

HEIDEGGER VE LACAN'DA HAKİKAT PROBLEMİ

Tülay AYDIN TÜRKMEN

201108202

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programı

Danışman: Doç. Dr. Dilek ARLI ÇİL

İstanbul

T.C. Maltepe Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Eylül, 2024

HEIDEGGER VE LACAN'DA HAKİKAT PROBLEMİ

Tülay AYDIN TÜRKMEN

201108202

ORCID: 0009-0006-2667-6246

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programı

Danışman: Doç. Dr. Dilek ARLI ÇİL

İstanbul

T.C. Maltepe Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Eylül, 2024



JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

TÜLAY AYDIN TÜRKMEN'in "Heidegger ve Lacan'da Hakikat Problemi" başlıklı tezi 24.09.2024 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından değerlendirilerek "Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği" nin ilgili maddeleri uyarınca Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik tezi oy birliğiyle/oy çokluğuyla, başarılı/başarısız olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Üye (Tez Danışmanı)	Doç.Dr.Dilek ARLI ÇİL (Danışman) Maltepe Üniversitesi	
Üye	Doç.Dr.Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN Maltepe Üniversitesi	
Üye	Dr.Öğr.Üyesi Ayşen GÜNDÜZ Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi	

Enstitü Müdürü

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli “Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge” ile bildirilen 6698 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.



TEŞEKKÜR

Tez çalışmam boyunca beni hem fikren hem de ruhen yatıştıran danışmanım Dilek ARLI ÇİL'e, bana çalışma alanı açan ve sorularımı sabırla yanıtlayan hocam Burak ÇAKIR'a ve son olarak yaşamı birlikte göğüslediğimiz kıymetli eşim Süleyman Volkan TÜRKMEN ile sevgili annem Aysun AYDIN, babam Sadettin AYDIN ve kardeşim Numan Bahadır AYDIN'a tüm destekleri için teşekkür ederim.

Tülay AYDIN TÜRKMEN

Eylül, 2024

ÖZET

HEIDEGGER VE LACAN'DA HAKİKAT PROBLEMİ

Tülay Aydın Türkmen

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programı

Danışman: Doç. Dr. Dilek Arlı Çil

Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2024

Bu çalışmada öncelikle fenomenolojiyi ontolojik araştırması için bir metot olarak gören Heidegger'in, *Varlık ve Zaman* (1927) metninden yola çıkarak varlık ve hakikat anlamında kullandığı *aletheia* üzerine görüşlerine odaklanılmıştır. Bu kapsamda Heidegger'in, geleneksel metafizik kapsamında yer alan varlık, varolan, doğruluk ve hakikat gibi kavramlara karşı giriştiği destruksiyonun ardından *Dasein* analizine dayanan fundamental ontolojisi incelemeye açılmıştır. Heidegger'in *Dasein* analizi üzerinden göstermeye çalıştığı varlık ve hakikat üzerine görüşleri, özellikle dil ve Hiç'in deneyimi olarak kaygı duygulanımı bağlamında ele alınmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Freud'un ortaya koyduğu bilinçdışı teorisine ilişkin Lacan'ın getirdiği yorumlamaya yer verilmiş ve bu yorumlama aracılığıyla psikanaliz üzerine yürütülen çalışmaların felsefe, dilbilim ve antropolojiyle kurulan ilişkisi gösterilmiştir. Ardından Lacan'ın, bilinçdışının kurulumuna ilişkin belirlemeleri ele alınmış olup; dil ve Hiç üzerine görüşlerine yer verilmiştir. Heidegger'in Varlık'ın anlamı ve hakikat anlamlarında kullandığı *aletheia* ile Lacan'ın bilinçdışı bilgi ile kastettiği şey arasındaki farklılık üzerinden her iki düşünürün hakikate ulaşabilmeye haiz olmak açısından insana (*Dasein* ya da bölünmüş özne ifadeleriyle) verdikleri güç ve bunun yol açabileceği sorunlar tartışmaya açılmıştır. Son olarak Lacan'ın, özneye mutlak bir hakikate ulaşabilme imkânı yerine ancak öznel hakikatine ilişkin bilgiye ulaşma imkânı tanınmasının, Heidegger'in Varlık ve Zaman'da ortaya koyduğu hakikat görüşünün problemli bulduğumuz yanlarına yapacağı katkı ile *Varlık ve Zaman* için yola çıkış amacını nasıl destekleyebileceği gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Heidegger, Lacan, hakikat, aletheia, varlık, varolan, dil, kaygı.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF TRUTH IN HEIDEGGER AND LACAN

Tülay Aydın Türkmen

Master Thesis

Department of Philosophy

Philosophy Thesis Master's Programme

Thesis Advisor: Assoc. Prof. Dilek Arlı Çil

Maltepe University Graduate School, 2024

This study primarily focuses on Heidegger's views on *aletheia* in terms of being and truth, based on his *Being and Time* (1927), which considers phenomenology as a method for ontological investigation. Within this scope, Heidegger's destruction of concepts such as being, being-there, truth, and reality found in Traditional Metaphysics is examined through the analysis of Dasein, which forms the basis of his fundamental ontology. Heidegger's views on being and truth, particularly in the context of language and the experience of Nothingness as anxiety, are discussed.

When it comes to the part of the study related to Lacan, it addresses Lacan's interpretation of Freud's theory of the unconscious and shows the relationship between psychoanalysis and its connections with philosophy, linguistics, and anthropology through this interpretation. Subsequently, Lacan's determinations regarding the constitution of the unconscious are examined, and his views on language and Nothingness are discussed. The differences between Heidegger's use of *aletheia* in terms of the meaning of Being and truth and Lacan's concept of unconscious knowledge are explored, focusing on the power each thinker grants to humans (whether as Dasein or divided subjects) to reach truth and the potential problems this might cause. Finally, it is discussed how Lacan's provision of access only to subjective truth, rather than an absolute truth, might contribute to the problematic aspects of Heidegger's view of truth in "Being and Time" and how it might support the original aim of *Being and Time*.

Keywords: Heidegger, Lacan, truth, aletheia, existence, existent, language, angst.

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI	ii
ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
TABLolar LİSTESİ.....	ix
ŞEKİLLER LİSTESİ	x
1. GİRİŞ	1
1.1 Problem.....	1
1.2 Tezin Amacı.....	1
1.3 Tezin Önemi	3
2. HEIDEGGER'DE VARLIĞIN ANLAMI VE HAKİKAT PROBLEMİ.....	4
2.1 Fenomenolojinin Ortaya Çıkışı.....	5
2.1.1 Husserl'in fenomenoloji yöntemi	7
2.1.2 Heidegger'in fenomenolojiyle ilişkisi	13
2.2 Doğruluk, Hakikat ve Varlık Kavramları	16
2.2.1 Geleneksel metafizikte doğruluk, hakikat ve varlık kavramları	19
2.2.2 Heidegger'in <i>Varlık ve Zaman</i> metninde doğruluk, hakikat ve varlık kavramlarına ilişkin değerlendirmeleri	21
2.3 <i>Varlık ve Zaman</i> Metninin Serimlenişi.....	26
2.3.1 Geleneksel metafizik eleştirisi ve varlığın unutulmuşluğu.....	26

2.3.2	Varlık soruşturması: Dasein analizi	32
2.3.2.1	Şeylere yönelme: Mevcut-olmaklık, el altında-olmaklık	34
2.3.2.2	Başkalarına yönelme: Herkes, hergünkülük, birlikte olmaklık	36
2.3.2.3	Kendine yönelme: İhtimam gösterme	38
2.3.3	Dasein'ın hakikatle ilgisi	41
2.3.3.1	Dil ve hakikat	43
2.3.3.2	Hiç'in tecrübesi olarak kaygı duygulanımı ve hakikat	49
3.	LACAN'IN BÖLÜNMÜŞ ÖZNESİNİN ONTOLOJİSİ	52
3.1	Freud'un Psikanalizi İnşası	55
3.2	Lacan'ın Psikanalize Katkısı: Dilbilimsel ve Antropolojik Bir Yorum	63
3.2.1	Gerçek	71
3.2.2	İmgesel: Ayna evresi	79
3.2.3	Simgesel	82
3.3	Lacan'da Bölünmüş Özne'nin Varlık'la İlişkisi ve Hakikatin Olanaklılığı ...	87
3.3.1	Lacan'ın bölünmüş öznesi: Kaygı, hiç ve nesne a	87
3.3.2	Hakikate karşı bilgi, varlığa karşı simgesel	96
3.4	Hakikate Ulaşma İmkânı Bağlamında Heidegger ve Lacan'ın Görüşleri	101
4.	SONUÇ ve ÖNERİLER	114
	KAYNAKÇA	120
	ÖZGEÇMİŞ	125

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Platon'un Bilgi Sınıflaması	20
---	----



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1 Gerçek'i Simgeleyen R Şeması	77
Şekil 2. Gerçek'in Dilde İmgesel ve Simgeselle İlişkisini Gösteren Şeması	79
Şekil 3. Beden-Ben Kurulumunu Simgeleyen Optik Şema	80
Şekil 4. Bölünmüş Özneyi Simgeleyen L Şeması	87
Şekil 5. Gerçek, İmgesel ve Simgeselin Borromean Düğümü	92
Şekil 6. Gerçek, İmgesel ve Simgesel Arasındaki Geçiş: Mobeus Bandı	93
Şekil 7. Kartezyen Özne'nin Varlık ve Düşünme/Dil İlişkisi	94
Şekil 8. Bölünmüş Öznenin Varlık ve Düşünme/Dil İlişkisi	94
Şekil 9. Öteki'nin Temsil Ettiği Dil Aracılığıyla Varlığa Yabancılaşma	96
Şekil 10. Dilde Bölünmüş Özne	99
Şekil 11. Söylem İçinde Hakikatin Üretimi	100

1. GİRİŞ

1.1 Problem

Bu çalışma, Heidegger'in fundamental ontoloji adını verdiği insanın varoluşuna ilişkin görüşlerinin hakikatle bir arada ele alınmasının yol açabileceği sorunların neler olabileceği ve Lacan'ın topolojik belirlemelerinin bu sorunlara nasıl bir çözüm denemesi sunabileceği sorularından doğmuştur.

1.2 Tezin Amacı

Çalışmanın amacı, Heidegger'in ontoloji soruşturması için yürüttüğü Dasein analiziyle ortaya koyduğu sahil bir varoluş ile hakikate erişme imkânının mümkün olup olmayacağını tartışmaya açmak ve hakikate erişmenin mümkün olmasına dair sunulan açıklığın yol açabileceği düşünülen sonuçların neler olabileceğini tartışmaktır. Bu bağlamda, Heidegger'in Dasein analizinden elde ettikleriyle Varlık'ın anlamı aracılığıyla bütüncül hakikate ulaşabilmeye dair iddiaları, Lacan'ın kendi varlığına yabancılaşarak dile ve anlam dünyasına kayıtlanan bölünmüş öznenin hakikatle ilişkisinin ancak söylem içinde ve bir kanı -hatta sanı- etrafında olabileceği fikriyle bir arada düşünmeye açılmıştır. Lacan'a göre, bölünmüş özne dil ve anlam dünyasının öznesi olduğundan, onun varlığa doğrudan ulaşması mümkün görülmemekte; hatta varlıkla ilişkinin ancak varlığın "anlam"ı "düşüncesi"yle yine dil ve anlam dünyası -dolaysıyla kültürel ve öznel değerlendirmeleri- içerisinde olabileceği anlaşılmaktadır ki bu belirleme, öznenin dışında olan ve üzerinde uzlaşılabilir bütüncül bir hakikat imkânının mümkün olamayacağına işaret etmektedir. Nitekim bu çalışma ile Lacan tarafından düşünce ve dil içerisinde anlamın yüceltilmesi ya da düşüncenin rasyonalize edilmesi olarak görülen hakikate ulaşma düşüncesinin yanılmalı ya da hatalı olup olmadığına dair bir belirleyicinin yokluğunda, Dasein'ın bütüncül bir anlam ya da hakikate ulaştığına dair düşüncesine bir sınır getirebileceği ve kişinin kendine mesafe alarak "hakiki" (*aletheia*) olanı kendi inancıyla (*pistis*) ya da öznel değerlendirmesiyle karıştırmamasına imkân sağlayabileceği gösterilmeye çalışılmıştır.

