiyle özdeş olabilme arzusu yatar. Başka bir deyişle bilincin kendi yokluğundan sıyrılma çabası Sartre açısından kendisi-için-varlığın ne ise o olmayan ya da ne değilse o olan yapısını bertaraf edecek dolayısıyla bilincin kaypaklığını eritecek olan ve ona böylelikle sağlamlık kazandıracak olan kendi kendisinin temeli olan bir “kendisinde” (*en soi*) olma çabasıdır. Ancak bu atılım hamlesiyle gerçekleştirilmek istenen sentez yalnızca bilincin bir ideali olarak ele alınıp değerlendirilecektir.¹⁹³ “Bu ise, iki bakımdan imkânsızdır. Birincisi, kendisi için’in bir “kendi başına-kendisi için” olması, kendisini kendi dışında ve kendisine yabancı bir varlıkta gerçekleştirmesi anlamına gelir ki, bu, kendisi için’in kendisine yabancılaşması demektir. İkincisi ise, “kendi-başına-kendisi için olmak”, Tanrı olmaktır. Oysa Tanrı fikri, çelişiktir. Böyle bir durumda kendisi için, kendi başına ile karşılaştığında bulantı olarak adlandırılan bir duyguya kapılır. Çünkü Sartre’a göre kendisinde varlık, bilinç için bir tuzaktır ve sürekli olarak bilinci aldatmak ister. Bilinç de bu tuzağa düşebilir ve kendisine karşı yabancılaşabilir.”¹⁹⁴

Kendisi-için-varlık kendini mevcut olan şeyden ayırt etmek suretiyle varoluşunu zamansal biçimde sürdürür. Zamansallıkla sarılı olan kendisi-için-varlığın tasarımı şimdi üzerine kuruludur. Ancak onun şimdiye olan atılımı geçmişinden ve geleceğinden kopuk bir biçimde gerçekleşmez. Geçmiş geride bırakılan zamanı imlemez aksine o insanın olgusal oluşuna vurgu yapmaktadır. İnsan her ne tür durumla karşılaşılırsa karşılaşsın bilinç bunu aşma yoluyla bu şeyleri geçmişte bırakır ve artık o verili olan şeye dönüşür. Geçmiş, yaşam süreci boyunca kendisiyle özdeşleştirilemeyeceğimiz ama aynı zamanda bütünüyle bizi terk etmeyen, bize eşlik eden gerçekliğimizdir. Gelecek ise bilinçli varlığın yokluğuyla oluşturulmak üzere özünde tasarımı barındırır. Bilinçli varlığın kendini mevcut olandan ayırdığı andan itibaren bir geçmişi vardır ve bu olgusal dünyanın açılanmışlığına imkân veren şeydir. Böylelikle insan önünde serimlenmiş geçmiş ve geleceğiyle birlikte her zaman şimdidedir.¹⁹⁵

¹⁹³ A.g.e., s.36.

¹⁹⁴ <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Bulanti.pdf?i=1> Erişim

Tarihi: 05-12-2019

¹⁹⁵ Blackham, a.g.e., s.116-117.

2.2.2.1. Varlık ve Hiçlik

Yukarıda da belirttiğimiz gibi kendisi-için-varlığın yani bilincin bilme aktını gerçekleştirmesi için bir bilinmekte olanın varlığı gerekmektedir. Ancak bilinmekte olan bir başına anlam teşkil etmez dolayısıyla onun mevcudiyetinin aydınlatılması bir bilmekte olana dayandırılmasıyla mümkündür. Bilmekte olan bilinç bu tarz ilişkiselliğe girmedeği sürece onun da varlığından söz edilemez. Bu nedenle Sartre'ın sıkça vurguladığı gibi bilinç tam da bu özelliğinden dolayı hiçlikten ibarettir. “Öyle ki, sonuçta bilgi ve bilenin kendisi, varlığın “olduğu” olgusu dışında hiçtirler, kendinde-varlık o hiçin fonunda verilir ve girintili çıkıntılı olarak yükselir. Bu bağlamda bilgiyi, “bilinenin salt yalnızlığı” diye adlandırabiliriz.”¹⁹⁶ Bilinç kendisi dışında olan şeyleri varlık düzeyine taşıyarak kendinin de bir hiçlik olduğunu açığa çıkarmaktadır. Ancak bilincin bir hiçlik olarak tanımlanmasının nedeni Sartre'a göre bilincin bilinmekte olan yani kendinde-varlık olanlara özce olan farklılığından dolayı onlara irca edilemeyeceği düşüncesinden kaynaklanır. Yani kendisi-için daima kendi dışındaki varlıklarla olan ilişkiselliğinde yani onu algılama boyutunda kendinin de yalnızca o algıladığı şey olmadığını bilmektedir. Başka bir deyişle kendisi-için ne kendisiyle özdeş bir tanımlama alanına sahiptir ne de kendi dışındaki bir varlığın kimliğine bürünmektedir. Kısacası onun bu salt tanımlamaya olanak vermeyen yapısı Sartre tarafından hiçlik olarak tarif edilecektir.¹⁹⁷ “Bilinç olmak bakımından bilincin varlığı, kendi kendine mevcut olarak kendine mesafeli olmaktadır ve varlığın, kendi varlığı içinde taşıdığı bu sıfır mesafe de Hiçliktir.”¹⁹⁸ Bu tanımlamayı destekleyecek nitelikte bir örnek vermek gerekirse sevgi ve nefret duygulanımlarını idrak etme durumunda hiçliğin ne şekilde açığa çıktığı gözler önüne serilmektedir. Şöyle ki insanın söz konusu bu duygulanımlarından herhangi birini tanımlama ihtiyacı öncelikle kendine mesafe almasından hareketle onları bir obje haline taşımasıyla sonuçlanacaktır. Bu durumda bilincin kendi kendisi olmaklığı bozulacaktır.¹⁹⁹ Sartre

¹⁹⁶ Sartre, *a.g.e.*, s.257.

¹⁹⁷ Gürsoy, *a.g.e.*, s. 31.

¹⁹⁸ Sartre, *a.g.e.*, s.139.

¹⁹⁹ Gürsoy, *a.g.e.*, s.35.

açısından objenin bilinmesi, bilinen objeyi bir hiç haline getirerek onu bir yokluk örtüsüyle örtmek anlamına gelmektedir.²⁰⁰

Sartre'ın açıklamasına göre hiçlik insanla ve onun bilinciyle dünyaya girer. Bu bakımdan varlık ve yokluk kavramlarını diyalektik düşüncesi içerisinde açıklayan Hegel'in aksine Sartre fenomenolojik bir anlayışla bu kavramları felsefesinde temellendirmiştir. "Hegel'e göre varlık ve yokluk orta varlığın aynı seviyesinden kendilerini meydana çıkaran diyalektik kavramlardır."²⁰¹ Sartre açısından bu hiçlik varlığı tamamlayan soyut bir düşünce değil tam tersine varlığın içinde bulunmadığı takdirde anlaşılması olanaklı olmayan şeydir. Bundan dolayı ancak hiçliğin varlığa tabii olması söz konusu olmaktadır. Talip Karakaya, Sartre'ın yapmış olduğu egzistansiyal analizinin büyük ölçüde Augustine'ci düşünce perspektifinden kaynaklandığını belirtir. Şöyle ki Augustinus kötülüğün yetkin bir varlıktan dolayı ortaya çıkan bir yokluk ya da iyilikten yana bir yoksunluk olarak betimlemişti.²⁰² Dolayısıyla buradaki tek yeniliğin Sartre tarafından kavramın somut dünyanın verileriyle açıklanmış olması diyebiliriz.

Bununla birlikte Sartre düşüncesinde kendisi-için-varlığın kendinde olandan ayrılmasının başlangıcı hiçliğin araya girmesiyle olanaklıdır. Bu olanaklı olma durumu olumsuz yargılarla ilgili sorunu açığa çıkarmaktadır. Öncelikle denilebilir ki Heidegger'in ileri sürdüğü gibi Sartre'a göre de olumsuz yargıların temeli bir şeyin ters anlamını düşünmekten ziyade yokluğa gönderimde bulunmasıdır. Hiçlik ne Hegel'de olduğu gibi varlıktan sonra gelir, ne de Heidegger de olduğu gibi dünyanın ötesinde düşünülür. Hiçlik bu anlamda mantıksal bir boyut değildir daha ziyade insan varlığının temelidir. Şöyle ki hiçlik insanın inançlarından ve beklentilerinden hayal kırıklığına uğradığı bir durumda görüş alanına çıkabilmektedir. Başka bir deyişle, hiçlik, insan beklentisinin, hayal kırıklığının ya da insan hafızasının bir şeklidir. Buna göre hiçlik olumsuz yargılardaki var olmama bağlantısından farklı biçimde reel bir durumun ilişkiselliğinde tezahür eder. Yani geniş ölçüde bahse konu olan şey var olmamak değil, olması gereken bir şeyin olmamasıdır. Sartre bu hususta

²⁰⁰ Moeller, *a.g.e.*, s.43.

²⁰¹ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Muhal, Hareket Yayınları, İstanbul 1971, s.87.

²⁰² Karakaya, *a.g.e.*, s.86.

kahvede bulunmayan Pierre adlı şahsı beklemesini örnek olarak yer verir: Burada Pierre'in yokluğuna neden olan benim onu bekleyişimdir. Bir bekleyiş durumunda onun mevcut olmayışı bir olay halinde görünür hale gelir. Kahvedeki toplulukla Pierre arasında sentetik bir bağ kurarak onun orada olmadığını fark ederim. Dolayısıyla Pierre'in yokluğunu meydana getiren şey kahvede bulunan topluluğun varlığının aracılık etmesidir. Bu durumda İnsan varlığı ile ilgili yokluğu ortaya çıkaran şey özgürlüktür.²⁰³

2.2.2.2. Kendisi-İçin-Varlığın Özgürlüğü

Sartre, Varlık ve Hiçlik adlı eserinde geleneksel özgürlük görüşünü varoluşsal bir temel üzerinden yeniden inşa eder. Sartre'ın varoluşsal felsefesinde özgürlük kavramı, doğrudan doğruya bilinçten kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Sartre'ın özgürlük kavramı ve paralelinde sorumluluk düşüncesini geleneksel çerçevenin dışında fenomenolojik olarak ele alması burada dikkatin odağını bilinç yapısının özüne çevirir.

Daha önceki satırlarda belirttiğimiz gibi Sartre için dünyaya insan varoluşuyla birlikte giren yokluk özgürlükten başkası değildir.²⁰⁴ Bu anlamda özgürlük bilincin belirlenmesinde kilit bir rol oynar. Sartre açısından bilincin temel tanımı bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğudur, aksi durumda yani bilincin kendisine yöneldiği bir şey olmadan, bir bilinçten söz etmek olanaklı değildir. Bu nedenle, bilinç kendi başına tanımlanmasına olanak veren bir anlam içeriğinden yoksundur. Geleneksel varlık ontolojisinin tersine çevrilmesindeki ilk adım olan bu görüş bilincin hiçlik olarak tanımlanmasının yolunu açmıştır. Sartre'ın ifade ettiği gibi bilinçli varlığın özsel olarak kendinde bulduğu şey hiçliktir. Dolayısıyla kendisi-için-varlığın dünya içindeki eylemlerine yön verme tarzının itici gücü onun içindeki boşluğa sahip olmasıdır. “Bir kendisi için varlığın dünyayı hem algılamasını ve hem de bu dünyada, eylem tarzını tasarlanan bir geleceğe göre belirleyerek, eylemde bulunmasını mümkün kılan şey, onun bizzat kendi içinde böyle bir boşluğa sahip

²⁰³ Magill, *a.g.e.*, s.88-89.

²⁰⁴ Karakaya, *a.g.e.*, s.94.

olmasıdır.”²⁰⁵ Bu bakımdan Sartre açısından özgürlüğün ontolojik boyutu bilince eşdeğerdir ve bu anlamda insan gerçekliğinin varlığından ayırt edilemez.²⁰⁶

İnsanın bilinci, kendinde-varlıktan kopmak suretiyle, boşluktan başka bir şeye rastlamaz. Sartre’a göre, kendinde varlığın tuzağına düşmemekten alıkoyan bu boşluk özgürlüktür.²⁰⁷ Bu boşluğun varlığı bilinçli varlığın kendine özgü potansiyelini gerçekleştireceği bir anlam dünyasının özgürlük düşüncesiyle yerleştirileceğini imlemektedir. İnsan doğasındaki yarığı özgürlük düşüncesiyle dolduran Sartre’a göre bu durum kendimizi her an yeniden tanımlayabilme imkânı sunar. Kendimizi her an yeniden tanımlamak için, geçmişten kopma ve geleceği yeniden tanımlama gücü verir. Özgürlük, bilincin temel yapısıdır. O halde denilenebilir ki, bilincin geçmişten ve gelecekte hiçlik ile ayrıldığını söylemek yerine, bilincin geçmişten ve gelecekte özgürlükle ayrıldığını söylemek eşdeğerdir. Nitekim Sartre’ın vurguladığı gibi varoluşun özden önce geldiğini ortaya koyan varoluşçu ilke de insanın önceden kendisine yüklenilen bir özden mutlak bağımsızlığını ve dolayısıyla özgürlüğüyle bu dünyaya bırakılmışlığını gözler önüne serer. Bu bakımdan insanın kendisine dayanak oluşturabileceği ne bir tanrısal güç vardır ne de nesnel değerler sistemiyle kuşatılmıştır. O ancak kendini seçtiği tarzlarda sonsuz sayıda imkânla varlığını donatır. Bu doğrultuda onun özgürlük bilinciyle üstlenmesi gereken tek şey sorumluluk duygusudur. Sartre, özgürlüğün sorumlulukla olan ilişkisini “*Denemeler*” adlı eserinde şu şekilde dile getirmiştir: “İnsan özgürdür, yapacağını daima seçer; başkası karşısında özgürdür, başkası da sizin karşınızda özgürdür... Benim söylemek istediğim, insanın kendinden sorumlu olduğuydu, hatta eylemler kendinin dışında bir şey tarafından dürtüklenmiş de olsa... Her eylem birtakım alışkanlıkları benimsenmiş düşünceleri, simgeleri beraberinde getirir ve öte yandan bizim en derin yerlerimizden çıkıp gelen ve bizim ilk özgürlüğümüzle ilgili bir şey taşır.”²⁰⁸

Kendisi-için-varlığın kalbinde yatan bu özgürlük, bilincin arkasındaki itici güçtür. Sartre’ın özgürlük ile tam olarak neyi kastettiğini anlamak bu noktada önemlidir.

²⁰⁵ Cevizci, *a.g.e.*, s.1163.

²⁰⁶ Karakaya, *a.g.e.*, s.94.

²⁰⁷ Moeller, *a.g.e.*, s.49.

²⁰⁸ J.P. Sartre, *Denemeler*, Çev., Selahaddin Eyüboğlu- Vedat Günyol, Say Yayınları, İstanbul 1998, s.69-70.

“Özgür olmak” deyişi, “istenen şeyi elde etmek” değil “istemeye (seçimin geniş anlamıyla) kendi kendine karar vermek” anlamını taşır. Başka türlü söylersek, başarı özgürlük için hiçbir zaman önem taşımaz.”²⁰⁹ Sartre’ın bu ifadesi klasik anlamda tanımlanan özgürlüğün yaygın tanımı ile aynı değildir, çünkü burada yalnızca bilincin istediği şeyi gerçekleştirme başarısından ziyade, bilincin istemeye özgü seçimi önemselleştirilir. Dolayısıyla Sartre düşüncesinde insan istediği her şeyi düşünmek bakımından mutlak bir özgürlük düşüncesiyle karşı karşıyadır. Çoğu zaman bu sınırsız özgürlük düşüncesinin altında ezilen insan bu baskının vermiş olduğu rehavetten kaçınmak için özgürlüğünü inkâr etmeye kalkışır. Sartre bu türden kendini aldatma durumunun ne olduğunu temellendirebilmek için bilinçli insan varlığında kötü niyete mahal veren nedeni olgusalılık ve aşkınlık kavramlarının karşıt anlam özellikleriyle ifade etmeye çalışır.²¹⁰ İnsan varlığının olgusalılığı, insanın özgür olmamakta özgür olmadığı gerçeğidir. İnsanların özgür olup olmadıklarını seçme özgürlüğü yoktur sadece oldukları haliyle özgürdürler. Her ne kadar özgürlük bir insana veya duruma uygulayabileceğiniz en olumlu vasıflardan biri olarak görünse “aslında, biz seçen bir özgürlüğüz ama özgür olmayı seçmiyoruz: biz özgürlüğe mahkûmuz [...], özgürlüğün içine fırlatılmışız.”²¹¹ Bir insanın içinde bulunduğu durum ne olursa olsun özgürlüğünün çevrenmesi imkânsızdır. Bir kişinin özgürlüğünü etkilemenin tek yolu, varlığını etkilemektir yani bu da onun ölümü dışında olanaklı değildir. Bununla birlikte özgürlüğün olgusalılığı temelde Sartre’ın kendimize yalan söyleyerek kendi özgürlüğümüzden kaçmak olarak ifade edilen kötü niyet düşüncesine yol açar. Buna göre kendi özgürlüğümüze sahip olmak istemiyorsak, geçmişte yaşadığımız bir olaya saplanarak ya da gelecek için önceden belirlenmiş bir şeyin var olduğunu söyleyerek kendimize bir kendinde olan gibi davranırız. Bununla birlikte Sartre tarafından bilinçli insan varlığı aşkınlığıyla da karakterize edilir. Sartre’a göre bilinçli insan varlığının aşkınlıkla karakterize edilen yönü yani öznelliğimizin mevcut durumu sahicilikle yorumlayıp ele alma tarzında yatar. Sartre kendini aldatmayı olgusalılık ve aşkınlık ilişkisinde şu şekilde açıklar: Kendini aldatma “insan varlığının bir olgusalılık ve aşkınlık olmak biçimindeki çifte özelliğini kullanır. İnsan gerçekliğinin bu iki yanı, doğrusunu söylemek gerekirse,

²⁰⁹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s.608.

²¹⁰ Cevizci, *a.g.e.*, s.1165.

²¹¹ Sartre, *a.g.e.*, s.610.

önemli bir koordinasyona elverişlidir ve öyle de olmalıdır. Ama kendini aldatma bunlar arasında ne bir eşgüdüm sağlamak ne de bir sentez içinde bunların üstesinden gelmek ister.”²¹² Sartre kötü niyetle somutlaşan kendini aldatma hakkındaki analizini canlı örneklerle dayandırır. Bu örneklerden biri sosyal hayatta sıkça karşılaştığımız bir kafe garsonun eylem tarzlarının sosyal yabancılaşmaya konu oluşudur. Sartre açısından gözlemlerine konu olan garsonun eylemleri kurgusal bir oyunun parçası gibi görünmektedir. Çünkü o sadece garson olmanın gerektirdikleriyle kendini sınırlandıran ve bu rolü üstlenerek bundan başka olanakları dışarıda tutan kimse olarak kendini ortaya koyar. Sartre’a göre “garson da bir garson olmayı oynarken, aşkınlığını atlayarak kendini olgusallığına indirgemeyi seçmiştir... Garsonun kötü niyetini, kendisini aldatmasını karakterize eden şey, onun aşkınlığının, kendisinin içinde bulunduğu duruma anlam yüklemek bakımından özgür olduğunu unutmasıdır.”²¹³ Bu nedenle Sartre kafe garsonun bu tutumlarını onun “kendinde-varlığı” gerçekleştirmeye yönelik bir gösterge olarak yorumlar. Sartre’a göre insan kendisinin ne yapması gerektiğine karar verme özgürlüğünün sorumluluğunu kabul ettiği rolün gerektirdiklerine göre omuzlarından kaldırır. Ancak bu ifadeler göz önünde bulundurulduğunda Sartre’ın kötü niyet düşüncesi bir bakımdan doğası gereği bir çelişki içerir. Gerçekten de, kötü niyetin özündeki kimlik tanımlaması garsonun özgür seçiminden kaynaklı bir düşüncenin sonucu olabilir.

Sartre’a göre insan özgür olmamakta ve varolmamakta özgür değildir. Bu durum “özgürlüğün olgusallığıdır ve varolmamakta özgür olmamak da onun olumsuzluğudur.”²¹⁴ Bu anlamda özgürlüğün olgusu olarak varolmak kökensel olarak veriyle (kendindeyle) ilişkili olduğunu ortaya koyar. Sartre özgürlüğün veriyle olan ilişkisini şu şekilde dile getirir: Veri ne özgürlüğün sebebidir ne de salt olumsuzluğun alanı üzerinde olmamızdan ötürü özgürlüğün koşuludur.²¹⁵ “Veri hiçbir şeyde özgürlüğün oluşumuna girmez, çünkü özgürlük verinin içsel olumsuzlanması olarak içselleşir. Veri sadece, özgürlüğün kendini seçim kılarak yadsımaya uğraştığı salt olumsuzluktur.”²¹⁶ Böylece özgürlüğün olumsuzluğuyla çevrelenen dünya ham var

²¹² A.g.e., s.111.

²¹³ Cevizci, *a.g.e.*, s.1168.

²¹⁴ Sartre, *a.g.e.*, s.612.

²¹⁵ A.g.e., s.612.

²¹⁶ A.g.e., s.612.

olanlar gibi değil de tek bir hiçleliğin aydınlatıcı birliği içinde görünür. Sartre özgürlüğe yalnızca onun seçtiği amaç aracılığıyla esasen aydınlatılan olarak gördüğü ölçüde, dünyanın varlık *plenum*'u içindeki özgürlüğün olumsuzluğunu durum diye adlandırmaktadır. Bu durumda *datum* yani ham var olan hiçbir zaman kendinde gibi görünmez bunun aksine o kendisini aydınlatan bir amaç ışığında açığa çıkar.²¹⁷ Bu ifade tarzı her ne kadar kafa karıştırıcı gibi görünse de anlatılmak istenen özgürlük sayesinde sürekli olarak tasarılarımızı veya projelerimizi seçmekte olduğumuz ve bu seçim açısından dünyada karşılaştığımız şeyleri yorumlama biçimimizin değişikliğe uğramasıdır. Sartre bu anlamda dünya *datum*'unu, yani algıladığımız ham varolanı fenomenolojik veriler anlamında ele almaktadır. Başka bir deyişle bilinç özgürlüğü, gelecekteki tasarısı ışığı altında şu anda seçilen nesnenin kaba varoluşunu yorumlayarak onun anlaşılmasına katkıda bulunur. Sartre bu noktada tırmanılmaz gibi görünen kayanın dibinde olmayı özgürlüğün seçiminin etkisiyle dünya fonunda belirlediğini ifade eder. Yani kayanın görünüşü kendisine doğru atılımında bulunan bir tırmanışın ışığında ortadadır. Bununla birlikte kayanın direncini göstermesi onun tırmanma işlevine gönderimde bulunacak bir “durum” içinde özgürlükle bütünleştirilmesinde açığa çıkar.²¹⁸ Öte yandan yoldan geçen birisi için söz konusu kayanın varlığı estetik bir objeye dönüşebilir. Dolayısıyla her özel durum söz konusu olduğunda özgürlüğün ve kendi-içinin ham varlığının sınırlayıcı özelliğini belirlemek imkânsızdır. Burada kendi başına veri olan nesne direniş olarak atılımında bulunan özgürlüğün ışığında çıkar.²¹⁹ Başka bir deyişle özgürlüğün olgusalılığı olarak ifade edilen şey özgürlüğün geliştirildiği yer olarak kendi atılımıyla açığa çıkardığı veridir. “Bu veri pek çok tarzda, yine de aynı aydınlanmanın mutlak birliği içinde görünür. Bu veri benim yerim, benim bedenim, benim geçmişimdir, başkalarının göstermeleriyle esasen belirlendiği ölçüde benim konumumdur, nihayet benim başkasıyla temel ilişkimdir.”²²⁰

²¹⁷ A.g.e., s.613.