Çalışmaya öncelikle, *Varlık ve Zaman* metniyle sınırlı kalarak, Heidegger'in ontoloji görüşünü temellendirdiği geleneksel ontolojiye yönelik eleştirisi ve Dasein analizine

ilişkin düşüncelerinin serimlenmesiyle başlanmıştır. Çalışmanın ilk bölümünde, Husserl'in fenomenolojisi üzerine bilgi verilmiş ve Heidegger'in kendi felsefi soruşturması için fenomenolojik analizi nasıl bir yöntemle dönüştürdüğü Dasein analizi üzerinden gösterilmiştir. Ardından Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metninde ele alındığı şekliyle geleneksel ontolojiye yönelik eleştirileri felsefe tarihi boyunca birbiri yerine kullanılan doğruluk, hakikat, varlık, varolan gibi kavramların ayrımları üzerinden gösterilmeye çalışılmış ve ontoloji görüşünün hakikatle ilişkisi özellikle dil ve Hiç'in tecrübesi olarak kaygı duygulanımı bağlamında ele alınmıştır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise bilinçdışının keşfiyle psikanalizin bir yöntem olarak doğuşunun ardından Lacan'ın psikanalizi yeniden yorumlamasıyla insana dair getirdiği *antropontolojik*¹ belirlemeleri Gerçek, İmgesel ve Simgesel kavramsallaştırmaları üzerinden gösterilmiştir: Lacan'ın, Freud'dan hareketle, geliştirdiği biyolojik bir varlık olarak dünyaya gelen bebeğin kültür varlığına dönüşme sürecine ilişkin düşünceleri, Lacan'ın topolojisi üzerinden aktarılmıştır. Ayrıca insanın, gelişimsel olarak, bir kültür varlığına dönüşümü sürecinde dilin operasyonel işlemiyle kurulan bilinçdışı öznesinin yani bölünmüş öznenin² hakikat, Varlık, gerçek, dil ve kaygıyla olan ilişkisi yine Lacan'ın kuramsal belirlemeleri üzerinden açıklanmıştır. Buradan hareketle, Lacan'ın bölünmüş özneye ilişkin ortaya koyduğu yapısal belirlemeleriyle Heidegger'in sahih ve gayrisahi olmak üzere ikili bir varoluşa sahip olan Dasein'a ilişkin belirlemelerinin benzeyen ve ayrışan yönlerini karşılaştırmak üzere her iki düşünürün oldukça yakın görünen düşüncelerine yer verilmiştir. Bu bağlamda, her iki düşünürün insan varoluşuna ilişkin düşüncelerini belirleyen varlık, gerçeklik, hakikat, ihtimam gösterme, bilgi, dil ve kaygı kavramları üzerine olan görüşleri, birbirleriyle ilişkileri bağlamında, tartışmaya açılmıştır.

¹ Betül Çotuksöken *Antropontoloji Ya Da İnsan-Varlıkbilgisi* kitabında *varolanların varolmasının anlam kazanabilmesinin olmazsa olmaz koşulunun insansal varoluş olduğu* belirlemesine dayanan ve bu nedenle insansal varoluşun, diğer varolanlar gibi yalnızca ontolojik olarak belirlenemeyeceğinden, antropolojik ve ontolojik olarak anlaşılabilceği önermesinde bulunmuştur (Çotuksöken, 2018, s. 18). İnsansal varoluşu araştıran bu ikili incelemeye antropontoloji adını vermektedir.

² Metin boyunca bölünmüş özne ve bilinçdışı öznesi eş anlamda kullanılmaktadır.

1.3 Tezin Önemi

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metninde ele aldığı, hakikate ilişkin düşüncelerinin yol açabileceği problemler ele alınmış ve bu problemlere karşın öznenin bilinçdışı aracılığıyla kendine dahi yabancılaşmış olduğunu iddia eden Lacan'ın, Heidegger'in felsefesiyle açmak istediği yola nasıl bir katkı sağlayabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Heidegger'in, Varlık'ın anlamına ve dolayısıyla hakikate ulaşabilmeyi imkânlı görmesinin ve hakikate ulaşmanın yollarını aramasının, felsefesini kurarken karşı çıktığı Kartezyen düşüncenin tümgüçlü ve bilen özne³ fikrini daha da güçlendirebileceği eleştirisi sunulmuş olup; Heidegger'in felsefesinde hakikate ve ona ulaşabilme olanağına dair kabulün, bilen ya da bilme imkânına haiz özne düşüncesine olan dolaylı katkısı ele alınmıştır. Buna karşın Lacan'ın, bölünmüş özne belirlemesiyle insanın Varlık ve hakikati bilmesinin imkânına dair sınırlandırılmış -eksikli- konumunun, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ortaya koyduğu Kartezyen düşüncenin bilen öznesine dair getirdiği eleştirisine nasıl bir katkı sunabileceği gösterilmiştir.

³ Özetle Descartes'in "cogito ergo sum" cümlesiyle işaret ettiği bilen, bilmeye haiz görülen öznesi. Nesneyi kendisiyle ilişkisi içerisinde düşünmek, açıklamak yerine kendinden kopararak yalnızca düşünmesinin nesnesi olarak gören bilincin öznesi.

2. HEIDEGGER'DE VARLIĞIN ANLAMI VE HAKİKAT PROBLEMİ

Çalışmanın bu bölümünde Heidegger'in felsefi soruşturması için yöntem olarak belirlediği fenomenolojik analize dayanak oluşturan fenomenoloji görüşüne yer verilecektir. Ardından Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metni, Geleneksel Metafizik'in eleştirilmesi ve Dasein analizi olmak üzere iki aşamada serimlenecektir. İlk aşamada geleneksel metafiziğin kullandığı varlık, varolan, hakikat gibi kavramların neye işaret ettiği ve Heidegger'in felsefesinde bu kavramların neye karşılık geldikleri incelemeye açılacaktır. Özellikle doğu dillerinde gönderdiği anlam bakımından zengin olan *hakikat* kavramının, Heidegger'in kullandığı şekliyle, Türkçede neye işaret ettiğini sorgulamaya açarak ve Türkçedeki *doğruluk* ile *gerçeklik* kavramlarıyla arasındaki farkı göstermeye çalışarak işe başlanması hedeflenmektedir. Ardından hakikat kavramının geleneksel metafizikte tuttuğu anlam ile Heidegger'in felsefesinde Varlıkla ilişkilendirilen anlamı arasındaki fark, *Varlık ve Zaman* metnini referans alınarak gösterilmeye çalışılacaktır.

Bu bölümün ikinci aşamasında ise, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metninin incelemesinin iki ayrı perspektiften incelemeye açılması planlanmaktadır. İncelemeyi iki bölüme ayırmaktaki amacımız, Heidegger'in öncelikle kendi ontoloji görüşünü geleneksel metafizik eleştirisine dayanarak nasıl kurduğunu ve ardından Varlık soruşturması için başlangıç noktası olarak kabul ettiği fundamental ontolojisini nasıl yürüttüğünü, ortaya koyduğu kavramlar aracılığıyla, göstermektir. Ayrıca Dasein olarak isimlendirilen insanın, hergünlüğü ile varlığı konu edinmişliği arasındaki ikili varoluşunun, geleneksel metafizikteki Varlık ve varolanın birbirinin yerine kullanılmasına ve dolayısıyla Varlık'ın unutulmasına nasıl neden olabileceği *Varlık ve Zaman* metni üzerinden gösterilecektir. Heidegger'in, Dasein'ın "orada olan" olarak mevcut olmaklığı içerisindeyken olmaya hep devam etmekliği, yani "oluş"uyla⁴ bağ kurabilmesi arasındaki ilişkinin gayrisahih (hergünlük) ve sahih (Varlık'ın konu edinildiği) varoluşunun fenomenolojik analize dayanan serimlenişine yer verilecektir. Son olarak ise

⁴ Mevcut olmaklığı gibi durağan bir belirlenmişliğinin aksine varoluşunun devinimi, dinamikliği, hareketliliği kastediliyor: "Mevcut olarak varolan" değil "oluş"ta olduğundan hiçbir yerde ve anda (zamanın ve mekânın belirleyemediği) mevcut bir varolan olamayan.

Heidegger'in mevcut olan ve daima oluş halinde olan -belirlenmemiş olan- şeklinde tasarladığı Dasein'ın, dünya içinde mevcut olan olarak varolmasından hareketle, Varlık'ın ya da onun anlamının ne olduğu sorusuyla⁵ meşgul olan sahih varoluşuyla yani Varlık'la karşılaşması ile varlığın anlamı yani hakikatle karşılaşmasının imkânı olarak görülen *dil* ve Hiç 'in duygulanımı olarak *kaygı* hakkındaki görüşlerine değinilecektir.

2.1 Fenomenolojinin Ortaya Çıkışı

Fenomenoloji sözcüğünün kökenine baktığımızda Grekçe *görünüş* anlamındaki *phenomenon* ile yasa, akıl, söz anlamlarına gelen *logos* kelimelerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulduğunu görmekteyiz (Cevizci, 2021). Eski Yunan'dan bu yana birçok filozof tarafından kullanılmış olan *phenomenon* kelimesi yaygın olarak beliren, görünen, duyumsanan, algılanan gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu kullanımıyla *phenomenon* duyumsanamayan, görünmeyen, belirmeyen, gizli ve örtük olanın tersi olarak kendini sunan ve tezahür edendir. 1736'da Almanca *Phanomenologie* olarak Christoph Friedrich tarafından ortaya sürüldüğü düşünülen fenomenoloji terimi daha tinsel bir gerçekliğin aksine görünür dünyadaki şeyler arasındaki ilişkilerin incelenmesi anlamında kullanılmıştır (Smith, 2019, s. 255).

Türkçeye görünüşün bilimi olarak çevirebileceğimiz fenomenoloji terimi farklı filozoflarca da kullanılmış olmasına rağmen; felsefede ilk kez yeni bir yöntem olarak Husserl tarafından ele alınmıştır. 1889'da Franz Brentano'nun 'betimleyici psikoloji' ya da 'betimleyici fenomenoloji' olarak adlandırdığı yönteminden etkilenen Husserl, bilinci, yönelimsellik ve anlamla birlikte ele alan bir felsefi disiplin olan fenomenoloji kavrayışını oluşturmuştur (Smith, 2019, s. 255). Brentano'nun genetik psikolojiden ayırdığı ve algı, duyum, yargı gibi farklı türdeki zihinsel durumları incelediği betimleyici psikolojiye göre yönelinen nesne, bilinç ediminin içinde yer almaktaydı. Brentano'yu takip eden öğrencileri Twardowski ve Meinong bilinç edimi, içerik ve nesneyi birbirinden ayırarak nesnenin hem kendi başına bir nesne olduğunu hem de bilincin potansiyel bir nesnesi olduğunu iddia etmişlerdir (aktaran Smith, 2019, s. 255).

⁵Heidegger'in düşüncesinde Varlık ve onun anlamının ne olduğu sorusu aşağıda ele alacağımız üzere doğrudan varlığın hakikati sorusuyla eştir.

Husserl, *Mantıksal Araştırmalar* (1900) çalışmasında yönelimsel deneyim ile bu deneyimin nesnesi arasındaki ayrımı ortaya koymuş ve bunu yaparken Bernard Bolzano'nun *Bilim Teorisi*'nde (1837) ele aldığı nesnel form (aynı fikri düşünürken farklı zihinlerde olan ortak kavram ve içerikler) ile öznel ideler ya da temsillerin (deneyimin farklı zihinlerdeki zamansal kısmı) ayırt edilmesi gerektiği düşüncesinden yararlanmıştır (aktaran Smith, 2019, s.257). Brentano ve Bolzano'nun fikirlerinin sentezini yaparak bu düşünceleri geliştiren Husserl için fenomenoloji, farklı tipte olan deneyimlerin zihinsel içeriklerinin yanı sıra deneyimlerin tek bir kişinin bilinç akışında birleştirilme şekillerini inceleyecek; dahası bizim başkalarını nasıl deneyimlediğimizi, bu deneyimlerimizin özneler-arasılığını hatta dil ve sosyal pratiğimizle nasıl bir ilişki içinde olduğunu konu edinecektir (Smith, 2019, s. 257-258).

Bolzano'nun farklı zihinlerde vuku bulan öznel hadiselerin aksine tüm zihinlerde ortak olan önermeler ve kavramları içeren mantık çalışmalarından etkilenen Husserl'e göre nesnel içerikler gönderge ve anlam (farklı zihinlere ait farklı deneyimlerin aynı içerik altında yer alması) bakımından ele alınır (Smith, 2019, s.257). Kendisi de bir matematikçi olan ve matematik felsefesi üzerine çalışan Husserl'in fenomenolojiye ilişkin görüşleri, dışarıda olmayan nesnel matematik nesnelerin soyutlamalar yoluyla zihinde nasıl kurulduğundan ve duyularımıza verili olan nesneler ile bilincin kavramlaştırmaları arasındaki farkın ortaya konulmasından başlayarak, üç döneme ayrılabilir.