²¹⁸ Sartre, *a.g.e.*, s.613.

²¹⁹ A.g.e., s.615.

²²⁰ A.g.e., s.615.

2.3. Edebi ve Felsefi Bir Eser Olarak Bulantı

Bulantı, Sartre'ın felsefi düşünce ve yönelişlerini taşıyan ilk romanıdır. Sartre eserin düşünsel kurgusunu felsefi soruşturmaya dayandırmakla birlikte bu içeriği kendine özgü üslubu ile dile getirerek eserin edebi yönünü ön plana çıkarmıştır. "Sartre'ın entelektüel yeteneği ile sanatta yaratıcılığının birbiriyle kesişmesi sebebiyle en iyi eserlerinden biri olarak kabul edilen ve varlığın köklü kontenjanlığını ve saçmalığını aksettiren metafizik bir tecrübeyi yansıtan Bulantı, "edebiyat ile felsefe" ilişkisinin nitelikli örneklerinden biridir."²²¹

Sartre, Bulantı romanında Orta Avrupa, Kuzey Afrika ve Uzakdoğu yolculuğunun ardından Marki de Rollebon hakkındaki tarihsel araştırmalarını tamamlamaya çalışmak üzere Bouville'e yerleşen Antoine Roquentin'in nesnelerin çıplak ve ham yüzünü ayırt etmesiyle başlayan düşünsel yolculuğunu konu edinir. Roquentin düşünsel yolculuğunun her evresinde varlığın olumsuzluğunu keşfeder ve ona göre bu keyfiyet varlığın fazladan, gereksiz, nedensiz oluşuyla saçmalığını meydana vurur. Onun da varlığın bu kaypak, aldatıcı yönüne karşı ortaya koyduğu tepki bulantı şeklinde açığa çıkacaktır. Roquentin'in deneyimleri sonucunda dile getirilen ifadeler her ne kadar kökenini metafizikten alan saptamalar gibi görünse de esasında insanın doğal varoluşsal durumundan kaynaklanan iç sıkıntısını gözler önüne serer. Sartre, Roquentin'in düşünürücü ve çözümleyici karakterini güçlü vurgu ve betimleme yoluyla dile getirerek eserin metafizik bir imgeden çok, metafizik bir imgeden yararlanan felsefi bir çözümleme olduğunu göstermek istemiştir.²²² "Çünkü metafizik boyut ancak insan hayatında, insan hayatının o tek olan tecrübeleri çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. İnsan artık evrensel-soyut bir kavramdan ibaret değildir; her birimizin kendi içimizde yaşadığımız, ya da doğrudan yaşadığımız aktüel bir varoluş halidir."²²³

Sartre felsefi eserlerinin düşünsel izleğini edebi eserlerinde insanın somut ve öznel tecrübelerinden hareketle anlaşılır hale getirmiştir. Bulantı'da anlam bütünlüğü

²²¹ Emel Koç, "j. P. Sartre'ın Bulantı Romanı Üzerine", Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 7, Haziran 2016, s.2.

²²² Iris Murdoch, *Sartre'in Yazarlığı ve Felsefesi*, çev. Selahattin Hilav, Yazko Yayınevi, İstanbul, 1981, s.26.

²²³ Ali Osman Gündoğan-Mustafa Günay, *Felsefe ve Edebiyat*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2014, s.46.

insanın bireysel varoluşunun doğrudan doğruya deneyimlediği yaşantılardan oluşturulmuştur. Bu bakımdan *Bulantı* tezli bir düşünceyi doğrulamak amacıyla değil insan varoluşuna ilişkin çözümlemeleri yaşanmış bir deneyim üzerinden anlatmak amacıyla yazılmıştır.²²⁴ Roquentin'in deneyimleri dünyadaki insan durumunun keyfiyetini tüm çıplaklığıyla gözler önüne serer ve bundan kaynaklı yaşamın anlamsızlığını okuyucuya derinden hissettirir. Bu dünya tasvirinde kendisine güvenle dayanılacak ne bir gereklilik ne de bir zorunluluk vardır. Oysa insan arzusu tıpkı bir heykelin ya da bir sanat eserinin yerleşik biçiminin zihinde yarattığı anlaşılabilirlik ve güven duygusu gibi kendi düşüncelerini duygularını sağlam bir temele yerleştirmeye ister. Ancak böyle bir temelden yoksun olan evren iki ayrı zorunsuzluğun yan yana gelmesiyle daima varoluşun anlamsızlığını hatırlatır: Dünya da insan da bir “hiç için” var olmuşlardır ve bu bulunuşluk hali “fazladanlık” şeklinde göz önündedir.²²⁵

Sartre, *Bulantı*'nın kahramanı Roquentin'in somut yaşantısı üzerine yaptığı çözümlemelerle genel bir insanlık durumu ortaya koyar. Sartre'ın dile getirdiği bulantı hissi, kıyımızda, köşemizde, yanı başımızda ya da etkileşimde olduğumuz her şeyde bir anlam arayışıyla kendini dışa vurur. Çünkü bilinç varlığı olan insan, kendini aşmak zorunda bırakıldır ve bu anlamda gerçekleşmemiş bir potansiyeldir. Aşma olgusu ise değişime uğramanın düşünsel gücüdür. Her değişim kendine özgü bir direnç yaratır. İnsanın varolanlarla münasebetinin ayrıştırıcı gücü de bulantı deneyiminin tezahür etmesiyle sonuçlanır. Zira bu duygu insan yaşantısının tecrübeyle çerçevelenmiş her türlü anında kaçınılmaz olarak kendini ifşa edebilir. Çünkü evrenin dokusu insanın rasyonelitesine sığmayan bir biçimde rastgelelikle işlenmiştir. Bu çerçevede kendini aşmak ile kendisi arasında sıkışan insan, hayatının bazı evrelerinde çeşitli sebeplerle bulantı duygusuna kapılabilir. Sözgelimi bir kanser hastası, içinde bulunduğu durumun dışına çıkmak için yeni bir arayışın içinde bulabilir kendini. Ansızın gelen bir ölümcül bir hastalıkla dünyanın görünümü gerçek yüzünü göstermeye başlar ve bu anlamlandırma çabası bir mesafe alışla öncelikle kendi dışındaki varlıklara takındığı tavırda ortaya çıkar. Burada, ölüm düşüncesi ile karışmış bir bulantı yaşar ve bu türden bir hastalık sebebiyle ortaya çıkan

²²⁴ Gaétan Picon, *Jean Paul Sartre, İçinde, Sartre, Varoluşçuluk*, Çev., Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 2018, s.111.

²²⁵ Picon, *a.g.e.*, s.112.

değişimlerin sorumluluğunu alma özgürlüğünü keşfeder. Yine aynı şekilde ömrü boyunca yokluk/fakirlik ile mücadele eden biri de varlıklara karşı bir değişim içine girebilir, sözgelimi her gün gördüğü bir bahçe duvarı hamur gibi yumuşayabilir. Sokakta gördüğü bir kediye sebepsizce tiksinti duyabilir. Bulantı'nın kahramanı Roquentin ise saçma ve nedensiz bir dünyanın içine bırakılmışlığın neden olduğu anlamsızlık duygusuyla "bulantı" yaşamaktadır. Nasıl ki yokluk içinde biri yoksunluğun bulantısını veya hasta olan biri sağlığın yokluğunda meydana gelen bulantıyı yaşıyorsa Roquentin de aşırı dozda dünyaya/evrene maruz kalmanın bulantısını yaşıyor. Kendisi-için-varlık olan insan özgür olmanın bir bedeli olarak bulantıyı deneyimler. Kimisi bunun farkındalığına erişemez, kimisi ise bunun farkına varır ve özgür olmanın, sorumluluk sahibi olmanın bedelini kavrayarak ruhsal bulantılar yaşar.

2.3.1. Varoluş

Sartre, Bulantı romanında varoluşun anlamını Roquentin adlı kahramanın somut yaşantısının çözümlemesine dayandırarak ele almıştır. Bu çerçevede Sartre, varoluşun trajikomik izleğini Roquentin'in gündelik yaşantısının olağan akışını aniden bozuma uğratan bir duygu durumu olarak bulantı fenomeninin varlığını ortaya koyar. Sartre'a göre günlük tecrübelerimiz bize varoluşumuzu hatırlatan emareler sunar ancak onun anlamını doğru bir temele yerleştirmekte yanılgiya düşeriz. Üstelik çoğu zaman bu anlam arayışını kavramsal açıklamalara dayandırarak ona yalnızca bir düğüm daha atmış oluruz. Sartre'a göre varoluşun anlamı insanın dünyaya gelmesiyle birlikte içine çekildiği bir ruh durumunda kendini ortaya koyar. Bu anlam açıklığının ortaya çıkması Sartre'a göre tecrübelerimize yerleşen sezginin duyumsanmasıyla ilgilidir yani bu saf bir edimdir. Bu bilinç açıklığının rotası da kendimiz dışında var olanlarla münasebetimizin yönünü tayin eden bulantı duygusunun içselleştirilmesinden geçmektedir. Sartre Bulantı'da dünyanın nesnelere yerleştirilmiş anlamların çehresine Roquentin aracılığıyla yeni bir boyut kazandıracaktır. Roquentin alelade bir olay esnasında tesadüf eseri ve hatta karşı konulmaz bir şekilde bulantı duygusunun içine çekilir ve çok geçmeden güvenle aşına olduğu dekorlar birden yıkılmaya başlar. "Dünyadaki sürekliliğin hemen her yerinde gedikler ve çatlaklar görülmeye başlar ve daha görüldükleri anda karşı

konulmaz bir uzanım kazanıp, giderek nesnelerin, tavırların ve sözlerin bütün varoluş nedenlerini yıkarlar.”²²⁶ Roquentin için artık bundan sonra hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktır, yaşantısının her anına sinmiş bulantı duygusuyla dünyayı anlamlandırma çabası içine girecektir. Zira onun yaşantısını kuşatan bu duygu varoluş yazgısının tezahür etmesinden başka bir şey değildir. Sartre, romanının kahramanı Roquentin’in ifadeleri üzerinden varoluş sancısını tüm çıplaklığıyla göz önüne koymaktadır.

“Biraz önce parktaydım. Atkestanenin kökü, oturduğum sıranın tam altında toprağa gömülüyordu. Bunun bir kök olduğunu hatırlamıyordum artık. Sözcükler ortadan kaybolmuş ve onlarla birlikte, nesnelerin belirttiği anlam, kullanış biçimleri ve insanların üzerlerine çizmiş oldukları hafif işaretler de ortadan kaybolmuştu... Sonra birden o kavrayışa vardım. Soluğumu kesti bu. Şu son günlerden önce “varoluşun” ne demek olduğunu hiç sezmemiştim... Genel olarak varoluş kendini saklar. Varoluş şuradadır, çevremizdedir, bizdedir; bizdir, ondan söz açmadan iki sözcük söyleyemeyiz, ama ona dokunulmaz da.”²²⁷

Gündelik yaşamda, nesneler veya şeyler yaşamımızı kolaylaştırmak üzere işlevselleştirilen araçlar olarak yerini alır. Var olan her şey kendine eklemlenen adlandırmalar ile yaşamımızın bir parçası olur ve bu haliyle güven telkin eder. Ancak onlar varlığın üzerine dolaylı olarak örtülmüş esasında onun özünü örtüşmeyen soyutlamalardır. Bu nedenle Sartre’a göre yapılan her bir adlandırma ya da yakıştırma ancak o var olanın kendiliğiyle arasına mesafe koymaktan öteye geçemez. Çünkü nesnelerin belirli işlevlere hizmet eden araçlar olarak kavranması onların yüzeysel boyutuyla ele alınmasından ileri gelir. Örneğin bir martı tikelinin, martı tümelinde ele alınması dil aracılığıyla var olanla kurulan ilişkinin temelsiz olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bakımdan dil anlamsız birtakım ses ve işaretlerle kurulan yapısıyla ardında yatan ve görülmeyen taşkın bir kaosu gizler.²²⁸ Bu açıdan bakıldığında Roquentin için varoluş “özlerini değişime uğratmadan, nesnelere dıştan eklenen boş bir biçimdir.”²²⁹ Dolayısıyla nesnelere yapılan her kurgulamacı tavır onların derinine işlemez, yalnızca dillendirilen kavramlar yoluyla bir anlam

²²⁶ Alain Robbe Grillet, “*Bulantının Mirasçıları Bizleriz*”, Sartre Felsefeye Adanmış Bir Yaşam, çev.Nilüfer Kuyaş, ed.Kenan Sarılioğlu, Omnia, İstanbul2013, s.237.

²²⁷ Sartre, *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav, Can Yaymevi, İstanbul 2019, s.189.

²²⁸ Murdoch, *a.g.e.*, s.59.

²²⁹ Sartre, *a.g.e.*, s.189.

bulanıklığına yol açar. Ancak Roquentin için bulanıklığın dağıldığı an var olanları kendi oluşlarında oldukları gibi kavramasında açığa çıkar. Bu aynı zamanda düşüncelerinin de keskinliğe kavuştuğu yerdir.

”Zararı dokunmayan soyut bir kategori havasını kaybetmişti; nesnelerin hamuruydu o, şu kök varoluştan yoğrulmuştu. Daha doğrusu, kök, bahçenin kapıları, sıra, yer yer gövermiş çimenler ortadan silinmişti; nesnelerin çeşitliliği ve bireyselliği bir dış görünüş, bir ciladan başka bir şey değildi. Bu cila erimiş, karmakarışık, devasa ve yumuşacık kitleler kalmıştı geriye; çıplak, hem de müstehcen ve ürkütücü biçimde kitleler.”²³⁰

Bu ham varoluş, kendini doğallığıyla açığa vuran çıplak dünyanın bir görüntüsüdür. Sartre, varoluşun bu cephesini fazladanlık, saçma, olumsal ve akışkan olma özellikleriyle açıklamaktadır.

Sartre felsefesinde fazladanlık (*de trop*) kavramı var olan nesnelerin fiziksel görüntüsünün yol açtığı iç sıkıntıyı imlemektedir. Çünkü bizi çevreleyen dünyanın nesneleri rasyonel bir izaha yerleştirilemeyen ancak mahiyetini maddi yönünden alan fazlalıklardır. Tek bir şeyin makul bir açıklaması dahi yokken birden o şeyin sonsuz keyfiyette olmasının farkındalığı bilinçte aniden parıldama yaratır. Anlamsız ve bir o kadar da fazladan varoluşlarıyla bizi istila etmek istercesine üzerimize gelen yığıntılar bizde doğal olarak iç sıkıntısına yol açar. Bu aynı zamanda bilinç varlığı olan insan için kendisinden öze ayrı olan varlık sahasının saçma olarak nitelendirilmesine yol açan somut bir açıklama biçimidir. Zira evrenin bu sallantılı düzeninde mutlak diye bir vasıf varsa o da saçmalığa aittir. “Her yanda varoluş; bitimsiz, fazladan, her yerde ve her zaman varoluş; ancak yine varoluşla sınırlanan varoluş!”²³¹ ... O kadar çoktu ki! Gökyüzüne kadar yükseliyor, dört bucağa yayılıyordu; jelâtinimsi kayışıyla her şeyi dolduruyordu.”²³²

Roquentin kendisinin de bu dünyanın nesnelerinden biri olduğunu anladığında kendi varlığını da lüzumsuz ve saçma görmektedir. Zira insan her ne kadar sübjektif yönüyle kendini diğer var olanlardan ayırt etse de onun maddi yönü olan bedeniyle

²³⁰ A.g.e, s.190.

²³¹ A.g.e., s.197.

²³² A.g.e., s.199.

bir “kendisinde varlık” durumundadır. Bundan dolayı o da diğer tüm varlıklar gibi lüzumsuz ve saçma olmaya mahkûmdur.²³³

“Ve ben, (yumuşak, güçsüz, müstehcen, sindirim yapıp duran, kara düşüncelerle salınan) ben de fazlalıktım. ... Şu gereksiz varoluşlardan hiç olmazsa birini ortadan kaldırmak için, canıma kıymayı düşünür gibi oluyordum. Ama ölümüm bile fazlalık olacaktı. Cesedim de; şu güleç bahçenin dibinde, çınar ağaçlarının arasında, şu çakıl taşlarının üzerinde, kanım da fazlalık olacak; en sonunda, temizlenmiş, kabuğu çıkarılmış, dişler gibi temiz ve ak pak kemiklerim de fazlalık olarak kalacaktı. Her zaman için fazlalıktım ben.”²³⁴

Roquentin’in kendi cesedini bile fazlalık olduğunu düşünmesi onun dünya içindeki varlığına sağlam bir gerekçe bulamayışından kaynaklanır. Çünkü bu dünya kendine yer edindirdiği bolluğuyla, keyfiyetiyle aynı zamanda saçmalığı barındırmaktadır. Yaşamın kendisi olan düşünceler ve duygular rasyonel bir çerçeveye yerleştirilemediğinden yerleşik anlamlar sallantıya uğrar ve bir saçmalığın içinde buluruz kendimizi. Bu durum kendisine güvenilir bir biçimde dayandırılmayan gerekçelendirilemeyen birtakım fiiller içinde bizi edilgin bırakır. Hep birbirine eklemlenen yalnızca fiillerdir. Esasında bunların nereden geldiğine nasıl oluştuğuna dair kavrayışımız bizi sağlam düşüncelere ulaştırmaz. Eğer bir durum kendisini temellendirecek ve ona açıklama olanağı sunan bir öncülden yoksunsa o şey saçmadır. Bu minvalde Roquentin de varlığının olması ya da olmaması için hiçbir sebep bulamaz. O kendini sadece orada ve o anda bulur, bildiği tek şey budur.

“Bu saçma sapan koca varlığın karşısında öfkeden bayılacaktım. Bütün bunların nereden çıktığını, nasıl olup da hiçlik yerine bir dünyanın bulunduğunu bile soramıyordu insan. Bunun anlamı yoktu, dünya her yerde bulunuyordu, önde, arkada. Ondan önce hiçbir şey yoktu. Beni tedirgin eden buydu işte; şu akan kurtçuğun var olmaklığı için hiçbir neden yoktu kuşkusuz. Ama var olmamış olması da olanaklı değildi.”²³⁵

Sartre varoluşumuzun saçmalığını keskin ifadelerle ortaya koyarken aynı zamanda açıklamaların ve nedenlerin dünyasını dışarıda tutar. Sartre’a göre belli bir şey rasyonel düzenin bir parçası olarak açıklanabiliyorsa onun saçma olmadığı anlamına

²³³ Gürsoy, *a.g.e.*, s.96-97.

²³⁴ Sartre, *Bulantı*, s.191.

²³⁵ Sartre, *a.g.e.*, s.200.

gelir.²³⁶ Sartre bu düşünceyi şu şekilde ifade eder: "Açıklamaların ve nedenlerin dünyası, varoluşun dünyası değildir. Bir daire saçma değildir; düz bir çizginin uçlarından biri üzerinde dönüşüyle kolayca açıklanabilir."²³⁷ Ancak bundan farklı olarak var olan her şey, açıklanamayacak şekilde var olur;

"Oysa bu kök, tam tersine, onu açıklayamadığım ölçüde var oluyordu. Boğumlu, hareketsiz, adsız; bu kök beni büyülüyor, gözlerimi dolduruyor, durmadan kendi varoluşuna çekiyordu. "bu bir köktür," diye boşuna tekrarlıyordum; bir işe yaramıyordu... İşlev hiçbir şey açıklamıyordu: bir kökün ne olduğunu kabataslak anlamamızı sağlıyordu, ama karşımdaki kökün ne olduğunu anlamamı sağlamıyordu. Bu kök, rengi biçimi, donmuş hareketleriyle bir... Açıklanamaz nesneydi."²³⁸

Roquentin'in kapıldığı metafizik şüphe adların soyutluluğu ve nesnelerin tikelliğinin uzlaşmaz bir biçimde iç içe geçmişliğinden kaynaklanır. Varoluşan şey ham ve adsız bir şey olarak evrende yerini alır. Aslında o çıplak yüzüyle gerçek olandır yalnızca onu anlaşılır kılmak adına değişime sokan veya değişikliğe uğratan bizlerizdir. Bu şekilde onu birtakım bağlantılar içinde rasyonel bir temele yerleştirdiğimizi sanırız ancak bu onun varoluş çıplaklığını örtmekten başka bir şey değildir. "Oysa Sartre'in kahramanı, gerçekleri anladıktan ve aydınlandıktan sonra, anlamı, bulunduğunu bildiği yerde aramaktan başka şey yapmaz. Bu yer, melodilerin ve matematik şekillerin akılla-kavranabilir dünyasıdır. Bu dünyanın insan düşüncesi tarafından yaratılmış olması tedirgin etmez onu. Çünkü bu melodileri ve matematik şekilleri saçmalıktan kurtaran şey, onların katkısız bir biçime sahip olmalarıdır."²³⁹ Örneğin tüm geometrik şekiller, tüm matematiksel nesneler, tüm müzik melodileri ve kısacası tüm soyut fikirler varoluşmayan, kesin, zorunlu olarak mantıksal bir tutarlığa sahip olan varlık biçimleridir. Soyut fikirlerin veya ideal nesnelerin aksine mevcut varlık fazladan, olumsal, anlamsız ve dolayısıyla açıklanamaz olduğu için saçmadır. Sartre diyor ki: "Bunun farkına vardığımız zaman yüreğiniz bulanır... Her şey salınmaya başlar. Bulantı budur işte."²⁴⁰

²³⁶ Ashok Kumar Malhotra, "Nausea: An Expression of Sartre's Existential Philosophy", PH.D., University of Hawaii, 1969, s.52.

²³⁷ Sartre, *a.g.e.*, s.192.

²³⁸ A.g.e., s.193.

²³⁹ Murdoch, *a.g.e.*, s.26.

²⁴⁰ Sartre, *Bulantı*, s.195.

“Bu ufacık acı, var olan bir şey değil. İnsanın canını sıkıyor bu nitelik; yerimden kalkıp plağı üzerine konduğu yuvarlaktan çekip alsam, iki parça etsem bile ona dokunmuş olmam. O, ötede kalıyor, her zaman herhangi bir şeyin, bir sesin ya da keman notasının ötesinde. Kat kat varoluşun ötesinden kendini açığa vuruyor; sınıksız ve incecik. Onu yakalamak istediğinizde varoluşlardan başka şeyle karşılaşmıyorsunuz; anlamsız varoluşlara çarpıp duruyorsunuz. Hepsinin ardında kalıyor, onu duyduğumu bile söyleyemem; ben onu açığa vuran sesleri, hava titreşimlerini duyuyorum. Varoluşmuyor o, çünkü fazlalık hiçbir yanı yok; onun dışında her şey ona göre fazlalık. O olan bir şey.”²⁴¹

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere Sartre’a göre varlığın özü olumsuzluktur. Bilinç kendi olumsuzlığını kendinde-varlığın olumsuzlığından hareketle anlar. Bu bilinç durumu da bir kez daha saçmalığı meydana vuracaktır. Söz konusu ifadeyi biraz daha açmak gerekirse şunları söylemek gereklidir: Sartre’a göre bizi çevreleyen dünya lüzumsuz bir fazladanlığıyla yığıntı ya da işlevsiz bir dekor gibi karşımızda dikilir. Üstelik bu yığıntının her bileşeni sonsuz bir keyfiyet içinde süreklilik gösterir. Var olanın ya da olmayanın hiçbir nedeni yoktur sadece olumsuzluğuyla buradadır. Dolayısıyla varoluş kendinden yüksek bir ilkedan çıkartılan zorunluluk değildir. Var olmak katıksız anlamda yalnızca burada olmaktır. Eğer gündelik akıl yürütmelerimize dayanarak varoluşumuzun başlangıç ya da bitiş noktasını sorgularsak varacağımız nokta kaçınılmaz bir biçimde buraya ve bu zamana atılmışlık duygusudur. Bu nedenle var olanların nedenini hiçbir zaman çıkarsayamayız ancak bu öylelik halinin rastgele gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Sartre’a göre bunun aksini iddia eden kimseler olumsuzluğun getirmiş olduğu saçma düşüncesinden kaçınmak için kendi kendinin nedeni olan zorunlu bir varlık uydurmuşlardır. “Oysa hiçbir zorunlu varlık varoluşu açıklayamaz. Çünkü olumsuzluk sahte bir görünüş, ortadan kaldırılabilir bir dış görünüş değildir; mutlak olanın kendisidir, bu yüzden yetkin bir temelsizliktir.”²⁴² Sartre’a göre insan tepeden tırnağa temelsizdir ve bu fazladanlığı duymayan kodoşların kendini aldatması sadece aptalca bir avunuştur. Sartre bu düşünce atmosferinin izlerini kendi tecrübelerinden hareketle yazdığı “Sözcükler” adlı otobiyografik kitabında şu şekilde dile getirmektedir:

“Benden başlamak üzere hiç kimse şu dünyaya ne halt etmeye geldiğimi bilmiyordu... Ender haylazlık anlarımda annem kulağıma şöyle

²⁴¹ A.g.e., s.255-256.