- Fenomenolojinin bir yöntem olarak doğuşu (1887-1901): Matematik felsefesi üzerine çalışmaları sonucunda fenomenolojik yöntemin geliştirilmesi
- Fenomenolojik redüksiyon yönteminin geliştirildiği ve fenomenolojinin transandantal bir bilim olduğu iddiası (1905-1929)
- Bilimler krizi ve yaşam dünyası kavramları üzerine çalışmalar (1929-1936) (Direk, 2021, s. 40)

Descartes'in bilen özesi Aydınlanma'ya kadar anlamlı bir gelişim göstermişti. Ancak Aydınlanma'nın yol açtığı düşünsel, bilimsel, sosyal, ekonomik değişimlerin ardından 20. yüzyıla gelindiğinde Aydınlanma projesi hayal ettiklerine ya da varsaydıklarına kavuşamamıştı. Bilimsel bilginin hızlı gelişimi ve onun ölçülebilir sonuçlarına doğrudan ulaşma isteğinin sonucu olan pragmatist ve pozitivist tutumların yol açtığı yeni sorunlar vardı. Ayrıca Aydınlanma'yla birlikte felsefenin bilgisinin yerini doğrudan ölçülebilen

pragmatist bilimsel bilgiye bırakması felsefenin değerini yitirmesine neden olmakta; bilimsel bilgiye indirgenen felsefe, idealizm mi yoksa realizim mi tartışmalarında olduğu gibi özne-nesne ayrılığının neden olduğu bir çıkmaza düşmekteydi. Tüm bu koşullar altında yeni bir yöntem olarak önerilen fenomenolojinin iddiaları felsefeye yenilik getirmiş ve bilen öznenin “bilincinin kurulumunu” konu edinmesi bakımından Aydınlanma sonrası felsefî düşünceye yeni bir ufuk açmıştır. Öte yandan Husserl, psikoloji ve mantıktan ayırdığı fenomenolojiyi, bilim yerine felsefenin sınırları içerisinde tutmuş; önerdiği bu yeni yöntem ile bilimin kesinliğinin temellerini araştırmıştır (Şan, 2024). Bu sayede dönemin pozitivist, pragmatist anlayışının karşısında felsefenin yeni soru ve cevaplar üretebilmesine ve bilimsel bilginin değerlendirilmeye açılmasına katkı sağlamıştır. Husserl’in getirdiği yenilik, düşünceyi bilincin dünya ile kurduğu korelasyon üzerinden yeniden değerlendirmeye açmasının yanı sıra fenomenolojinin sağladığı zengin betimleme imkânı sayesinde felsefedeki kavramsal kapalılığı aşmasıdır.

Fenomenolojiyi 20. yüzyılın diğer düşüncelerinden ayıran bir başka özelliği de kendini göstereni, belireni, tezahür edenin özünü dolaysız ve apaçık kavramanın mümkün olduğunu savunmasıdır. Özsel olan (*eidos*) nesnel kabul edilir ve bu ancak görü gibi özel bilinç edimleriyle yakalanabilir (Şan, 2024). Husserl’in öğrencisi olan Heidegger’in, ortaya koyduğu fundamental ontolojik analiz fenomenolojinin bu iddiasından destek almaktadır. Husserl sonrası birçok filozof onun yöntemini kendi düşünceleri içerisinde yeniden yorumlamıştır. Öğrencisi olan Heidegger de bu filozoflardan biridir. En sıkı takipçilerinden biri olan Heidegger, Husserl’in bir arada tutmaya çalıştığı -ve bizim aşağıda daha ayrıntılı değineceğimiz- transandantal bilincin içkinliği meselesi ile aşkınlık olarak yönelimsellik fikri arasındaki zıtlık üzerinden kendi ontolojisini kurmuştur (Şan, 2024). Heidegger, *Dasein* adını verdiği şimdi ve burada olan insanın olma olanakları aracılığıyla örtük, gizli olan Varlık’a (onun anlamına) ulaşabilmesini konu edinen *Varlık ve Zaman* eserinde fenomenolojiden yola çıkarak geliştirdiği ve adına fundemantal ontolojisi dediği kendi ontolojisini oluşturmuştur.

2.1.1 Husserl’in fenomenoloji yöntemi

Husserl, fenomenolojiyi bilimin temeline yerleştirir ve özü itibarıyla farklı olan varlıkların (matematik nesnelerin varlığını konu edinen matematik felsefesi, fizik nesnelerin varlığını konu edinen fizik felsefesi gibi) ontolojilerini birbirlerinden ayırır.

Ona göre tüm ontolojilerin temelinde ise farklı nesne/şeylerin ontolojilerini gerçekleştirmeyi mümkün kılan bilinç ontolojisi yer almakta ve bu transandantal fenomenoloji olmaktadır. Farklı bilimsel alanların konu edindiği şeylerin/nesnelerin bilinçte nasıl kurulduğuna göre özleri belirlenebilir ve bu sayede bilimlerin pratiği de ontolojik olarak temellendirilebilir. Nesnelerle/şeylerle ilişki kurmamızı sağlayan bilinç olduğuna göre bu ilişkinin temelleri de bilinci konu edinen fenomenoloji sayesinde aydınlatılacaktır (Direk, 2021, s. 40). Transandantal fenomenoloji sayesinde bilinç Descartes'ın felsefesinde olduğu gibi tüm bilimlerin imkânı olarak kalmakta; felsefe ise bilincin ontolojisini konu edinmesi sebebiyle “bilimlerin bilimi” olmaktadır.

Çalışmalarının ilk döneminde Husserl, matematiksel nesneler üzerine yaptığı çalışmalardan yola çıkarak, kavramların anlaşılmasını sağlamak amacıyla iki ayrı kategori ortaya koymaktadır. Bunlardan biri mantıksal ve formel olarak -kategorial görüş yetisiyle- tanımlanabilenler iken diğeri somut fenomenlerden soyutlamalar yoluyla -duyusal görüş yetisiyle- oluşturulan kavramlardır. Somut fenomenlerden yola çıkarak yapılan soyutlamada psikolojik zihinsel süreç ile bilincin varlıkla kurduğu *a priori* ilişkiyi birbirinden ayırt etmek gerektiği üzerinde özellikle durmaktadır (Direk, 2021, s.42). Daha önce de değindiğimiz üzere Husserl, Mantıksal Araştırmalar (1901) metninde ideal nesneleri psikolojik süreçlere indirgeyen psikolojizmi, bilinci doğaya veya doğayı bilince indirgeyen natüralizmi ya da onu doğal nesne gibi açıklayan doğalcılığı eleştirerek bilinci yönelimsel bir biçimde kavramış ve buna bağlı olarak bir doğruluk, görüş kuramı geliştirmiştir (Direk, 2021, 42). Ona göre yönelimsellik, zihinsel varlığın özüyken, her bilinç ise bir şeyin bilincidir.

Husserl'in fenomenoloji için ortaya koyduğu ilk yöntem fenomenolojik redüksiyondur. Bu yöntem gündelik yaşamda ilişki içinde olduğumuz şeylere karşı doğal tavrın bir kenara bırakılarak düşünsel bir tavra geçilmesini sağlamaktadır. Nesnelere/şeylere ilişkin sahip olduğumuz tüm bilgi türlerini dışarıda bırakmadan -tüm bilgilerimin askıya almadan- bilincimi yeni bir fenomenin deneyimine açmam mümkün değildir. “*Epokhe, yargının askıya alınmasıdır: Grekçe epekhein, askıya almak, imtina etmek ve paranteze almak anlamlarına gelmektedir. Hususi anlamda fenomenolojik epokhe, dünyanın varlığına dair yargının ne olumlamak ne de yadsımak suretiyle askıya alınmasıdır*” (Lewis ve Staehler, 2020, s. 31)

Epokhe, bilincin dünya ile karşılaşmasını mümkün kılan, fenomenolojinin yapılabilmesine ve sürdürülebilmesine olanak sağlayan bir yöntemdir. Paranteze almama hali zihinden ve deneyimden bağımsız olarak bir gerçekliğin, *kendinde bir şey*'in varlığına dair inanç ve tutumlarımızı destekler. Bilinç deneyiminden ayrı olarak dışarıya ilişkin her belirleme, tanımlama, kavramlaştırma, indirgeme yeni bir fenomenolojik deneyim ve kavramlaştırma olanağını iptal edecektir. Husserl, pozitif bilimlerin bir şeyi belirlemeye ilişkin çabasında da görülebileceği gibi, bilinçle birlikte kurulandan bağımsız bir dünya varsayımını da bilincin yöneldiği şeyin kendinde bir tözü olduğu iddiasını da reddeder. Böyle bir belirleme, Aydınlanma sonrasında kendisinin de eleştirdiği, bilimin belirleyici ve indirgemeci yaklaşımından farklıdır. Her karşılaşmada yeniden ve yeni bir şey bulunduğunu savunur. İdealizm ve realizm gibi kapalı, sabit ve değişmez iddiaların yerine bilinç ve dünyanın bir aradalığı ve bu bir aradalık sayesinde her yeni karşılaşmanın yeni bir fenomenolojik deneyimi sunma imkânı, tükenmeyecek/tüketilemeyecek bilinç ve dünyayı açar. Ayrıca Husserl'in terminolojisinde *epokhe*, dünyanın varlığına ilişkin tüm bildiklerimi paranteze alma anı olarak kullanılırken; fenomenolojik indirgeme, paranteze alma anında, dikkatimizi fenomenlerin bilincimize görünme şekline yönlendirmemiz anlamına gelir. Yönelinen şeylerin tamamı, dünyanın tamamını oluşturmaz. Fenomenolojik betimleme, şeyler arasındaki ilişki ve gönderimler bağlamıyla kurulduğundan biz kendimizi bu bağlam içerisinde bulur ve buna anlam veririz; o bağlamın ne olduğunu bulup çıkarmayız (Lewis ve Staehler, 2020, s.32).

Ideen I'de (1913) “Şeylerin kendisine gidelim” diyen Husserl, Kant'ın yaptığı *kendinde şey*⁶ ve fenomen arasındaki ayrımı reddettiğini dile getirmiş olur: Ona göre fenomenlerin ardında kendini bilincin tecrübesine vermeyen kendinde şeyler yoktur ve bu nedenle duysal ve akli görü yoluyla şeylerin kendisine gidebileceğimizi söyler. (akt. Direk, 2021 s. 49-50) Husserl, yine *Ideen I* (1913) metninde noematik çözümleme dediği yöntemi ortaya koyar. Bu çözümleme, *şey*'in nasıl beliriorsa öyle betimlendiğine dayanır. Örneğin önümdeki manzaraya baktığımda deniz, daha ilerisinde ada, adanın üzerinde evler ve ağaçlar görürüm. Bununla birlikte denizin üzerinde güneş ışığının parladığını, dalgaların oluşturduğu beyaz köpükleri, denizin renginin açık maviden laciverte uzanan tonlarını; adanın denizin içerisinden yükselişini, üzerindeki evlerin pencerelerini,

⁶ *Ding an sich* (Alm.)

pencerelerdeki t  lleri, ağaçların dallarını, bu dallarındaki kuş yuvalarını ve kuşları, esen rüzgârın yaprakları oynattığını, gökyüzündeki bulutların hareket ettiğini, güneş ışığının bulutların arasında a  a  lara oradan da zemine doğru s  z  l    n   görürüm. Husserl'e göre bu betimlemede oldu   gibi deniz ve ada bir ufka yerleştirilmişlerdir ve şeyler deneyimimize daima zamansal ve mekânsal bir ufukta verilmektedir. Daha da a  acak olursak tenis oynarken topun hızla bana doğru geldiğini gördüğümde algısal deneyimim topun görsel bilincidir. Husserl'in c  z  mlemesine göre, bilinç edimi ve nesnesi arasındaki yönelimsel ilişki aşağıdaki gibi bir şemada betimlenebilir: Arka plan –   zne – edim – içerik → nesne / ufuk = olanaklar (Smith, 2019, s.262).

Ufuklar, bilincin açık ve belirtik bir biçimde verilen fenomenlerine, bilincin örtük, marjinal, belirsiz fenomenlerinin ve imkânlarının eşlik etmesidir. Ufkumuza verilenleri bir bir keşfettiğimizde, yaşantıların birbirine nasıl eklendiğini, dünyanın kendini nasıl g  sterdi  ğini deneyimleriz. Ufuklar içerisindeki aynı şeye geri dönebilme ve onu yeniden teşhis edebilme imkânı Husserl'in felsefesinde “  eylerin kendine gitmek” anlamına gelmektedir (aktaran Direk, 2021, s.61).