²⁴² A.g.e., s.195.

fısıldardı: “Dikkat et, kendi evimizde değiliz.” Hiçbir zaman Golf sokağında da, daha sonra annem yeniden evlendiğinde de kendi evimizde olmadık. Bundan ötürü acı çekmiyordum. Çünkü her şey ödünç veriliyordu bana, ama yine de soyut bir varlık olarak kalıyordum. Dünya malı sahibine ne olduğunu yansıtır; oysa bana ne olmadığımı öğretiyordu; durmuş. Oturmuş ve sürekli değildim ben; çelik üretimi için gerekli de değildim, kısacası ruhum yoktu benim.”²⁴³

Fazladanlığın, saçmalığın ve olgusallığın yanı sıra Sartre varlığı yapışkan veya sümüksü bir şeyle tanımlar. “Bulunuş burada, parkın üstünde, ağaçların üzerine devrilmişti, yumuşacıktı; her şeyi yapış yapış ediyordu; ağdalı bir reçel gibi... Jelâtinimsi kayışıyla her şeyi dolduruyordu.”²⁴⁴ Sartre’ın varlığa atfettiği yapışkan olma özelliği onun belirli bir tanımlamaya yerleştirilememesinden kaynaklı tiksinti verici görüntüsüyle dikkat çeker. Bu türden yapışkan olma niteliği taşıyan şeyler hem katı hem de sıvıların özelliklerini paylaşır, ancak katı ya da sıvı olarak dile getirilemez. Onların belirsiz nitelikleri aldatıcıdır. Onları katı bir şeymiş gibi tutabileceğimizi düşünürken elimizde sıvı şeyler gibi akmaya başlar. Öte yandan, onların sıvılar gibi akabileceğini düşünürken birden elimize yapışmasıyla tiksinti duymaya başlarız.²⁴⁵ Dolayısıyla katı ya da sıvı kavramlarını kullanarak yani bu adlandırmaya uygun bir tutarlılıkla karşılaşmayız. Bu anlamda varoluşumuz da kaypaktır; herhangi bir kategori veya kavram tarafından dile getirilemez. Sartre bu hususta hem fiziksel hem de varlıkbilimsel açıdan yapışkan kavramının iğretiliğine dikkat çekerek bize şeffaf bir o kadar da korkunç bir fon oluşturmuştur. Görüş alanımıza yerleşen yapışkan olan şey temas esnasında iğretiliğini yansıtır. Çünkü ona dokunma amacıyla yaklaştığımda düşüncemin aksi bir biçimde beni yanıltır, beni kendimden koparmak için görünüşüyle aldatıcı emareler sunar. Sartre’a göre yapışkan geçmiş, başkası ya da dünya olarak adlandırılır ve beni kendisinden kaynaklanan iğretilik duygusuyla var olan her şeye yabancılaştırır.²⁴⁶

²⁴³ J.P.Sartre, *Sözcükler*, çev. Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul 1999, s.65-66.

²⁴⁴ Sartre, *Bulantı*, s.199.

²⁴⁵ Malhotra, *a.g.t.*, s.56.

²⁴⁶ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, Say Yayınları, İstanbul 2007, s.81.

2.3.2. Bulantı

Roquentin, Marki de Rollebon'un hayatı ile ilgili yazmak istediği bir yapıt için insanlardan uzak, sakin bir kasaba olan Bouville'e yerleştirmiştir. Roquentin'in beklentisinin aksine bu kasabanın sakinliğinde kolaylıkla sürdürebileceği hayatı son derece olağan bir olayın içinde sekteye uğrar. Roquentin'in dikkatini birden deniz kıyısında çakıl taşı atıp eğlenen çocuklar çeker. O da onlar gibi denize bir taş atmak ister. Yerden bir taş alır ve o an aşına olduğu düşüncelerin yerine hızla onu ele geçiren koyu, derin bir bulantı kaplar yüreğini. Roquentin, eliyle dokunduğu çakıl taşını işlevselliğinden arındırdığında onu sadece çıplak yüzünü dayatır halde bulur. Birden“elinde duyulan mide bulantısı” adını verdiği “tatlı bir hastalık” hisseder:

“Varoluşmaktayım. Tatlı; öyle tatlı, öyle ağır bir şey ki bu! Hem de hafif, sanki kendi kendine havalarda uçup duruyor. Kıpraşıyor. Her yanda eriyip kaybolan değişler sanki. Öyle tatlı, öyle tatlı ki! Ağzımda köpüklü bir su var. Yutuyorum, boğazımdan aşağı kayıyor; okşuyor beni. İşte yeniden doğuyor, dilime değip geçen küçük beyazımsı bir su birikintisi (yerli yerinde) eksilmiyor ağzımdan. Bu birikinti de benim. Dil de, boğaz da benim.”²⁴⁷

Roquentin'in deniz kıyısında tecrübe ettiği bu durum benliğinde derin bir yarık açarak onu derin bir düşünce dehlizinin içine bırakacaktır. Buna yol açan bir nesnenin tüm çıplaklığıyla kendini tam da olduğu haliyle ortaya koymasıdır. Daha doğrusu Roquentin'in nesneyi olduğu gibi kavramaya çalıştığında kaçılmaz olarak bulantı adını verdiği bir duyguya kapılmasıdır. Roquentin'in bir nesnenin bu çıplak yüzüne duyduğu tiksinti o ana özgü bir duygu değildir ya da bir an önce bu ruh durumundan kurtulmak isteyeceği bir durum da değildir. Burada asloğan keskin bir kavrayışın ardından Roquentin'in yüreğine yerleşen bir nesne korkusudur ve bu korku çok geçmeden başka nesnelere de sirayet edecektir. Roquentin piposuna, bir bira bardağına ya da kahve sahibinin askılarına baktığında karşı koyamadığı bulantı duygusuna kapılır: “Nesnelere uzun uzadıya bakmak da iyi olmuyor benim için. Ne olduklarını anlamak için bakıyorum, sonra bakışlarımı çevirmem gerekiyor... Tiksindiriyorlar beni.”²⁴⁸

²⁴⁷ Sartre, *a.g.e.*, s.149-150.

²⁴⁸ A.g.e., s.214.

Roquentin'in bulantısı var olanın alımlanış biçiminin dışı vurumudur. Daha önceki satırlarda belirttiğimiz gibi varlık, fazladan, saçma, olumsal ve yapışkan olmasıyla gözümüze iğreti görünür. Şimdi bu ifadeyi detaylandırmak için şunları söylemek yerinde olur: Günlük yaşamda, eğer bir şey olduğundan daha fazla ise onun akışı taşma şeklinde kendini dışarı atacaktık. Yani onun doğal yapısındaki bütünlük bozulacak ve başka bir tezahüre bürünecektir. Sartre bu düşünce paralelinde dünyayı tiksinti veren koca bir varlık olarak tanımlamasını Roquentin üzerinden şöyle dile getirir: "Her şey dopdolu, varoluş her yerde, yoğun, ağır ve tatlı."²⁴⁹ Dolayısıyla fiziksel nesnelerin varoluşunun sebepsiz ve saçma oluşu düşüncesi bir yük halinde insan ruhuna yayılır. Ruhunu saran bu boğucu, bunaltıcı hava soluğumuzu keser ve bir mide bulantısına benzer şekilde fiziksel bir görünüme erişir. İnsan için aşılması mümkün olmayan bu doluluğun yarattığı reaksiyon bulantı olarak açığa çıkmaktadır. Sartre, adeta kendisinden taşarcasına var olan bu doluluğa verilen tepkinin doğal bir tepki olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Öte yandan dünyanın masif görünümünün yanı sıra insan bedeni ve düşünceleri de bütünüyle doluluğa ulaşmıştır. Ve ruha dar gelen bu doluluk Roquentin'in duyumsadığı bulantıyla hafifliğe kavuşur: "Bekleyip duran şey toparlandı, üzerime atıldı, içime akıyor, dopdoluyum. Bir şey değilmiş, bekleyip duran şey kendimmişim. Özgürlüğe kavuşmuş, bağlarını koparmış varoluş üstüme taşıyor."²⁵⁰

Roquentin için hiçbir anlamı, değeri olmayan dünya olduğu yerde kalmaz. Onun düşüncelerine öyle bir sızar ki artık buradan yeni bir düşünce atmosferine geçilmez. Her şeyi tam da oldukları haliyle kasvetli ama gerçekçi gözlerle görmeye başlar. Artık her gördüğü şey ya da olay kurgusal gelmeye başlar. Çünkü olayların akışı hep rast geldiği gibi kontrolü dışında ilerlemektedir. Dolayısıyla olumsallığıyla açılanan yaşamımızın her sahnesinde her şey mümkündür. Bu öngörülemeyen evrende herhangi bir şey mümkün ise, o zaman dünyanın yarın başka bir gezegenle çarpışması veya bir insan dilinin canlı bir kırkayak haline gelmesi mümkündür.²⁵¹ İnsan evrenin bu öngörülemezliğini farkına vardığında saçma düşüncesinin odağında düşünmeye başlar. Bu nedenle saçma düşüncesi onun bütün düşüncelerine hızla

²⁴⁹ A.g.e., s.155.

²⁵⁰ A.g.e., s.149.

²⁵¹ Malhotra, *a.g.t.*, s.55.

sirayet eder. Yaşamın bu saçma dokusunda bütün düşünceler anlamsızlık duygusuyla dolup taşar:

“Düşünceler her şeyden daha tatsız. Yaşayan etten bile tatsız. Uzanıp dururlar, bitmez tükenmezler ve insanın ağzında acayip bir tat bırakırlar... Düşünceler, büyük bir baş dönmesi gibi ardımda doğuyorlar, başımın arkasında doğduklarını duyuyorum... Karşı durmazsam, önüme geçiyorlar, gözlerimin arasına geliyorlar. Çoğu kere karşı koyamıyorum, düşünce büyüyor, büyüyor ve birden sınırsızlaşarak, tepeden tırnağa dolduruyor beni, varoluşumu yeniliyor.”²⁵²

Sartre’a göre tüm fiziksel nesneler, insan bedenleri ve bunların getirmiş olduğu fazladanlık duygusu onların varoluşunun gereksizliğini olgusal oluşlarında açığa çıkarır. Üstelik evrende herhangi bir rasyonel örüntü tarafından kuşatılan veya öngörülen bir anlam ağı bulunmaz. Bu öngörülemezlik ya da rastgelelik daima evrenin üzerinde bir hiçlik uğruna yaşanan yaşamı kuşatır. Sartre’a göre yaşamın örgüsü bir hiçlik düşüncesiyle mayalanmıştır. Sartre’ın yaşamı hiçlikten anlaşılabilir kıldığı görüşünü “*Akıl Çağı*” adlı romanında kahramanına söylediği şu sözler ile ifade edebiliriz: “Bir hiç için bir sürü gürültü, diye düşündü. Hiç için: Bu yaşam ona hiç için bağışlanmıştı, kendisi hiçti ve buna karşın değişmeyecekti artık: O olmuştu, tamamlanmıştı.”²⁵³

Sartre’a göre insan sadece yaşamın olumsuzluğundan kaynaklanan bir saçma düşüncesini edinmez. Her ne kadar yaşam bir hiç uğruna filizleniyorsa ölüm de bir o kadar hiç uğruna insanı ele geçiriyor. Yani Sartre için ölüm de yaşamın saçma dokusunu bozan bir durak noktası olamaz. Sartre bu anlamda ölüm olgusunu yaşam için bir referans noktası kabul etmez. Roger Reneaux bu hususta şunları dile getirmektedir. “Sartre Heidegger’e karşı ölümün, “en özel imkânım” olmaktan uzak, yokluk (*negation*) olduğu için “imkânlarımın dışında” olduğunu savunur (*maintenir*). Ölümü ne isteyebilirim ne de bekleyebilirim. “daima” öznelliğimin ötesinde mevcut olduğu için öznelliğimde ona hiçbir yer yoktur.”²⁵⁴ Bu nedenle günün birinde öleceğini bilen insan bu bilinçlilik durumuyla yaşamını beslemez.

²⁵² Sartre, *a.g.e.*, s.151-152.

²⁵³ J.P. Sartre, *Akıl Çağı*, çev. Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul 1994, s.320.

²⁵⁴ Roger Reneaux, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes üniversitesi Basımevi, Kayseri 1994, s.67.

Sartre’ın Bulantı’da Roquentin aracılığı ile dile getirmiş olduğu dünya tasvirinde boşluk ve anlamsızlık düşüncesinde açığa çıkan bulantı duygusu bir bilinç durumuna neden olur. Sartre’ın insanı yaşamın anlamsız akışı içinde varoluşunu beyhude düşüncelerle gerçekleştirmez bunun aksine her ne kadar yaşamın saçmalıkla örülü dokusu insanı eylemsizliğe sürüklüyor gibi görünse de varoluşsal anlamda dünyaya sağlam adımlarla basmayı gerekçelendiren özgürlük anlayışı sunar.

2.3.3. Özgürlük

Bulantı’da Sartre’ın varoluş ve bulantı kavramlarının paralelinde özgürlük temasına doğrudan bir açıklama sunmamıştır. Ancak, romanın ayrıntılı bir incelemesi, özgürlük temasının örtülü olarak varlığını ortaya koymaktadır. Sartre romanda insanın fazladan ve saçma varlıkla karşılaşmasıyla birlikte açığa çıkan bir insanlık durumu olarak bulantının tezahür etmesini gözler önüne serer. “Sartre’ın Bulantı’da tasvir ettiği içine girilemeyen, akıl ve mantığın nüfûz edemediği, gereksiz, fazladan bir dünya karşısında tek çıkış yolu tiksinti ve bulantı mıdır? Roquentin’in bütün bir roman boyunca denediği yollar hep kapalıdır. Belki eserin sonlarına doğru ortaya çıkan bir melodi, kurtuluş umudu olabilir ama Iris Murdoch’un da dediği gibi, Sartre’ın seçtiği parçanın büyük bir sanat eseri olmaması, kahramanın kurtuluş umutlarını boşa çıkarır. Asıl kurtuluşu sağlayacak olan, Bulantı’da söz konusu edilmemiş ama L’Être et Le Néant’da ve Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır adlı eserde söz konusu ettiği özgürlüktür.”²⁵⁵

Sartre’ın Bulantı’da özgürlük kavramından ne kastettiğini anlamak için öncelikle kavramın ontolojik bir açıklaması dile getirilmelidir. Sartre Varlık ve Hiçlik adlı eserinde özgürlüğü bilincin içinde bir çatlaklık olarak bahseder. Bu bir hiçlik anlamındadır. Bulantı’da özgürlük Roquentin’in bilincinde kavradığı saçma boşluk ve hamurumsu maddedir. “Sartre, kendi kendini aldatış (içtenlikten yoksun bulunmak) ve kötü- niyet (*mauvaise foi*) dediği şeyi de bilincin bu katılaşması ve donması ile açıklar. Kötü-niyet şudur; düşünümünden, az ya da çok bilinçli olarak kaçınmak; dünyanın, düşünüksüzce bir başka biçime sokulmuş (çarpıtılmış kavranışı farkında oluşu) içine gömülmek; duygusal bir yargıya takılıp kalmak ve onun

²⁵⁵ <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Bulanti.pdf?i=1> Erişim Tarihi: 15-12-2019

üzerinde ısrar etmek; ya da bir başkasının verdiği değerin sonucu olan iç rahatlığı ile yetinmek istemek. Sartre, özgürlüğü de bu yapışkan hareketsizliğin ortadan kalkışı olarak açıklar. Özgürlük şudur: bilincin hareketliliği, yani düşünüm yeteneği; belli bir duygusal durumdan kaçınabilme; dünyanın içinde erimekten sıyrılabilme; nesnelerle aramızda uzaklık bırakabilme.”²⁵⁶

Sartre’a göre insan, bilinçli olmayan maddi dünya tarafından tehdit edildiğinde kendiliğinden özgürlüğünün bilincinde olur: “Bitkiler, kentlere doğru kilometrelerce sürünerek yaklaşmıştır. Beklemektedir. Kent ölünce, bitkiler onu kaplayacak, taşların üzerine tırmanacak, onları sıkıştırarak, her yanlarına girecek, uzun kara kısıkaçlarıyla onları parçalayacak, delikleri tıkayacak ve her yandan yeşil ayaklar sallandıracak.”²⁵⁷ Sartre, 'bitki örtüsü' ifadesini sembolik olarak kullanmaktadır. Bu ifade eğer insan belirli şeylere anlam vermeyi bırakırsa, yakında maddi dünya tarafından ele geçirileceği anlamında belirtilmiştir. Roquentin gittikçe daha fazla yalnızlığa sürüklenirken, onu çevreleyen nesnelere anlam verme görevini ihmal eder. Aslında, onların oldukları gibi olmalarına izin verir. Bunu yaparken aniden yerleşik anlamların birden buharlaştığını ve şeylerin görünümünün aniden değiştiğini anlar. Böylece, bir yükümlülük veya yerine getirilmesi gereken bir görev anlamında özgürlüğünün farkına varır.²⁵⁸ Dolayısıyla Sartre’a göre yaşamımız her ne kadar maddi dünya tarafından tehdit edilse de bize en yetkin kimliğimiz olan özgürlüğümüzün farkındalığını sunar. Öte yandan maddi dünyanın ve insan yaşamının olumsuzluğundan kaynaklı başıboş bir süreklilikle geçen zamanın anlamlandırılması da özgürlük düşüncesinin keşfedilmesiyle sonuçlanacaktır. Bu doğrultuda Sartre, “*Yaşamayan Zaman*” adlı eserin kahramanı Mathieu’ye şu ifadeleri söyler:

“Kilise yıkılabilir, bir otobüsün açtığı delikte ölüp gidebilirim, yaşamımın içine düşebilirim yeniden. Hiçbir şey benden bu ölümsüz anı koparıp alamaz. Hiçbir şey... Siyah göğün altında taşları tutuşturan o kupkuru yıldırım var olacaktı. Her zaman, sonsuzluğa dek; mutlak, nedensiz, mantıksız, amaçsız bu süreklilikten başka geçmiş, geleceği olmayan, karşılıksız, apansız ve inanılmayacak kadar güzel. Birden

²⁵⁶ Murdoch, *a.g.e.*, s.72-73.

²⁵⁷ Sartre, *Bulantı*, s.229.

²⁵⁸ Malhotra, *a.g.t.*, s.63.

“özgürüm!” dedi. Ve sevinci biranda ezen, öldüren bir korkuya döndü.”²⁵⁹

Kısaca belirtmek gerekirse, Sartre’ın bulantı’da özgürlük hakkında iki tema önerdiği anlaşılmaktadır. Birincisi, insan aslında özgürdür, yani insanın özü özgürlüktür. İkincisi, insan maddi dünya tarafından tehdit edildiğinde bu özgürlüğün farkına varır ve bu farkındalık da özgürlüğün yerine getirilmesi gereken bir yükümlülük olduğunun bilincidir ve bu yükümlülük kendini başkalarının anlam sistemlerinden kurtarmaktan kaynaklanmalıdır. Bu nedenle, özgürlük, şeylere anlamlar verme görevi ve aynı zamanda kendisini başkalarının anlam sistemlerinden kurtarması için itici güçtür.²⁶⁰ Çünkü Sartre’a göre varlık olumsal, fazladan ve nedensizdir. Böylece, şeylere verilen mutlak değerler ya da değişmez yasalar yoktur. Üstelik bu saçma düzeni sağlayacak onu mantıksal bir düzene yerleştirecek Tanrı da yoktur. İnsan kendini bu dünyada yalnızca bırakılmışlığıyla bulur. Bu bakımdan Sartre insanın evrensel olarak kabul edilmiş bir özü olduğunu ya da Tanrı’nın tasarımı olduğu özü varoluşunda verili olan bir insan varlığı öngörmez. Dolayısıyla varlığımızdan önce hiçbir şey yoktur. Özümüz, kendi eylemlerimizin sonucunda belirlenir. O halde, insan kendi özünün nasıl olmasını istiyorsa kendisini öyle yapar. Sartre’a göre, insan mutlak anlamda özgürdür ve kendini kendisinden başka kurtaracak hiçbir güç yoktur. Sartre işte bu yüzden “insanın özgürlüğü insanın özünden önce gelir... Ve insan varlığının özü, onun özgürlüğü içinde askıdadır”²⁶¹ der. Dolayısıyla insanın tek gerçeklik alanı özgürlüğüyle oluşturduğu anlam ağıyla çevrilmiştir.

²⁵⁹ Sartre, *Yaşanmayan Zaman*, çev. Gülseren Devrim, Can Yayınları, İstanbul 1994, s.353.

²⁶⁰ Malhotra, *a.g.t.*, s.64.

²⁶¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s.75.

3.BÖLÜM: HEIDEGGER VE SARTRE FELSEFESİNDE “KAYGI” VE “BULANTI” KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Heidegger ve Sartre’ın varoluşçu öğretisinde insanın yaşam biçimini temellendiren bir duygu durumu olarak “kaygı” kavramının bir bağlamsallık ilişkisi içinde ele alındığını görmekteyiz. Ancak burada belirtmek gerekir ki, Heidegger iç sıkılması anlamında kaygı (*Angst*) kavramını kullanırken Sartre da aynı durumu bulantı (*Nausea*) veya iç daralması terimleriyle karşılar.²⁶² Heidegger’de kaygının ortaya çıkışı Sartre’da olduğu gibi belli bir nesneye karşı duyulan bir iç daralması olmayıp dünya-içindeki-varlığımızın ham ve çıplak algılanışıyla ilgilidir. Her iki filozofta da bu duygu bir iç uyumsuzluktan ziyade ontolojik bir zemine dayanan kozmik bir sıkıntıdır.²⁶³

Her iki filozof da insanın geleceğe yönelik varoluş kavrayışının ele alınışında benzer bir tutum içerisinde varoluşun özden önce geldiğini savunur. Her ne kadar Heidegger’e göre, Sartre “varoluşun özden önce geldiğini” iddia etse de Platon’un “öz varoluştan önce gelir” ifadesini tersine çevirmekten başka bir şey yapmamıştır. Heidegger’e göre Sartre’ın varoluşçu öğretisi metafiziksel anlamları içerdiğinden dolayı “Varlığın insan varlığına olan bağı”²⁶⁴ açığa çıkaramamıştır. Nitekim Sartre “kesinlikle yalnızca insanların var olduğu bir durum içerisindeyiz”²⁶⁵ cümlesini temele alıyorsa Heidegger’e göre Varlık ve Zaman’da vurguladığı üzere kesinlikle başlı başına “Varlık’ın var olduğu bir durum içindeyiz.”²⁶⁶ Bu bağlamda Dasein’in varlık tarzı olarak belirlenen “dünya-içinde-olmak” insanın *eksistenz* özünün bir yönelimi olarak varlığa yakın durmasından ileri gelir. “Ek-siste insan, Varlığın İşması olarak Var’ı “kaygı”nın içine aldığı Var-olmaya tahammül eder. Var-Olmanın kendisi ise “fırlatılmış” olarak özünü sürdürür. O, gönderen ve takdir eden Varlığın atımında özünü sürdürür.”²⁶⁷

²⁶² Haluk Aşar, *Heidegger ve Sartre Felsefesinde “Kaygı” ve “Bulantı” Kavramlarının Analizi*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:17, 2014 Bahar, s.86.