Husserl'e göre, bir şeye yalnızca belirli bir profilden bakıyor olsak dahi tamamını algılıyor olmamız *horizontal yönelimsellik* sayesinde: Örneğin yukarıdaki örnekte oldu   gibi tenis topunun (nesnenin) bize sunulan profiline dair g  r  sel bilincimize ek olarak bu g  r  sel bilince nesne ufkunun boş (abwesenden) profillerinin yönelimsel bir bilinci m  tamadiyen eşlik etmektedir. Eğer biz yalnızca g  r  sel olarak bize verili olana yöneliyor olsaydık, nesnenin kendisine ilişkin perspektifi bir bilincinden bahsedemezdik (Zahavi, 2022, s. 153). Yani eğer yöneldiğim nesneye belirli bir ufuksallık eşlik etmiyor olsaydı g  r  sel bilincim bana doğru gelen tenis topuna y  nelse de onun neden bana doğru geldiğini, ne kadar sonra yüzüme   arpabilece  ini ya da bana doğru gelirken ne yapmam gerekti  ğine ilişkin bağlamlardan muaf olurdu. Husserl *Erste Philosophie II*'de (1923-24) bu konuya ilişkin şöyle söyler:

Her uzay-zamansal algı (dışsal algı olarak adlandırılır) aldatıcı olabilir; bu bir algı olsa da kendi anlamına göre doğrudan kendini kavrayıştır (Selbsterfassung). Hatta kendi anlamına göre beklentiseldir -beklenti birlikte-y  nelineni (Mitgemeintes) içerir ve o kadar radikaldir ki onun kendisi verili algısal-

momenti içeriğinde bulunmaktadır. Temelde, algılananlardaki hiçbir şey saf ve upuygun olarak algılanan şeyler değildir. (aktaran Zahavi, 2022, s. 153)

Husserl'e göre bilincin daima bir ufka yönelmiş olması ya da şeylerin bilince daima bir ufuk içerisinde kendini sunması, nesne/şey ve bilincin belirli bir mekân ve zaman içerisinde, birlikte kurulması anlamına gelmektedir. Bilinç edimlerimiz ve faaliyetlerimiz boyunca, zamanın akışının, nesnelerin/şeylerin bir zaman dilimi boyunca vuku bulduğunu ve deneyimlerimize daima zamanın aktığına yönelik bir hissiyatın eşlik etmesini deneyimlediğimiz bilincindeyizdir (Smith, 2019, s.260). Dinlediğim besteye ait bir notanın kulağıma gelişinde ya da uzaktan gelen bir geminin henüz bacasını gördüğümde bilincim yöneldiğim ve o anda duyularıma gelen şeylerin önceliği ve sonralığıyla ilişki içindedir. Birbirinden kopuk olarak deneyimlenmeyen her duyumsal deneyimim belirli bir ufuk içerisinde tek tek olanların birbiriyle zamansal olarak öncelik ve sonralık ilişkisi içerisinde eklemlenerek anlam bulduğundan, bilinç deneyimlerimin eş zamanlı olarak farkındalığına sahibimdir. Topun bana doğru geldiğini gördüğüm ilk an, bir sonraki anda yüzüme çarpacağı ve bir hamle yapmam gerektiği bilincimde bir arada kurulur. Bu farkındalık biçimine göre çevremdeki şeylerin zamansal akışıyla bilinç akışımındaki deneyimlerin zamansal akışının eşzamanlı olarak farkında olduğumdan; bilincimiz bize deneyimimizi, kendimizi, diğer kişiler ve uzay ve zamandaki tüm mevcut olanlar da dahil olmak üzere etrafımızdaki çeşitli şeyleri sunar (Smith, 2019, s. 261)

Husserl, anlam vermeyi de içeren bu öznel deneyimin nesnel koşullarına ilişkin görüşlerini *Kartezyen Meditasyonlar*'da (1950) ortaya koyar. Ona göre bir şeyin nesnel olarak geçerli olması ancak başka bilinçler için de doğruluğu konusundaki uzlaşıdan geçer. Özneler-arasılığın varsayılarak nesnelliğin temellendirilmesi şu anlama gelmektedir: Bir şeyin nesnel olabilmesi için başka zihinlerin de onun doğruluğunu tespit edebilmesi gerekmektedir. Husserl'e göre eğer bu mümkün olmasaydı iki kişinin dil içerisinde aynı nesneden söz etmesi ve bir doğruluğu beraberce saptaması, ortak bir yaşam, anlam ve hatta bilimler mümkün olamazdı. Bu adım ile Husserl'in felsefesi, bilincin solipsizmi eleştirilerinde bir ölçüde kurtulmuş olsa da Heidegger'in de daha sonra eleştireceği gibi içkin olan bilinç ve aşkın olan nesne ayrımı eleştirilerinin sürmesine yol açmıştır. Husserl'e göre nesnel geçerlilik, özneler arasılık ve dilden ibaret değildir. İki kişinin bir nesne hakkında aynı doğruluğu idrak etmesinin zemini, nesnenin değişmez

yasalarıdır aynı zamanda (aktaran Direk, 2021). Heidegger, nesnenin değişmez yasalarını nesneye (aşkın), anlam veren bilinci (içkin) ise özneye sabitleyen bir düşünceyi yani konu eden özne ve konu edilen nesne ayrımını kabul etmez. Bilincin yöneldiği nesneyi, fenomeni kendinde açmanın bizi şeyin kendisine götürmeyeceğini, bu nedenle nesneyi, şeyi ya da bilinci bir varolan olarak tanımlamak ya da açıklamaya çalışmak yerine bunların birlikteliğine bakmak ve tüm görünümlere imkân veren özün ne olduğu sorusunu sormak gerektiğine inanır. Bu özü anlamamanın yolu ise varolan olarak nesneyi açımlayan, kendi varlığı üzerine düşünebilmesi sebebiyle diğer varolanlardan ayrılan yani açan ve açılanın bir olduğu insanın analiz edilmesidir. Ancak bu yolla, insanı varoluşu fenomeninin analizi yoluyla, olana imkân veren olağetiren yani tüm anlaşılmaya çalışılan olanın imkânı hakkında düşünmek mümkün olabilir.

Bilincin yönelimsel açıklığını, onun varlığının bir parçası olarak gören Heidegger, *Varlık ve Zaman* 'da şöyle yazar:

Kendini (...) ve bir şeyi kavramaya yönelerek Dasein ilk olarak başlangıçta içine kapatıldığı içkin sferin dışına çıkmaz, ancak bunun yerine, öncelikli bir varlık türünde, o hep zaten keşfedilen dünyada karşılaşılan bazılarıyla birlikte halihazırda hep “dışarıda”dır. Ne de Dasein bilinen bir varlıkla birlikte ikamet ettiğinde ve onun karakterini belirlediğinde, içsel sfer terkedilmez. Bunun yerine, nesnesiyle bu “dışında olmaklık”ta bile, Dasein doğru anlaşıldığında “içinde”dir; yani o, bilen dünya-içinde-olmaklık olarak bizzat varolur. (aktaran Zahavi, 2020, s. 35)

Heidegger, Husserl'den farklı olarak yönelimsel öznenin, öznelikten ya da bilinçten söz etmez ancak Dasein⁷ terimini kullanır. Heidegger'e göre fenomenolojik araştırma içsel ve dışsal gibi geleneksel kategoriler aracılığıyla Dasein ile dünya arasındaki ilişki yeterince ele geçirilememektedir. Heidegger'in araştırmasını belirleyen, yaşayan bir özneliğe dair soruşturmanın her türden zorluklarla dolu olduğunu düşünen Husserl'in yöntemi aracılığıyla, mutlak olanın araştırılması; nesneyi ve onu kendinde açan orada olan olarak insanı mümkün kılanın ne olduğunun peşine düşülmesi olacaktır.

⁷ “Orada” anlamına gelen “*Da*” ve “olmak” anlamına gelen “*sein*” belirlemesiyle orada-olmak ya da orada-olmaklık anlamına gelen

2.1.2 Heidegger'in fenomenolojiyle ilişkisi

Husserl'e göre fenomenler şeyin kendileri olarak kabul edilmelidir ve görünüşlerin ardında, Kant'ın numenon belirlemesine benzer, ulaşılamayan bir kendinde şeylik yoktur; bilakis görünüşler bizi şeylerin kendilerine götürür. Husserl fenomenolojisi, varlığın kendisini, kendisi olarak gösterdiğini iddia eder ve kendini gösteren varlığın bilinçle ilişkisini konu edinir. Heidegger ise şeylerin kendini bize verdiği düşüncesine ve fenomenolojinin asıl uğraşının fenomenlerle karşılaşan bilincin şeyleri/nesneleri görebilmesinin yollarını aramak olması gerektiği fikrine karşı çıkar. Heidegger, Varlık ve Zaman'da ortaya koymuş olduğu Varlık⁸ ve varolan ayrımını bu itiraz üzerinde temellendirmiş olur. Ona göre bize belirenler varolanlardır; varolanın varlığı, varlığın kendisi ise görünür değildir. Bu nedenle varolanın nasıl belirdiğini araştırmak için, öncelikle varolanın varlığının kurucu öğelerini çözümlmek gerekmektedir (Direk, 2021, s. 70). Husserl'in aşkın olan şeyler ve içkin olan bilincin bir aradalığını konu edinen felsefesi ile "şeylerin kendisine gitme"nin mümkün olamayacağını düşünen Heidegger, aşkın ve içkin olana ilişkin yeni bir anlayış getirir. Varolanların belirişinin öznenin bilincinde olmadığını iddia eder ve kendi felsefe tarihi boyunca sırasıyla ayrıcalık atfettiği varoluşa, tarihte, olayın kendisinde⁹ bulunan *a priori* koşullarını inceler (Direk, 2021, s.67).

Heidegger'in fenomenolojik yöntemi, Husserl'in fenomenolojisini temel alan fakat bilinç yerine ontolojiye yönelmiş bir yöntemdir. Dolayısıyla Heidegger'in fenomenolojik yöntemi, fenomenolojinin hermeneutik bir yorumudur da denilebilir. Kendini kendinde gösteren şey olarak tanımladığı fenomeni görünüşten ayırmasının nedeni, görünüşlerin kendini, kendinde olmadığı şey gibi de gösterebileceği ve dolayısıyla şeylerin kendileri

⁸ Heidegger varolan ve Varlık arasında bir ayrım yapar. Hatta geleneksel metafizik tarihinde varolanla aynı anlamda kullanılan varlık kavramı ile karışmaması adına kendi terminolojisinde varlık sözcüğünün ilk harfini büyük yazar: "Varlık". Metnin bu kısmında Varlık olarak ele aldığımız kavram Heidegger'in terminolojisindeki anlamına işaret etmektedir. Varlık, tek tek varolanların ondan türediği, orada-olan Dasein'in mevcut-olmaklığını da mümkün kılan fiili varoluşudur. Buna ilerleyen bölümlerde tekrar değineceğiz.

⁹ Varolanların belirişinin öznenin varoluşa, tarihte, olayın kendisinde bulunur ifadesi Heidegger'in düşünsel izleğindeki üç durağa işaret etmektedir. Bu üç durağı kabaca, *Varlık ve Zaman*'da (2021) Varlık'ı Dasein'in varoluşu üzerinden, *Metafizik Nedir?*'de (2009) tarihsellik ve kültür üzerinden, son dönem metinlerinde ise artık olay ile ilişkisi içerisinden anlaşılabilirliği iddiası olarak özetleyebiliriz. Bu ayrım Heidegger'in fenomenolojiden uzaklaşmasının üç adımını da vermiş olur.

hakkında yanılgıya yol açabilecekleri düşüncesidir. Ona göre eğer bu ayırım yapılamazsa fenomen kavramı kendini gösterenleri birer görünüş değil, varolan olarak ele alma hatasına düşer ki aslında fenomenolojik anlamda fenomenler, alelade fenomenlerin olanak koşullarıdır (Ökten, 2019, s. 14). Varolanın, yalnızca bir tezahür ediş olan görünüşün esas alınarak belirlenmesinin felsefeyi pozitif bilimlere indirgeyeceği iddiasıyla fenomenolojiyi, kendini göstereni, kendini gösterdiği şekilde ve kendinden hareketle görünür kılma olarak yeniden tanımlar Heidegger. Bu yeni belirlemeyle, Heidegger'in felsefesinde fenomenoloji bilinç felsefesinin bir yöntemi olmaktan çıkarılıp ontolojinin soruşturulduğu bir yönetime dönüştürülmüş olur.