²⁶³ Mounier, *a.g.e.*, s.78.

²⁶⁴ İyi, *a.g.e.*, s.50.

²⁶⁵ Sartre j. P., “*Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir*”, s.110.

²⁶⁶ Heidegger, *a.g.e.*, 61.

²⁶⁷ Heidegger, “*Hümanizm Üzerine Mektup*”, s.19.

Bu doğrultuda denebilir ki “biri varlığın temelindeki var-olma şartlarını araştırırken, diğeri insanın var-olma temellerini araştırmaktadır.”²⁶⁸ Hemen şunu belirtelim ki, Sartre düşüncesinde yer alan kendisi-için-varlığın, Heidegger’in Dasein diye isimlendirdiği insan varoluşu anlamında kullanılması dikkat çeken başka bir husustur. Ancak burada önemli bir fark göze çarpmaktadır: Sartre’ın kendisi-için-varlığı, mutlak ve nihai bir gerçeklik olduğu düşünülürken, Dasein kavramı anlamını daha temel ve ileri bir düşünce olan Varlığın gerçekliğinden alır. Parantez açmak gerekirse, Sartre, kendisi-için-varlığın özelliğini, insanın bilinçli bir varlık olmasından hareketle tanımlamıştır. O halde, “süjenin varlığı” bilinç minvalinde söz konusudur. Bilinçli bir varlık olan insan, kendini hep bir sonraki an’a fırlatan, gelecek önünde duran varlıktır. Bu anlamda kendini daima aşan insan varoluşu, “ne değilse o olan ve ne ise o olmayandır.”²⁶⁹ Dolayısıyla insan, imkânlarını gözeterek sonsuz seçimle hep kendini yenileyen, sonsuz değişme kapasitesine sahip bir varlıktır. Açıkça görülmektedir ki Sartre’ın varoluşçuluk öğretisinde insanın belirlediği ve merkeze alındığı bir hakikat anlayışı söz konusudur. Dolayısıyla Heidegger gibi Sartre’ın da insan varoluşunu önsel ve dolaysız bir biçimde felsefesinin merkezine yerleştirmesi somut varolma biçiminin önemliliğini göz önüne koymaktadır. Nitekim her iki filozof için de insanın kendine ve dünyaya özgün bir kavrayış getirme çabası insan doğasının temel ruh hali olan kaygı kavramına dayanır.

Heidegger’e göre insan varlığı bir birlikte-varlıktır. (*Mitsein*) “Dasein hep imkânları dâhilinde ve olâbilirlikler içinde vardır. Dasein’in özsel mümkün-olmaklığı, ... “dünya”yla ilgilenme suretlerini, başkalarına itina-göstermekliği, bunların hepsine ve kendisine ilişkin varlık imkânlarını, kendi uğrunalığını ilgilendirir.”²⁷⁰ Bu bağlamda benim dünyam bir birlikte-dünyadır. Sahih bir yaşam arzusunda bu birlikteliğe ulaşırım. Bu birlikteliğin temelinde de insanın dünyada varolma tarzı olan kaygının etkin gücü vardır. Heidegger’e göre yaşamın ve varlığın bilincinde olan kaygılı insan varlığı başkasının yazgısına karışmaz aksine saygı duyar. Oysa Sartre bu birlikte-varlığı, insan varoluşunu başkası karşısında edilginleştirdiği gerekçesinden dolayı

²⁶⁸ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, s.140.

²⁶⁹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s.43.

²⁷⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.151.

yadsımaktadır. Bu nedenle Sartre, birlikte-varlığın genelliği içinde kişisel varlığımın, başka somut varlıkla dolaysız bir ilişkinin gerçekleştiremeyeceğini savunur.²⁷¹ “Dolayısıyla insan-gerçekliğinin şu ikilemden çıkmaya çalışması beyhudedir: başkasını aşmak ya da kendini onun tarafından aşılmaya bırakmak. Bilinçler arasındaki münasebetlerin özü *mitsein* değildir, çatışmadır.”²⁷² Bu bakımdan insan kendisine olduğu kadar başkalarına da taşıdığı yabancılık duygusuyla işbirliği ürpertisine kapılmaktadır.

Heidegger ve Sartre’ın insanı kaygılı bir varlık olarak yaşamın merkezine yerleştirmesinin bir başka sebebi de varoluşun olumsuzluğundan kaynaklanan bilinmezlik düşüncesidir. Buna göre insan hiçbir neden bulamadan veya gösterilmeden kendi istemi dışında bir fon içinde kendini bulur. İnsan bilinci kendini dünyaya konumlandırma isteğiyle rasyonel bir çerçeveye yerleştirebileceği bir başlangıç durumundan yoksun kalır. Her birimiz kendi sırasında yalnızca bu anda bu yerde konuşlandırılmış vaziyetteyizdir. Heidegger ile Sartre’ın olumsuzluk olarak adlandırdıkları şey bu bulunuşsal halimizin usdışılığının bir yaşam boyunca rastgeleliklerle iç içe geçmiş bir biçimde süreklilik göstermesidir. Sartre varoluşun düzensiz düzeniyle sallantıya düşen, akla sığmayan bu yapısını fazladanlık kavramıyla ifade eder. Buna göre var olanların ya da olmayanların olma ve olmama durumlarına ilişkin hiçbir güven telkin edici gerekçe yoktur. Dolayısıyla Sartre’da olumsuzluk düşüncesinin varlığa yapışan iğreti görünümünün somutlaştığı iç daralması rastlantısal bir kötülük olarak ortaya çıkar. Ancak Heidegger, Sartre’ın aksine insanı ve dünyayı saçma, değersiz ve fazladan olarak nitelemez. Sartre’da bu nedensiz, fazladan varoluşun saçmalığı Heidegger’de hiçlik tarafından yabancı bir dünyaya terkedilmişlik duygusu olarak ifade edilir.²⁷³ İnsan kökensel olarak hiçlik içinde adeta fırlatılmışlık ve terk edilmişlik yazgısıyla karşılaşır. Varoluşun bu tekinsizliğinden kaynaklanan öngörülemezlik düşüncesi insanı yaşama karşı temkinli ve kaygılı bir şekilde bırakır.

Heidegger’e göre insanın varolma tarzı zamansal bir varlık olmasında yatar. Zamansallık, insanla dünya arasında en temel ilişki olarak kaygı fenomenini ortaya

²⁷¹ Mounier, *a.g.e.*, s.137.

²⁷² Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s.545.

²⁷³ Mounier, *a.g.e.*, s.70.

çıkartır. Kaygı insanın sınırlılığı gibi onun ölüm yönünde varlığını da açığa çıkarır. İnsanı bir bütün olarak varoluşsal biçimde tasarlamaya dönük olan ilk adım ölüm tecrübesi değil, kendi ölümüne doğru varlığın bilincine erişilmesidir. Bu bakımdan Heidegger düşüncesinde ölüm dışarıdan gelen bir iline değil bizim varlığımıza ait olan yüce olanağıdır. Ölüm yaşamı sona erdiren ve korkuyla beklenen bir olgu değildir, yaşamın her anında, yaşama ediminin ta kendisinde varolur. Heidegger'in ölümü yaşamın varlığına katan bu bütünsellik çabasının aksine Sartre'a göre ölüm mutlak saçmalığın ortaya çıkışına kaynaklık eden saltık olumsuzluktur. Bu salt ve kör olumsuzluğuyla rastlanan ölüm geçmişe anlam katacak olan geleceği yok eder ve yaşamı anlamdan yoksun bırakır. Sartre'da adeta bir veri olarak değerlendirilen ölüm düşüncesi saçmalığın kökten temellendirilişine sebep olur. Dolayısıyla Heidegger insanın dünyadaki kaygılı varoluşunu ölüme doğru giden bir varlık olmasından hareketle belirtirken Sartre ölümü insanın bütünsel sahipsizliğini simgeleyen ve bu sebeple onu bulantı içinde bırakan bir veri olarak ele alır.²⁷⁴

Heidegger'e göre insan ölüme fırlatılmış olarak var olmaktadır. Bu bilinçle erişilen kaygı neticesinde insan varlığının kökenindeki hiçlik açığa çıkar. Sartre'da insan gerçekliğinin varlığı, bir varlık eksikliği olarak belirir. Hiçlik varlığın bağrında taşıdığı bir aşılmazlıktır, bu anlamda o hiçbir şey değildir ve dünyaya insan gerçekliğiyle gelir. Bu nedenle insan gerçekliği bu doluluğa ulaşma çabasında harcanan sürekli bir çabadır.²⁷⁵ Sartre'ın varlıkta hiçliğin bulunduğunu dile getirmesi varoluşun trajik boyutunu ortaya koyan ve böylelikle insanı hiçbir yere yerleştiremeyeceği bir belirsizlikle karşı karşıya getiren bir saptamadır. Bununla birlikte Sartre'a göre varlığımız kökensel olarak Tanrı düşüncesine de dayanmaz. Başka bir deyişle değerlerin dayanabileceği ya da insanların yüklerini paylaşabilecekleri bir yetkin varlık anlamında Tanrı yoktur. "İnsan-gerçekliği için olmak kendini seçmektir: alabileceği ya da kabul edebileceği hiçbir şey ona dışarıdan da içeriden de gelmez. Hiçbir türden yardım olmadan, en küçük ayrıntıya varana kadar kendini varlık kılmanın dayanılmaz zorunluluğuna bütünüyle terk edilmiştir."²⁷⁶ Sartre'a göre kendini başkalarıyla birlikte bir savaşım içinde kavrayan

²⁷⁴ Mounier, *a.g.e.*, s.84.

²⁷⁵ A.g.e., s.88.

²⁷⁶ Sartre, *a.g.e.*, s.560.

insan varoluğu yalnız ve özgürlüğe mahkûmdur. Dolayısıyla, Sartre, mutlak insan özgürlüğünü savunduğu ve onun seçimlerini dünyadaki tek anlam kaynağı haline getirdiğı için insanın omuzlarına sorumluluk duygusu yüklenir. Bu şekilde, bir geleceğı inşa etme sorumluluğı kişinin elindedir, ancak gelecek belirsizdir ve bu nedenle insan kaçınılmaz bir şekilde endişenin, iç daralmasının gölgesi altındadır. Ancak Sartre'a göre içdaralması özgürlüğün bilincine ulaştıran ve insan doğasını bu yolla yetkinleştiren bir devinimdir. Dolayısıyla hiçlik, özgürlük ve içdaralması arasında içsel bir bağlantı vardır. Bunlar, insan olmanın birbirine bağı yapısal belirleyicileridir.



SONUÇ

İnsan ve insana ilişkin problemler düşünce tarihinin en başından beri kendisini göstermektedir. İnsan nedir sorusu tüm düşünürlerin ortak problemidir. Ancak düşünürlerin perspektifinde insan farklı sorgu alanlarına konu edilmiştir. Kuşkusuz varoluş felsefesinde de insan ve onun varoluşuna ilişkin sorgulama açıkça görülmektedir. Bunlardan en önemlisi de insanın dünyaya ilişkin kaygılı bir varlık olarak ele alınmasıdır. Bu soruşturmada karşımıza insana ilişkin bir varoluş düşüncesinde kaygı kavramının hangi kavram çatıları altında toplanması gerektiğini irdeleyen Heidegger ve Sartre gibi varoluş felsefesinin başat düşünürleri çıkmaktadır. Bu bakımdan her iki düşünür insan varlığının kendisini gerçek varoluşuna götürebileceği düşüncesiyle insan varoluşunun önemli bir argümanı olarak kaygı kavramını felsefelerinin temeline yerleştirmiştir. Ancak burada belirtmek gerekir ki, Heidegger’de insanlık durumunun sahil göstergesi olarak ele alınan kaygı (*Angst*) kavramı Sartre’da içdaralması veya bulantı (*Nausea*) kavramlarıyla dile getirilir. İnsan varoluşuna özgü kaygı veya bulantı kavramlarının anlamına değinmek gerekirse; ölümün eşiğinde yaşayan insanın kendisini somut olarak dünyaya konumlandırmasındaki yetersizliğin farkına varmasında hissettiği bir durumun tezahürüdür. Kaygı kavramı felsefe literatüründe korku kavramından ayrı tutulmuştur. Belirli olan bir şeye karşı tepki niteliğinde ortaya çıkan korkudan farklı olarak kaygı, insanın yaşadığı ard arda gelen olaylar silsilesinin yalnızca bir anında ya da ansızın içimizi saran bir daralmanın bulantısı halinde bizi yoklar.