Heidegger'in felsefesinin kökenlerini oluşturan filozoflar arasında Husserl kadar etkili olan bir başka filozof ise Aristoteles'tir. Platon'un *aletheia* kavramını, Aristoteles'in varlık olanaklarıyla birlikte düşünen Heidegger, Husserl'in fenomenolojisine yaptığı hermeneutik yorumlamayı Eski Yunan filozoflarının varlık hakkındaki düşünceleri için de gerçekleştirmiştir. Aristoteles, *Metafizik*'te (2019) varlığın dört çeşit anlamı olduğunu yazar. Bunlar sırasıyla kategoriler, *dunamis-energeia* (bilkuvve olan-bilfiil olan), hakikat, öz ve ilinek anlamlarıdır. Heidegger, Eski Yunan filozoflarının hakikati, gizlilikten açığa çıkma anlamına gelen *aletheia* olarak düşündüklerini vurgulayarak varlığın hakikat anlamını öne çıkarır (Direk, 2021, s.70). Ona göre varlığın anlamı Platon'un hakikatin bilgisi olarak tanımladığı ideada değil; bu dünyanın fenomenlerindedir. Platon'un *aletheia* kavramının Aristoteles'in varlığın anlamı kategorileriyle birlikte düşünen Heidegger, Aristoteles'in varlığın olanaklarından biri olarak tanımladığı hakikatin *dunamis*, yani bir potansiyel olarak insan türünde bulunduğunu düşünür. Varlığın, hakikat anlamına ulaşmanın bir potansiyel (*dunamis-energeia*) olarak bulunması demek, fenomenal deneyim alanında anlayan, uygulanan ve konuşan insan türünün üzeri örtülmüş, unutulmuş olan ve tüm varolanların kaynağı, kökeni olan varlığa, onun anlamına erişebilmesinin bir olanak olarak kendi varoluşunda bulunması demektir. Yani insan canlısı diğer tüm varolanları soruşturma yetisine sahip bir varolan olarak diğer varolanlardan ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Tüm varolanlar gibi fenomen dünyasında -görünüşler içinde- olmanın yanı sıra, buradan yola çıkarak tüm varolanların olagelmesini sağlayan varlığa -ve ayrıca kendine- dair soru sorabiliyor oluşu, onda *dunamis* -yani bir imkân- olarak varlığa yönelme olduğunu gösterir. İnsan varolanının, varlığa yönedikten sonra ise fenomenal alandaki görünüşlerden görünmeyene, örtük olana, *aletheia*'ya

ulaşabilmesi ise, ondaki *dunamis*'in *energeia*'ya olarak vuku bulmasıdır. Heidegger'e göre, Aristoteles'in varlığın anlamlarından biri olarak tanımladığı hakikat anlamı ise işte bu *dunamis*'in *energeia* olarak vuku bu lduğu insanın¹⁰ varoluş olanağıdır.

Heidegger'e göre Varlık sorusunu sorma imkânına sahip olan tek varolan insan olduğu için, Varlığı araştırmaya önce insanı araştırmaktan başlamak gerekmektedir. Dasein olarak tanımladığı insan varoluşunun diğer varolanlardan farkı hem bir varolan olması (orada-olan) hem de bir varolan olarak kendi varoluşu üzerine düşünmesi, kendi varlığını mesele etmesidir. İnsanın varlığından ve diğer varolanların varlığından söz edebiliyor oluşumuz Varlık kavramının aslında bir şeyin varolmasının imkânı olmasına, bunu sağlayan temel olanaklara işaret etmektedir. Bir fenomen olarak görünüşte ortaya çıkan varolanın olası başka görünüşlerinin ya da imkânlarının neler olduğunu/olabileceğini anlamak, onun existantiel koşulu olan Varlık'ın anlaşılmasını mecbur kılmaktadır. Bunu anlamamanın koşulu ise kendi fenomenini yani varolan olarak görünüşünü ve tüm bu görünüşleri mümkün kılan existantiel temelini yani Varlığını sorgulamaya haiz olan insan varoluşunun soruşturulması ve anlaşılmasıdır.

Heidegger, fenomenolojiye ilişkin yorumlamasının ilk örneğini sunan Varlık ve Zaman'da, Dasein¹¹ olarak isimlendirdiği, dünya içindeki insan varoluşundan hareketle tüm varolanları düşünmeyi mümkün kılanının ontolojisini, yani ontoloji yapanın ontolojisi, fundamental ontolojiyi oluşturmuştur. İnsan varoluşuna ilişkin daha önce kullanılan ve birçok anlama gönderen insan, özne gibi kavramlar yerine Almanca'da orada ve olan kelimelerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş yeni bir sözcük olan Dasein'ı kullanması, Heidegger'in kendi soruşturmasına, fenomenolojinin en önemli iki yöntemini kullanarak başladığına işaret etmektedir: Yönelme ve *epokhe*. Yani varlığa, onun hakkında metafizik tarihi boyunca yapılan tüm belirlemeleri paranteze alarak yönelir. Kendi fenomenolojisine fenomen ve *logos* kavramlarının yeniden değerlendirmesiyle başlayan Heidegger, Varlık ve hakikat ilişkisini ele aldığı *Varlık ve Zaman* metninin temeline varlığı konu edinebilen, onun üzerine düşünebilen tek varolan olarak kabul ettiği ve Dasein adını verdiği insan varoluşunu incelemeyi yerleştirir. Bunun

¹⁰ Kendi terminolojisinde insan kavramını kullanmayacak, bunun yerine "orada-olan" anlamına gelen "*Dasein*" kavramını önerecektir.

¹¹ Da: orada Sein: oluş. *Dasein*: Orada oluş.

için kullandığı yöntemi ise Dasein'ın hergünküllüğü içindeki ontik yaşantısının olanak koşulları olan ontolojik temele ulaştıracak fenomenolojik analizidir.

2.2 Doğruluk, Hakikat ve Varlık Kavramları

Hakikat kelimesi dilimize Arapçadan girmiş olup; doğruluk ve gerçeklik gibi kavramlarla zaman zaman karıştırılmakta, birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bu karmaşanın nedenlerinden biri de kavramların farklı dillerde gönderdiği anlam farklılıkları ve zenginlikleridir. İngilizce karşılığı *truth* olan kavramın Türkçede genellikle 'doğruluk' kelimesiyle karşılandığını, zaman zaman da 'gerçeklik' (*reality*) kelimesinin aynı kavram için kullanılabildiğini görüyoruz. İngilizcedeki *reality* kelimesinin yanı sıra *fact* kelimesinin de Türkçede 'gerçek' ya da 'doğru' gibi iki farklı sözcükle karşılandığını söyleyebiliriz. Fakat yukarıda saydığımız sözcüklerin gönderdiği anlamlar, kullanıldıkları bağlama göre daha da incelererek, birbirilerinden ayrışmaktadırlar. Öyle ki *truth* kelimesinin doğru anlamına gelen *true* kelimesiyle aynı kökensele yapıya sahip olması onu *right*, *correct* gibi, bir bilginin nesnesiyle örtüşmesi anlamına, yani Türkçedeki 'doğru' anlamına daha da yaklaştırmaktadır. Fakat *real* ile aynı kökten türeyen *reality* sözcüğünün ise gerçek ve gerçeklik gibi insan bilmesinin ya da anlamlandırmasının ötesinde kalana, hatta bazen bir olgu olarak *fact* kavramına yakın bir anlama işaret ettiği söylenebilir. Hatta bu ayırmadan yola çıkarak 'gerçeklik' (*reality*) sözcüğünün insan bilme ya da anlamlandırmasının dışında da kalabilen bir meseleye gönderme yaptığı düşünülebilir. Fakat 'hakikat' (*truth*) sözcüğü ise, 'gerçeklik'ten (*reality*) farklı olarak, insanın karşılaştığı olgu ya da olguları açıklarken birbirleri arasındaki neden-sonuç bağlarını kurmak yoluyla, anlam-a, anlam-landırma, bir 'ad verme' yani karşılaşılan gerçeğe verilen bir anlam olarak insanda kurulan bir hadise olduğu anlamlarına gönderme yapar.

Bu anlamda Türkçede hakikat ve doğruluk kavramlarını birlikte karşılayan sözcük, İngilizcede daha çok *truth* iken; *reality*'nin ise gerçeklik anlamına geldiğinden bu ikisinden, yani doğruluk ve hakikatten, daha kolay ayrıldığı söylenebilir: Yani gerçekliğin insanla karşılaşsın ya da karşılaşmasın orada olduğu, hakikat ya da doğruluğun ise bulunması ya da belirlenmesi bakımlarından, insanla ilişkili bir mesele olduğu anlaşılabilir. Nitekim Heidegger *Varlık ve Zaman*'da *gerçeklik* için şöyle yazar:

Gerçekliğin esasen neyi imlediği sorusu “dış dünya meselesinin” irdelenmesiyle birbirine dolanacaktır. Zira gerçekliğin analizi, gerçek olana uygun bir erişim yolunun temeli üzerinde olanaklıdır ancak. Gerçek olanın kavranış türü olarak da eskiden beri temaşa edici bilme kabul görmüştür. Bu bilme ruhun yani bilincin tutumu olarak “vardır”. Gerçekliğe kendinelik ve bağımsızlık karakterleri ait olduğu takdirde, gerçekliğin anlamına yönelik soru, gerçek olanın “bilinçten” bağımsız olup olmayacağı veya bilicinin gerçeklik “alemine” aşkınlığının olanaklı olup olmayacağı sorusuyla kenetlenmektedir. (Heidegger, 2021, s. 307)

Heidegger, gerçeklik meselesini, Kant’ın bilince içkin ve ona aşkın olan şeyler ayrımından yola çıkarak tartışmaya açmış; gerçekliğin -bilinçten bağımsız olarak- bir şeyin mevcut olan olarak dünya içinde ya da dünya dahilinde varolması ile onun bilinçten bağımsız bir şekilde olamayacağı savlarını irdemiştir. Gerçeklik meselesini üç ayrı bölümle ele aldığı *Varlık ve Zaman* metninde, özetle, felsefe tarihinde derin bir yarık olan gerçekliğin zihinde mi (*idealizm*) yoksa, zihinden bağımsız olarak dışarıda mı (*realizm*) olduğu tartışmasının bizi bir yere götüremeyeceğini kabul etmek gerektiğini; fenomenolojik olarak benim deneyimime ve bilincime aşkın olsa da dünya dahilinde - mevcut olan olarak var- olduğunu bildiğim, hatta şuan bilmediğim şeylerin de ileride -örneğin yeni gelişmeler, keşifler, açıklamalarla- varolduğunu bilme imkânımın olduğunu bildiğim bu deneyime ve dolayısıyla bilince aşkın olanın da içkin olma imkânından bahseder Heidegger. Ona göre felsefenin bu geleneksel ve sonuç vermeyecek olan tartışmasının bir kenara bırakılarak varolan yani nesne mevcudiyetinden hareketle Varlık’ın anlamı yani hakikati sorusunu sormak gerekliliğidir.

Ontolojik bir başlık olarak gerçeklik dünya-dahilinde varolanlarla ilintilidir. Eğer esasen bu varlık türünü adlandırmak için kullanılıyorsa, el-altındalık ile mevcut-olmaklık gerçekliğin modusları olarak işlev görecektir. Fakat bu sözcüğü geleneksel anlamıyla ele alırsak, varlığa salt nesne mevcudiyeti anlamında işaret edecektir. Buna karşın, mevcut-olmaklıkların tümü birer nesne mevcudiyeti değildir. Örneğin bizi “sarmalayan” “doğa” dünya-dahilinde varolan olsa da varlık türü ne el-altında’lıktır ne de “doğa nesneliği” minvalindeki mevcut-olmak’tır. “Doğanın” varlığı nasıl yorumlanırsa

yorumlansın dünya-dahilinde varolanların tüm varlık modusları ontolojik bakımdan dünyanın dünyasallığı üzerine ve dolayısıyla da dünya-içinde-varolma fenomeni üzerine temellenmiştir. Bundan şu idrak doğmaktadır gerçeklik dünya-dahilinde varolanların varlık modusları içinde önceliğe sahip olmadığı gibi, bu varlık türü dünya ve Dasein gibisinden bir şeyleri ontolojik bakımdan layıkıyla karakterize de edememektedir. (Heidegger, 2021, s.320)

Burada temel sorunlardan biri de Türkçede doğruluk ve hakikat olarak iki ayrı kavram varken, İngilizce ve birçok batı dillerinde bu iki kavram için genellikle tek bir kelimenin kullanılıyor olmasıdır. Bu kullanım bilgi ve nesnesinin uyuşumu olarak ele alınan doğruluk ile görünürde olmayan, gizli, örtük olan ve bulunup çıkarılabilecek olan bir bilgi, kavrayış olarak düşünebileceğimiz hakikat kavramları arasındaki farkı silikleştirmektedir.

Örneğin Akarsu'nun (1975) Felsefe Terimleri sözlüğünde hakikat kavramına ayrıca yer verilmemekte; bu kavram kendine doğruluk kelimesinin anlamı içerisinde yer bulmaktadır:

Doğruluk: [Alm. *Wahrheit, Richtigkeit*] [Fr. *Vérité*] [İng. *Truth*] [Lat. *Veritas*] [Yun. *Alétheia*: açık olma, kendini açık olarak ortaya koyma durumu] [es. t. Hakikat]: 1- Düşüncenin gerçekle uyuşması. Yargı ve önermelerin gerçeğe uygun olması, verilmiş bir olguyla uyuşması (içeriksel doğruluk). 2- Düşüncenin kendi kendisiyle uyum içinde olması, çelişik olmaması (biçimsel doğruluk-biçimsel mantıkta). // Leibniz doğruları ikiye ayırır: olgu doğruları (*vérités de fait*): Deneye dayanan doğrular. Bunlar zamana bağlıdır, belirli koşullar altında, belirli bir zaman noktasında gerçekleşmiş olmakla içerik kazanırlar (deneysel doğruluk). Us doğruları (*vérités de raison*): Doğruluk nedeni yalnızca usta bulunan, zamana bağlı olmayan, zaman dışı olan, her zaman her yerde geçerli olan doğrular (mantıksal doğruluk). (Akarsu, 1975, s. 53-54)

Yine aynı sözlükte gerçeklik kavramının anlamı aşağıdaki gibi verilmiştir:

Gerçeklik: [Alm. *Wirklichkeit, Realität*] [Fr. *Realité*] [İng. *Reality*] [Lat. *Realitas*] [es. t. Şeniyet]: 1- Gerçek olan, varolan şeylerin tümü. // Bu anlamda

gerçekliğin şu türleri vardır: a. Bilinçten, tasarımlardan bağımsız olan varlık. (Düşünölmüş, düşünölmüş şeylerin karşıtı.) b. Belli bir zaman bağlantısı içinde yaşanmış olan, yaşantı ve deneylerde somut olarak karşılaşılan şeyler. 2- Olanığın karşıtı. 3- Bilimsel araştırmalarda her türlü öznel öğenin karşıısında nesnel olarak geçerliğı olan şey. (Akarsu, 1975, s. 79)

Buradaki anlamlarıyla doğruluk ve gerçeklik arasındaki en temel farklılık, doğruluğun özne/kişi ile bir arada düşünölməsi -çoğunlukla dışarıya ilişkin- bir şeyin insandaki - temsil yetisi bağlamında düşünsel veya dilsel- kurulumuna dairken gerçekliğin ise öznenen/kişiden bağımsız olarak varolduğunu düşünörmeleridir. Hatta terimler sözlüğündeki anlamlarına bakacak olursak düşünce ya da yargıda varolan doğruluğun sınamasının insanın dışında varolan gerçekle yapıldığını çıkarsayabiliriz. Türkçede hakikat olarak isimlendirdiğimiz kavramın, Leibniz'in mantıksal doğrular olarak belirlediğı zaman dışı olarak her zaman ve her yerde geçerli olan doğrular anlamına biraz daha yakın olduğı düşünöbilir. Burada hakikatin mantığın ürünü olması bağlamında ve daima geçerli olan bilgi anlamı bakımından düşünöldüğünde, hakikatin yine doğru gibi epistemolojik bir meseleye gönderme yaptığını düşünöbiliriz. Fakat Türkçedeki hakikat kavramına yakın bulduğumuz mantıksal doğruları bir şeyin ilksel hakikati, işleyişi, yapısı, bütönlüğü olarak değeriendirdiğimizde, Heidegger'in ele aldığı şekliyle hakikatin epistemolojik bir meselenin ötesinde ontolojik -değişmeyene ilişkin- bir belirlemeye yaklaştırdığını ve bilgi konusu olmaktan ziyade varlık araştırmasına konu edindiğini görebiliriz.

2.2.1 Geleneksel metafizikte doğruluk, hakikat ve varlık kavramları

Eski Yunandan başlayarak hakikat meselesi, özellikle Platon ve Aristoteles'in görüşlerinde bir bilgi sorunu olarak yer alır (Tepe, 2016, s. 31). Bu ele alınış şekliyle hakikat kavramı bilgi, bilginin nesnesi ve bilme yolu sınıflandırmasıyla ilgili olur. Yani bir şey hakkındaki yargının, hakkındaki şeyle örtüşüp örtüşmediğı gibi bilginin doğruluğı olarak ele alınır; doğruluk ve hakikat, bilginin nesnesine uygun olup olmayışıyla ilgili olarak aynı anlamda kullanılırlar. Platon, mağara alegorisinde bir yolu yüröme olarak diyalektiğin dört adımını gösterir; bu aynı zamanda kendisinin dörde ayırdığı bilme türlerine karşılık gelir (Kuçuradi, 2016, s. 99). Aşağıda Platon'un görölenler ve bilinenler ayırımına dayanan bilgi, bilginin nesnesi ve bilme türü sınıflandırması verilmiştir.

	Görülenler	Düşünülenler
Bilinenler	<u>imgeler</u> <u>canlılar ve yapılmış nesneler</u> (<i>eikasia</i>) (zoa) (<i>skeuata</i>)	<u>hipotezler</u> <u>idealar</u> (<i>hypotheseis</i>) (<i>eide</i>)
Bilme Türü	<u>tahmin-tasarım</u> <u>inanç</u> (<i>eikasia</i>) (<i>pistis</i>)	<u>diskursif düşünme</u> <u>düşünceyle görme</u> (<i>dianoia</i>) (<i>noesis</i>)
Bilgi Türü	<u>tasarım</u> <u>çeşitli türleriyle kanılar</u> (<i>aisthesis-doksa</i>) (<i>gnosis, althes doksa</i>)	<u>“bilim”lerin bilgisi</u> <u>felsefe bilgisi</u> (<i>teleute</i>) (<i>episteme</i>)

Tablo 1. Platon’un Bilgi Sınıflaması (Kuçuradi, 2016, s. 100)

Platon’un, bilmeye ilişkin tabloda gösterilmeye çalışılan, bu belirlemesi bilginin nesnesi ile bilgi türleri arasında bir fark olduğunu ortaya koyar. Bu bilme türleri arasından en kıymetli olanı düşünceyle görülen ve felsefenin de bilgisi olarak kabul edilen ideaların bilgisidir. Platon’da, insanda olan fakat zamanla unutulmuş, üzeri örtülmüş olan ideanın bilgisinin yeniden hatırlanması anlamında epistemolojik bir belirleme olarak kullanılan *aletheia* kavramı, Heidegger tarafından ontolojiyle ilgisi kurularak yeniden yorumlanmıştır. Çünkü bilgisel olan bu sınıflama bir yandan bilginin nesnelerinin ontolojik farklılıklarına dayanmaktadır. Platon’da saklı olmama (*aletheia*¹²) anlamında kullanılan doğruluk; aklımızla bulabileceğimiz/bilebileceğimiz, düşünceyle görebileceğimiz ideaların doğruluğudur; yani saklı olan hakikatin örtüsünün açılması, görünür olmasıdır (Tepe, 2016, s. 37). Platon’da *aletheia* kavramı ideaların bilgisini veren hatta felsefenin bilgisine ulaşmanın da yolu olarak tasvir edilen düşünceyle görmenin ulaşacağı şey olduğundan, bir idea olarak yalnızca düşüncede olan ve orada bulunan bir şeye işaret etmektedir. Heidegger’in düşüncesinde ise *aletheia*, Platon’un kullandığı gibi düşünceyle görülen bir bilgi, dolayısıyla yalnızca epistemolojik bir belirleme değildir. Bilakis karşılaşılan varolanın duygulanımlar eşliğinde açıldığı ontolojik bir hadisedir. Yalnızca akılda cereyan etmeyen; bir hal olarak, düşüncenin de ötesinde, duygulanımlarla deneyimlenen ve yorumlanan bir karşılaşmadır. Heidegger’in bu ontolojik yeniden yorumuyla *aletheia*, metafizik tarihi boyunca varolan olarak adlandırılan fakat

¹² Heidegger, Almanca açığa çıkmaklık anlamına gelen bir belirleme yapmıştır: *Unverborgenheit*

varolanların ola gelmesini mümkün kılan; görünürde varolan olarak karşılaştık da aslında üzeri örtülü, gizlenmiş olan Varlık¹³, onun anlamıyla ilgili bir kavram haline gelmiş olur.

Modern felsefede de doğruluk ve hakikat kavramı arasında bir fark görülmemiş, özellikle Descartes'ın varolanları düşünme nesnesi yapan 'bilen özne' belirlemesiyle birlikte hakikat, doğru bilgiyle eş tutulmuş ve dolayısıyla şeylerin bilgisinin özne tarafından ele geçirilebilmesi olarak görülmüştür. Descartes, doğruluk anlamına gelen hakikat kavramını apaçık şekilde biliyor olma olarak değerlendirmiştir. Heidegger'e göre, Platon ile başlayan bilen ve bilinen arasındaki ayrım/ikilik, modern felsefeden itibaren (örneğin Aydınlanma döneminde) hâkim, bilen öznesi ile daha da derinleşmiş; modern anlamda bilimlerin pragmatist ve pozitivist tutumu şeylere ilişkin tutumumuzu hem olumsuz anlamda etkilemiş hem de hakikatle olan bağımızı koparmıştır. Modern felsefenin bilimsel bilginin kesinleştirilmesi yolundaki vurgusu, Heidegger'e kadar güçlenerek ilerlemiştir. Ancak Descartes'ın felsefesinden önemli oranda beslense de bu görüş 20. yüzyılda, yukarıda da değinildiği üzere, eleştirilmeye başlanmıştır. Felsefenin bilimsel bilgiye indirgenmesinden rahatsızlık duyan ve hem Aristoteles hem de Husserl'den etkilenen Heidegger, Platon'dan bu yana tanımlanmaya çalışılan fakat Aristoteles'ten sonra neredeyse tamamen üzerine düşünmekten uzaklaşılan varlığı sorgulamaya koyulur.

2.2.2 Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metninde doğruluk, hakikat ve varlık kavramlarına ilişkin değerlendirmeleri

Eski Yunan'dan bu yana varlık sorusu gittikçe daha açık hale gelmek yerine daha karmaşık bir hale gelmiştir. Bu karmaşaya neden olanın ise Eski Yunanların varlıkla ilgili "en evrensel ve en boş kavram" belirlemesi olduğunu düşünen Heidegger, presokratik düşünürlerin ve bazı şairlerin¹⁴ varlıkla ilişki kurduklarını fakat Platondan modern felsefeye kadar varlığın üzerinin sürekli örtüldüğünü ifade eder (Heidegger, 2021, s. 22). Husserl'e -Descartesçı bir tutumla ortaya koyduğu, felsefenin bilimlerin bilimi olması iddiası ve fenomenlerle ilişkiyi bir bilinç meselesine indirgemesi nedeniyle- karşı çıkan Heidegger, kendi varoluşunu mesele edinen Dasein'in fundemantal ontoloji sayesinde

¹³ Varlık ve varolan ile ilgili Heidegger'in yaptığı belirlemeye ilişkin 2 numaralı dipnotta bilgi verilmiştir. Metnin ilerleyen bölümlerinde Heidegger'in terminolojisindeki 'Varlık' kavramını tekrar ele alacağız.

¹⁴ Hölderlin, Trakl, Rilke gibi

varolanla karıştırılan varlığı araştırabileceğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda kendi düşüncesinde özel bir yer atfettiği ve doğru bilgidен ayırdığı hakikatle (*aletheia*) ilişkilendirdiği Varlık'ı soruşturmaya koyulmuştur.

Husserl'in iddia ettiği gibi şeylerin kendilerine, yalnızca şeylerin kendilerini sunuşlarının bilinçle bir aradalığı üzerinden gidilemeyeceğini; bunun için ontolojiden başlanması gerektiğine karar veren Heidegger, varolandan önce onu düşünmeyi, anlamayı mümkün kılan 'şey'¹⁵ üzerine araştırmaya koyulur. Kendi felsefesiyle ortaya koyduğu varlık ve hakikat gibi belirlemeler kendinden öncekilerden düşünsel ayrılış niteliği taşır. Bilmeye ilişkin çabanın, her şeyden evvel, bilmeyi de mümkün kılan o 'şey'in anlaşılmasına yöneltilmesi gerekliliğini savunan bir manifesto niteliğindeki *Varlık ve Zaman* çalışmasıyla özellikle Modern Çağ hakikat anlayışından ayrılır. Bu ayrılışı ile birbirinin yerine kullanılan doğruluk ve hakikat kavramları arasındaki ayrım da daha belirgin hale gelir ve nesne ile bilgisinin örtüşmesi anlamına gelen doğruluktan ziyade; üzeri örtülü olan, saklanmış, gizli anlamlarına gelen '*aletheia*' (hakikat) kavramı Varlık meselesiyle kol kola giden, aşağıda etraflıca ele alacağımız, bir soruşturmanın odağına yerleşir.

Platon tarafından kullanılan *aletheia* kavramının, bilinenler ve görülenler¹⁶ kavramsallaştırması içerisinde bilmenin en üst mertebesine yerleştirildiğini ve düşünceyle görülen yani felsefenin/ideaların bilgisi (episteme) anlamına geldiğine değinmiştik (Kuçuradi, 2016, s.101). İdeaların bilgisine sahip olan insan ruhu bu bilgiye, düşünceyle görme sayesinde ulaşabilir. Yani bildiği fakat unuttuğu üzeri örtük, gizlenmiş olanın örtüsünü düşünceyle görebilmesi sayesinde kaldırabilir. Platon, *aletheia* kavramını *Devlet*'in son kitabında yer verdiği Er Mitosu¹⁷'ndaki ruhların ölümsüzlüğü analogisiyle kuvvetlendirir. Bu mitosta, ölümlü ruhlar dünyaya her yeniden gelişlerinde Letheia Irmağı'ndan su içerler ve bu sayede önceki yaşamlarında bildikleri her şeyi unuturlar. Yalnızca düşünceyle görmek yoluyla değişmez olanın bilgisine, idealara yani unutulmuş olan hakikate/bilgiye erişmek mümkün olur (Platon, 2021, s. 360-368).