Heidegger’e göre felsefe yapmanın zorunlu koşulu varlığın anlamını sorgulamaktır. Ontolojik olarak anlamı unutulmuş varlığa ulaşmanın tek yolu şimdi ve burada olduğunun bilincinde olan Dasein analitiğinde ortaya çıkar. Heidegger, insan olma olanağı olarak tanımladığı Dasein’in temel varlık yapısının “dünya-içinde-olmak” olduğunu belirtir. Dasein’in varlık tarzı olarak belirlenen “dünya-içinde-olmak” insanın belli zorunluluklarla birlikte bu dünyaya fırlatılmış olduğunu hatırlatır. Bu zorunluluklardan en önemlisi de onun kaçamadığı yazgısı ölümle birlikte bu dünyaya fırlatılmışlığıdır. Bu fırlatılmışlık Dasein’i kendi hiçliği ile karşılaştırır. Bu yüzden dünya insan zihninin sınırlılığına bağlı temelli bir anlam arayışını sekteye uğratan kaygan bir zemindir. Ancak bu kaygan zeminin olumsuzluğundan kaçan Dasein,

Heidegger'e göre gündelik ilişkiler içinde kendi esas varlığından kopup yalnızca başkalarının esaretine düşer. Bir bakıma, Dasein'ı benlik bilincinden yoksun bırakan bu düşkünlük ortamında kendisini bulması da varlığının sallantıda hissettiği anı yakalamasıyla yani varoluşunda duyumsadığı/çektiği kaygısını sahiplenmesiyle mümkündür. Çünkü Heidegger'e göre Dasein'ı düşmüşlük içinden çekip çıkaran, kendisiyle yüzleştiren ve varoluşunun anlamına ilişkin düşünmeye sevk eden onun kaygılı varoluşudur. Böylelikle sonlu bir varlık olmanın bilinciyle eylemlerindeki sorumluluğu üstlenen Dasein, kendini bireyselleştirerek otantik varoluşunu ortaya koyan yaşama ulaşacaktır.

Sartre insan varoluşunun çözümlemelerini özgürlüğün temeli niteliğinde olan bulantı, diğer bir ifadeyle varoluşsal kaygı kavramı çerçevesinde ele almıştır. Sartre, kaygı kavramını Heidegger'den farklı olarak gelecek karşısında duyulan iç daralması veya bulantı kavramlarıyla karşılar. Bu açıdan bakıldığında kaygı, insanın kendi olanakları karşısında bu ya da şu olmama bilincinde ortaya çıkar. Sartre'ın "kendisi için varlık" tarzında nitelendirdiği insan dünyaya atılmış veya bırakılmış bir varlık olarak mutlak anlamda özgürlüğe yazgılıdır, çünkü yaratılmamıştır ve önceden belirlenmiş bir özü yoktur. Bu nedenle kendi kendinin yaratması olarak gerçekleştirebileceği olanaklarla geleceğe yönelimli olan insan, kendi değerlerini oluşturmaya yönelik eylemlerini özgürce seçer ve bununla edimlerine anlam verir. Ancak bunu yalnızca kendi çıkarını gözeterek değil bir yasa koyucu olarak bütün insanlığın adına ister. Bu bakımdan yaptığı seçimler hem kendisini hem de başkalarını etkileyeceği için üstlendiği sorumluluk duygusu katlanır ve onu büyük bir iç sıkıntısı içinde bırakır. Ancak Sartre'a göre varoluşu gerçekleştirmenin yolu buradan geçer çünkü ötekilerle birlikte terk edildiği dünyada yaşayan insan özgür eylemlerinin sorumluluğunu göğüsleyerek ahlaksal bir varlık olma yükümlülüğünü yerine getirir.

KAYNAKÇA

ARİSTOTELES, *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.

AŞAR, Haluk, *Heidegger ve Sartre Felsefesinde Kaygı ve Bulantı Kavramlarının Analizi*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:17, 2014 Bahar, s.85-99.

BLACKHAM, H. J., *Altı Varoluşçu Düşünür*, (Çev. Ekin Uşşaklı), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2005.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2010.

CEYLAN, Yasin, *Evrenin Belirsizliği Karşısında İnsanın Çaresizliği: Temel Kaygı*, Doğu Batı, (Kaygı Özel Sayısı), Sayı: 6, Şubat-Mart-Nisan, 1999, s.103-110.

ÇÜÇEN, A. Kadir, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Sentez Yayıncılık, İstanbul 2012.

DEREN, Seçil, *Angst ve Ölümlülük*, Doğu-Batı, (Kaygı Özel Sayısı), Sayı: 6, Şubat-Mart- Nisan, 1999, s.101-115.

DESCARTES, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, (Çev. Aşar Timuçin-Yüksel Timuçin), Cumhuriyet Yayınevi, İstanbul 1998.

DEVECİ, Cem, “İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun”: *Heidegger'de Kaygının Varlıkbilimsel Değeri*”, Doğu Batı, (Kaygı Özel Sayısı), Sayı: 6, Şubat-Mart-Nisan, 1999, s.55-71.

ER, Sadık Eroġ-AY, Volkan, *Heidegger'in Nietzsche'si*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2019.

ESFELD, Michael, *What can Heidegger's Being and Time Tell Today's Analytic Philosophy?*, University of Konstanz, Published in Philosophical Explorations, 2001, s.46-62.

GİLSON, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (Çev. Şamil Öcal), Açılım Kitap Yayıncılık, İstanbul 2003.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2013.

GRİLLET, Alain Robbe, “*Bulantının Mirasçıları Bizleriz*”, *Sartre Felsefeye Adanmış Bir Yaşam*, (Çev. Nilüfer Kuyaş), Ed.Kenan Sarıalioğlu, Omnia, İstanbul 2013.

GÜNDOĞAN, A. O. & GÜNAY, M., *Felsefe ve Edebiyat*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2014.

GÜRSOY, Kenan, J.P. *Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara 2015.

HEİDEGGER, Martin, *Metafizik Nedir?*, (Çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003.

HEİDEGGER, Martin, *Metafiziğe Giriş*, (Çev. Mesut Keskin), Avesta Yayınları, İstanbul 2011.

HEİDEGGER, Martin, *Nedir Bu Felsefe?*, (Çev. Ali Irgat), Afa Yayıncılık, İstanbul 1995.

HEİDEGGER, Martin, *Özdeşlik ve Ayrım*, (Çev. Necati Aça), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997.

HEİDEGGER, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (Çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.

HEİDEGGER, Martin, “*Hümanizm Üzerine Mektup*”, *Hümanizmin Özü*, (Çev. Ahmet Aydoğan), İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

HEİDEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011.

HEİDEGGER, Martin, *Kant ve Metafizik Problem*, (Çev. Zehragül Aşkın-Rahman Akalın), Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, Ocak 2013, s. 149-161.

HÜHNERFELD, Paul, *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*, (Çev. Doğan Özlem), Gündoğan Yayınları, İstanbul 2010.

INWOOD, Micheal, *Heidegger*, (Çev. Nursu Öрге), Kültür Dost Kitabevi, Ankara 2014.

IRMAK, Cahit, *Dasein için Kaygıllık*, Doğu-Batı, (Kaygı Özel Sayısı), Sayı: 6, Şubat-Mart-Nisan, 1999, S.151-154.

İYİ, Sevgi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ayraç Yayınları, Ankara 1999.

KARAKAYA, Talip, *Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu*, Elis Yayınları, Ankara 2004.

KAUFMANN, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, (Çev. Akşit Göktürk), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.

KILIÇ, Sinan, Heidegger'in Fundamental Ontolojisinde Varlığın Özdeşliği, Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi (Kaygı) Sayı:23, Güz 2014, s.12-28.

KOÇ, Emel, *J.P. Sartre'ın Bulantı Romanı Üzerine*, Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl:3, Sayı:7, Haziran 2016, s.1-15.

LEVİNAS, Emmanuel; *Heidegger ve Ontoloji*, (Çev. Elis Simson), Cogito, sayı:64, Güz 2010, s.19-49.

MAGİLL, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, (Çev. Vahap Mutal), Hareket Yayınları, İstanbul 1971.

MALHOTRA, Ashok Kumar, 'Nausea: An Expression of Sartre's Existential Philosophy, PH.D., University of Hawaii, 1969

MCNEILL, William-HAMMERMEISTER, Kai, *Düşünceye Çağırın Yurt Müdafaası*, (Çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2010.

MOELLER, C., *Jean-Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi*, (Çev. M. Toprak), Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

MOUNIER, E., *Varoluş Felsefelerine Giriş*, (Çev. S. R. Kırkoğlu), Say Yayınları, İstanbul 2007.

MULHALL, Stephen, *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*, (Çev. Kaan H. Ökten), Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998.

MURDOCH, Iris, *Sartre Yazarlığı ve Felsefesi*, (Çev. S. Hilav), Yazko Yayınevi, İstanbul 1981.

ÖKTEN, Kaan H., "*Varlık ve Zaman*" *Kılavuzu*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.
PÖGGELER, Otto, ALLEMAN, Beda, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, (Çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.

RENEAUX, Roger, *Egzistansiyalizm Üzerine Dersler*, (Çev. Murtaza Korlaeçi), Erciyes Üniversitesi Basımevi, Kayseri 1994.

SARTRE, J.P. *Varlık ve Hiçlik*, (Çev. T. Ilgaz, & G. Çankaya Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul 2010.

SARTRE, J. P. *Akıl Çağı*, (Çev. G. Devrim), Can Yayınları, İstanbul 1994.

SARTRE, J.P., *Bulantı*, (Çev. S. Hilav), Can Yayınevi, İstanbul 2019.

SARTRE, J.P., *Sözcükler*, (Çev. S. Hilav), Can Yayınları, İstanbul 1999.

SARTRE, J.P., *İmgelem*, (Çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul 2006.

SARTRE, J.P., *Denemeler*, (Çev. Selahaddin Eyüboğlu-Vedat Günyol), Say Yayınları, İstanbul 1998.

SARTRE, J.P., *Yaşanmayan Zaman*, (Çev. Gülseren Devrim), Can Yayınları, İstanbul 1994.

SARTRE, J.P., *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 2018.

SOCCIO, Douglas j., *Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları*, (Çev. Kevser Kıvanç Karataş), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010.

STEINER, George, *Heidegger*, (Çev. Süleyman Kalkan), Vadi Yayınları, Ankara 1996.

SOYKAN, Ömer Naci, “*Varoluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger’de Bir Araştırma*”, Doğu Batı, (Kaygı Özel Sayısı), Sayı 6, Şubat-Mart,-Nisan, 1999, s.42-62.

TOWARNICKİ, Frederic De; *Martin Heidegger Anılar ve Günlükler*, (Çev. Zeynep Durukal), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017.

TÜRKYILMAZ, Çetin, *Heidegger’in “Ontoloji Tarihi” ’nde Kant Felsefesinin Yeri*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 2004, Cilt: 21, Sayı:1, s.165-188.

<http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Bulanti.pdf?i=1> Erişim Tarihi: 05-12-2019



ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Fatoş KUZUGÜDEN

Doğum Yeri: İSTANBUL

Doğum Tarihi: 14.07.1991

Medeni Hali: Bekâr

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise: Osman Ülkümen Lisesi- 2009

Lisans: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi - 2013

Yüksek Lisans: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi -2020

MESLEKİ BİLGİLER