¹⁵ Buna bir önceki dip notta açıkladığımız üzere 'Varlık' diyecektir.

¹⁶ Platon'un bilinenin nesnesi ve bilme yolu olarak ayırdığı ikili yapı. Buna göre bilinenler düşünceyle ulaşılan bilgi türlerine işaret ediyorken, görülenler deneyim dünyasına ait -yanıltıcı- bilgilerdir.

¹⁷ Bu mitosa ilerleyen bölümlerde tekrar değineceğiz.

Aletheia, Platon'da epistemolojik anlamda bilmenin bir yolu ve bilinenin doğruluğu olarak ele alınsa da Heidegger, bu kavramın gizli, örtük, unutulmuş ve bu sebeple yeniden ulaşılabilir gibi anlamlarından etkilenmiştir. Unutulmuşluk, gizlenmişlik anlamına gelen *letheia*¹⁸ sözcüğünün bir olumsuzlaması olan ve yeniden hatırlama, gizli/örtük olanın üzerini açma, örtüsünü kaldırma anlamlarına gelen *aletheia*'yı, doğru¹⁹ anlamına gelen *unverborgenheit* olarak Almancaştırır (Aktok, 2017). Gizlenmiş anlamına gelen *verborgenheit* kelimesinin bir olumsuzlaması olan *unverborgenheit* tıpkı *aletheia*'da olduğu gibi gizlenmiş, üzeri örtülmüş, unutulmuş, olanın olumsuzlanması olarak açığa çıkmak, gizini kaldırmak, ortaya çıkmak gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Heidegger, bu kavramla bilgide doğruya karşılık gelen '*aletheia*' kavramını -ontolojik anlamda hakikati- açığa çıkan olarak ele alır. Bu anlamına yakın bir şekilde Eski Yunan dili uzmanlarından Diels, Mansfeld ve Capalle de Heidegger'in gizlenmişlik (*verborgensein*) ile ilişkilendirdiği *lanthanein* kavramını bilincin dışında olma²⁰, dikkatten kaçma, bir şey bilmeme gibi benzer anlamlarda yorumlarlar (Aktok, 2017). Benzer bir şekilde İngilizce ve Fransızca keşfetmek anlamına gelen kelimelerin de birer olumsuzlama ile kurulmuş olması dikkat çekicidir: *dis-cover* ve *de-couverte*'de görüleceği üzere hali hazırda olanı bulmak, örtüyü kaldırmak, keşfetmek gibi anlamlar tıpkı '*a-lethe-ia*'da olduğu gibi *dis-* ve *de-* olumsuzluk ekleriyle yani bir olumsuzlamayla²¹ oluşturulmuştur.

Varlık-varolanlar kavramlarının ayrımında olduğu gibi hakikat-doğruluk arasındaki ayrımı da derinleştiren Heidegger, Avrupa dillerinden farklı olarak Türkçede daha belirgin olan o ince ayrımı biraz daha açık hale getirmiştir. Epistemolojik bir kullanıma işaret eden nesnesiyle tamamıyla örtüşen, nesnesini tüketen bilgi yerine daima yeniden üretilen, tükenmez olan bir anlam ve şeyi anlama hali ile ilişkilendirdiği *aletheia*, görünüşte ele geçirilemeyen 'öz'le birlikte düşünüldüğünde, bilgisel bir meselenin ötesinde, varlıksal bir anlam kazanmış olur. Aşağıda etraflıca değineceğimiz üzere

¹⁸ *Letheia* aynı zamanda Yunan mitolojisinde yeraltı dünyasındaki (Hades'in şehri) nehirlerden birinin ismidir. Mitosa göre bu nehrin suyundan içen gölgeler (ölülerin ruhları) dünyada yaşamış oldukları geçmiş fani hayatlarına dair her şeyi unuturlardı. Bu kelimenin olumsuzlaması olan *aletheia* ise unutulmuş olanın geri çağırılması, hatırlanması anlamlarına gelmektedir.

¹⁹ Kimi çevirilerde gerçek olarak da yer almaktadır.

²⁰ Kavramın 'bilincin dışında olma' anlamı, çalışmanın Lacan bölümüyle ilişkisi bakımında önemlidir.

²¹ Bilinçdışının kurulumuna ilişkin bölümde bu meseleye tekrar geri döneceğiz. Lacan'a göre bilinçdışı bir olumsuzlama ile kurulur. Bu bakımdan *aletheia* kavramının Almanca'da gizlenmişlik anlamına gelen *lanthanein* kelimesiyle anlamsal ilişkisi ve bu kelimenin aynı zamanda bilincin dışında olmaya gönderme yapıyor olması anlamlı görünmektedir.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, *sein* (olmak, varolmak) ile *seiende* (olanlar, varolanlar) arasında bir ayrım yapar. Biri isim diğeri fiil olan bu belirlemede, 'olan' ile 'oluş hali' arasındaki fark ortaya koyulur. Heidegger, hakikatin doğruluk ile aynı olmadığı gibi varlığın (*Sein*) da bir varolan (*das Seiende*) olmadığını ısrarla vurgular (Şan, 2024). Ona göre doğruluk hakikatin bir görünümü varolan da varlığın bir görünümü olabilir. Kendinde olanın yeniden bulunması, gizlenmiş olanın açığa çıkarılması, unutulmuşun hatırlanması gibi anlamlara gelen *aletheia* kavramı, Heidegger'in felsefesinde bir *zaman ve mekân* içinde bulunan insan varoluşunun, yani Heidegger'in isimlendirmesiyle *Dasein*'in²² özüne, Varlığa, Varlığın anlamına dair bir bilgiye gönderme yapmakta; yani ontolojik bir anlama işaret etmektedir artık. Kavramın bu anlamdaki kullanımıyla birlikte bilgi olarak tanımlanan hakikat yerini, o şeyin kendisine; kendisinin bir hal içerisinde (duygulanımlarla) açılmanması ve algılanmasına bırakmış olur. Böylece Heidegger hem geleneksel metafiziğin varlık ve hakikat kavramlarını yeniden düşünmeye açarken hem de Husserl'in şeylerin kendisine gitme iddiasıyla ortaya koyduğu fenomenolojik yöntemi bilinç felsefesinin ötesine götürerek şeylerin kendisine gitmek yani ontoloji yapmak üzere yeniden yorumlamıştır.

Heidegger'in geleneksel hakikat olarak ele aldığı bu çalışmada doğruluk olarak isimlendirilen kavrama işaret etmektedir. Geleneksel olarak kullanılan bu hakikat anlayışının asli hakikate uzanan yolu hakkında ise Heidegger şöyle söyler:

Bir beyana doğrudur dendiğinde bunun anlamı şudur: Varolan kendinde keşfedilmiştir. Varolanı kendi keşfedilmişliği içinde beyan eder, onu gösterir, onu görünür kılar. Beyanın hakiki-oluşunu keşfedici-olmaklık olarak anlamak gerekir. Demek ki hakikatin yapısı, bir varolanın (öznenin) başka bir şeye (objeye) benzeşimi anlamındaki bilme ile nesne arasındaki uyum değildir. (Heidegger, 2021)

Heidegger, Varlık'ın hakikatini *veritas*²³ anlamındaki hakikatten ayırarak, bilgisel bir konu olmaktan çıkarıp, başka bir alana götürür. Heidegger'in Varlık'ın hakikati ile veritas

²² Heidegger'in Varlık ve Zaman'da Hakikat, Aletheia ve Varlık bölümünde etraflıca ele alınacaktır. Şimdilik belirli bir mekân ve zaman içinde, "orada olan" anlamlarına geldiğinin biliniyor olması yeterlidir. Varlık ve Zaman metninde Heidegger tarafından insan varolanı için oluşturulmuş ve insanın oluş imkânı olarak öne sürülmüştür.

²³ Doğru bilgi

yerine, gizli kalma (*unverborgenheit*) ve açığa çıkma gibi anlamlara gönderme yapan *aletheia*'yı kastettiğini görüyoruz (İyi, 2018, s. 49).

Tüm bu belirlemeler ışığında Heidegger'in felsefesinde doğruluk ve hakikat birbirinden aşağıdaki anlamları bağlamında ayrılmaktadır:

1. Yargı anlamındaki doğruluk: Varolanla ona ait bilginin örtüşmesi anlamındadır. Bu bilgi ile nesnesinin örtüşmesi varolanın 'ne'liği hakkında da olabilir. Fakat varolanın ontolojisine dair bir yargı da olsa 'doğruluk' özne için epistemolojik bir belirlemedir.
2. Varolanı bilmeyi, yargı ve bilgi oluşturmayı mümkün kılanı, ilksel/yapısal olanı yani Varlığı anlamak bağlamında hakikat: Epistemolojik anlamda 'doğruluk'un da kendisinden türediği ve mümkün kıldığı temel ontolojik bir belirleme.

Ayrıca Heidegger'in varlığa ve hakikate ilişkin belirlemeleri ise kendi düşünsel tarihi içerisinde 3 zamana ayrılabilir:

1. *Varlık ve Zaman*'da varlığın anlamının, Dasein'in varoluşunu yorumlamak suretiyle ve zamanla ilişkisi içinde ele alındığı,
2. 1935 yılında Heidegger'in düşüncesinde kehre olarak adlandırılan dönüşümün ardından, varlığın anlamı soruşturması varlığın çeşitli çağlarda kendini nasıl açığa çıkardığıyla (varlığın hakikati) ilgili olarak tarihselliğinin incelenmesi²⁴,
3. Son olarak ise, 'olayın' bağlaşığı olarak 'düşünme'nin kullanıldığı, yani varlığın olay içerisinde ele aldığı söylenebilir. (Direk, 2021, s.72-73)

Varlık ve Zaman'la başlayan varlık soruşturmasıyla birlikte Heidegger, metafizik tarihi boyunca üzeri örtüldüğünü düşündüğü Varlık sorununa geri dönmüş ve geleneksel metafizikteki yanlış varlık belirlemelerine düşmeden bu soruşturmanın yeniden yürütülmesi gerektiğini savunmuştur. Bu, yanlış varlık tanımlamaları: En genel evrensel kavram olarak varlık, tanımlanmaz şey olarak varlık, kanıtını kendi içinde taşıyan şey olarak varlık belirlemeleridir (Çüçen, 2021, s. 40). Metafizik tarihinin varlığa ilişkin bu belirlemeleri, hakikatin, nesne ve bilgisinin örtüşmesi anlamına gelen doğruluk kavramına indirgenmesi ve üzerinin bazı tanımlamalarla örtülmesi gibi varlığın da

²⁴ Bu dönemde Heidegger, *Dasein* terimini kullanmak yerine, *Menschentum* terimini kullanmaktadır. Yani bizim kendisi olduğumuz şeklinde düşündüğü varlığı, bu kez varlığın kendisini bir çağda belli bir biçimde açığa vurması anlamına gelen bir topluluk olarak ele almaktadır.

varolanlara indirgenmesine ve tanımlanmalarla üzerinin örtülmesine neden olmaktadır. Varlık ve hakikate ilişkin görüşlerini yukarıda da değindiğimiz üzere üç zamana ayrılan Heidegger'in düşünce tarihinde bizim odaklandığımız kısım ilk dönem olarak kabul edilen *Varlık ve Zaman* çalışması olacaktır.

2.3 *Varlık ve Zaman* Metninin Serimlenişi

Bu bölümde, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metninin incelemesi iki aşamalı olarak gerçekleştirilecektir. İncelemeyi iki bölüme ayırmaktaki amacımız Heidegger'in öncelikle kendi ontoloji görüşünü geleneksel metafizik eleştirisine dayanarak nasıl kurduğunu; ardından ise kurduğu fundamental ontolojiyi fenomenolojik analiz yöntemi aracılığıyla nasıl incelediğini ve bu inceleme ile ulaştığı kavramları göstermektir.

İlk kısımda, önceki başlıklarda da değindiğimiz üzere Heidegger'in Varlığın unutulmasına, üzerinin örtülmesine neden olan en önemli faktörlerden biri olarak gördüğü geleneksel metafizik eleştirisine değinilecektir. Bu bölümün son kısmında ise Heidegger'in fenomenolojik analiz yöntemi ile Dasein olarak isimlendirdiği, kendi varlığını konu edinebilen insanın, hergünlüğü ile varlığı konu edindiği sıradaki halini nitelemek üzere kullandığı sahil ve gayri sahilliğini nasıl incelemeye açtığı gösterilecektir. Dasein'in 'orada olan' anlamına gelen mevcut olmaklığı içerisinde, olmaya hep devam etmekteği yani "oluş"uyla²⁵ bağ kurabilmesinin imkânlarını göstermeye çalışan Heidegger'in, fenomenolojik analiz aracılığıyla hergünlük, el altındalık, ihtimam gösterme gibi kavramlar üzerinden yürüttüğü fundemantal ontolojisi incelemeye açılacaktır. Ardından Heidegger'in, Dasein'nin²⁶ Varlık'ın anlamı sorusunun yanıtı olarak ele aldığı hakikatle karşılaşma 'an'ına²⁷ imkân veren olarak gördüğü dil ve kaygı hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

2.3.1 Geleneksel metafizik eleştirisi ve varlığın unutulmuşluğu

Heidegger, *Varlık ve Zaman* metninin başında, geleneksel metafizikteki üç ayrı varlık belirlemesinden yola çıkarak varlık ve varolan arasındaki ayrımın yapılamamış olduğunu

²⁵ Burada, mevcut olmaklık gibi durağan bir belirlenmişliğinin aksine varoluşunun devinimi, dinamikliği, hareketliliği kastediliyor: 'Mevcut-olan olarak varolan' değil 'oluş'ta olduğundan hiçbir yerde ve anda (zamanın ve mekânın tam olarak belirleyemediği, daima olmakta olan) mevcut bir varolan olamayan.

²⁶ Orada olan.

²⁷ Dasein'in orada olan olarak mevcut-olmaklığının içerisinde fiili oluşuyla yani zamansallığıyla karşılaşma anı.

göstermeye çalışır. Ona göre, Sokrates öncesi düşünürlerin varlığın anlamına dair giriştikleri araştırmalar sayesinde, fenomenlerden hareketle ve düşünme gücünün gayretiyle, parça parça da olsa zorlukla ortaya çıkarılanların üzeri çoktan örtülmüş; hatta bu varlık yorumlarının üzerinde adeta bir dogma kurularak varlığın anlamı sorusunu sormak anlamsızlaştırılmış ve bu sorunun peşini bırakmak gerekliliği salık verilmiştir (Heidegger, 2021, s. 19).

Varlık ve Zaman metnin başında Heidegger, geleneksel metafizik içerisinde yer alan üç ayrı varlık belirlemesini sıralar:

1. “Varlık” en tümel kavramdır. Varlık anlayışı, bir kimsenin zaten varolanda kavradığı her şeyde kapsanmıştır.
2. “Varlık” kavramı tanımlanamazdır. Bu, onun en yüksek tümelliğinden çıkarılmaktadır. Geleneksel olarak da böyle olagelmıştır.
3. “Varlık” kendiliğinden anlaşılır bir kavramdır. Bu ortalama anlaşılabilirlik, onun anlaşılmazlığını tanıtlamaktadır (Heidegger, 2021, s.20-22).

Heidegger, geleneksel metafiziğin bu belirlemelerinin yol açtığı varlık araştırmasının peşinin bırakılması gerektiği inancına aşağıdaki iddialarıyla karşı çıkar:

1. Varlığın “tümelliği” cinse özgü tüm tümelleri aşmaktadır. Aristoteles’in kategori çokluğuna rağmen Hegel’in getirdiği fakat elinden kaçırdığı varlığın birliği belirlemesinde olduğu gibi “varlık” en tümel kavramdır dendiğinde açık bir kavram olmamakta, bilakis karanlıkta kalmaktadır.
2. Varlığın tanımlanamazlığı, bizi varlığın anlamına ilişkin soruyu sormaktan muaf kılamaz. Aksine bizzat bu soruyu sormak gerekliliğini dayatır.
3. Varolanla, birer varolan olarak kurduğumuz her ilişki kendinin belirsizlikle açığaurmaktadır. Hep bir varlık anlayışı içinde yaşıyor olmamız ve varlığın anlamının da hep karanlığa bürünmüş olması, “varlığın” anlamına ilişkin soruyu ilkece yineleme zorunluluğunu kanıtlamaktadır (Heidegger, 2021, s.20-22).

Geleneksel metafiziğin varlığı, varolandan hareketle düşündüğünü iddia eden Heidegger, metafiziğin varlığın hakikatini soramayacağını, çünkü hareket noktası bakımından buna imkânının olmadığını savunur. Hatta varolanı düşünme biçimi nedeniyle geleneksel

metafizik, varlık ve insan varoluşu arasındaki köklü bağın görülmesine/anlaşılmasına engel olmakta, varlıkla olan bağımızı neredeyse koparma noktasına getirmiştir. Heidegger'e göre varlık ve varolanın birbirine karıştırılması ve aralarındaki temel ayrımların gözden kaçırılması bir anlamda bütün Batı metafizik tarihini belirlemiştir (Yıldız & Yurt, 2016). Heidegger'e göre geleneksel metafizik, varlığın kendisini dile getirmez, çünkü varlığı kendi hakikatinde düşünmez: Varlığı yalnızca bir varolana indirgemıştır; fenomeni (görüneni) şeyin kendisi olarak alma ve bir tanımlamanın, belirlemenin içine sığdırma hatasına düşmüştür. *Metafizik Nedir?* metninde Heidegger şöyle yazar:

(...) metafizik, varolan olarak varolan hakkındaki sorusuna verdiği yanıtlarda, varolandan önce varlığı tasarlamıştır. Bundan ötürü varlığı zorunlu olarak boyuna dile getirir. Fakat metafizik, varlığın kendisini dile getirmez, çünkü varlığı kendi hakikatinde, hakikati açıklık olarak ve açıklığı da kendi özünde düşünmez. Metafizik, hiçbir yerde varlığın hakikati hakkındaki soruyu yanıtlamaz çünkü o, bu soruyu sormaz. Sormaz, çünkü varlığı sadece varolanı varolan olarak tasarladığında düşünür. Bütününde varolanı kastederek ve varlıktan söz eder. Varlıktan söz ederken de varolan olarak varolanı kastederek. Başlangıcından tamamlanışa kadar metafiziğin tüm söylediğinde garip bir şekilde varolan ile Varlık sürekli olarak karıştırılır. (Heidegger, 2009, s. 10-12)

Heidegger'e göre bir belirleme, indirgeme veya çerçeveleme içerisinde ortaya koyulmaya çalışılan Varlık, daima söylenenin dışına taşacaktır ve dilde tam olarak ele geçirilemeyecektir.²⁸ Geleneksel metafizikte varlığı her tanımlama ya da belirleme girişiminde varolandan bahsedilmiş; varlığın bir fenomen olarak kendini gösterdiği 'an' daki görünümü olan varolan, varlığın kendisi sanılmış ve bu yanılgı da varlığın daha da üzerinin örtülmesine neden olmuştur.

Geleneksel metafizik düşünme içerisindeki felsefede varlığın anlamının ne olduğunun sorulmadığı, Varlık'ı konu edinenin kendi varlığıyla ilgi kurmadan başka ve kendine yabancı bir yerde onu aradığından, bilenle bilinen arasındaki bağın kurulmadığını

²⁸ Tartışma bölümünde ele alacağımız üzere Heidegger'in bu düşüncesi Lacan'ın kastrasyon yorumu ve dilin için yerleşen özne düşüncesiyle de oldukça benzerdir.

düşünen Heidegger’e göre, metafizik düşünme varlığın anlamının unutulduğu yani insan yaşamının göz ardı edildiği bir düşünmeye dönüşmüştür (İyi, 2010). Ayrıca felsefenin bilimler karşısında ayakta kalabilmesi için geleneksel metafizikteki düşünmenin teorik bir etkinliğe dönüşmesi ve τέχνη²⁹ olarak kalması düşünmeyi varlığa yöneltmeye yani özlü düşünmeye engel olmuş; bunun sonucunda da yüz çevrilen Varlık unutulmuştur (İyi, 2018, s. 33). Heidegger, geleneksel metafiziğin Varlıkla ve Varlık’ın anlamının soruşturulmasıyla kestiği bu bağ nedeniyle, felsefenin, varlığı düşünmeye izin veren kökensel düşünmeden ve dilden yüz çevirdiğini iddia eder.³⁰ Düşünmenin, varlıktan uzaklaşması ve teknik düşünmeye yerini bırakması durumu, Heidegger’in geleneksel metafiziği getirdiği eleştiri olan Varlık’ın unutulmuşluğunun temel nedenlerinden biri olarak görülür (İyi, 2018, s.35). Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da, unutulmuş, yüz çevrilmiş, üzeri tanımlamalarla ve indirgemelerle örtülmüş Varlık’ın anlamı ile hakikat arasında bir ilgi kurar. Örneğin bazı büyük düşünürlerin (genel olarak Sokrates öncesi düşünürlerden, örneğin Permenides ve Heraklitos gibi) ya da bazı şairlerin (özel olarak Alman şairler, örneğin Hölderlin, Trakl, Rilke gibi) Varlık’ın anlamıyla bağ kurduklarını ama gerek Varlık’ın kendini örtmesi nedeniyle gerekse Dasein’in hergünlüğü içerisinde Varlık’tan yüz çevirmesi nedeniyle sürekli olarak üzerinin tekrar örtüldüğünden bahseder. Bu bağlamda Heidegger, unutilan ve üzeri örtülen “Varlık” ile Platonun üzeri örtülü olan hakikat anlamına gelen *aletheia* kavramı arasında bir ilgi kurar. *Aletheia* kavramı bir olumsuzlamadır: ‘Α-λήθεια³¹. Platon’un *Devlet*’inde (2021) Er Mitosu’yla anlatılan ruhun ölümsüzlüğü analogisinde geçen *Lethe* ırmağı ruhların yaşama tekrar gönderilirken su içtiği ve bu sayede öte dünyada yaşananları unutarak yeni bir yaşama başlayabilecekleri nehrin ismidir. Unutma anlamına gelen *lethe*’nin olumsuzlanması ile elde edilen kavram *aletheia* ise unutmanın olumsuzlanması yani unutulmuş olanın geri çağırılması, hatırlanması anlamına gelmektedir. Platon bu zengin anlamları olan *aletheia* kavramını hakikati tanımlamak üzere kullanmış ve Varlık’ın

²⁹ Τέχνη (Ant. Yun.): Tekhne, Aristoteles’in düşünmeye dair oluşturduğu kategorilerden biridir. Tekniğe ve üretime dayalı bir düşünme ve bilme türü olarak tanımlanır.

³⁰ Heidegger’in geleneksel metafizik eleştirisinde yer verdiği Varlık’ın unutulmuşluğunun sonucunda kökensel düşünme ve dilden yüz çevirme meselesine, bu çalışmanın “Dil ve Hakikat” bölümünde etraflıca yer verilmiştir.

³¹ ‘Αλήθεια (Ant. Yun.): Transliterasyonu Aletheia olan bu sözcük, Türkçede hakikat anlamına gelmektedir. *Letea* unutma, *Aletheia* unutmanın unutulması yani yeniden hatırlama, anımsama gibi anlamlara gelmektedir.

unutulmuşluğuyla arasında bir ilgi kurmuştur.³² Ona göre hakikat üzeri örtülü olanın örtüsünün kaldırılması, unutulmuş olan Varlık'ın açığa çıkmasıdır. Heidegger'e göre bu örtünün kaldırılması ancak düşünmenin özlü düşünme olan Varlığa yönelmesiyle ve Varlık'ın yurdu olarak görülen dilin de kendi özünü açığa çıkaracak Varlığın dili olabilmesiyle mümkün olabilir. Bu sayede varolan olarak varolanın belirlendiği ve açıklayıcı olan düşünüş, yani metafizik düşünme yerini, Varlığın kendisi tarafından olağatirilen, bu nedenle de Varlığı dinleyen düşünmeye bırakacaktır (İyi, 2018, s.40).

Özetleyecek olursak geleneksel metafiziğin yöntemsel ve içeriksel eleştirisini yapan Heidegger iki problem belirlemiştir ve kaleme aldığı *Varlık ve Zaman* metni bu iki probleme bir çözüm getirme girişimi niteliğindedir. İlk eleştirisi, geleneksel metafizikte varolan olarak yapılan belirlemelerin Varlık yerine geçmiş olması dolayısıyla varlık ve varolan arasındaki ayrımın ortadan kaldırılmış olması üzerinedir. Varlığın yalnızca bir görünüşü olan varolan üzerine düşünmek Varlık'tan yüz çevirmeye ve onun unutularak üzerinin tanımlamalarla örtülmesine neden olmaktadır. Aydınlanmanın, Kartezyen Özne'den hareketle nesneyi düşünenin kendisinden kopararak tanımlamaya çalışması, yani öznenin nesneyi kendiyle ilgisinden kopararak teorileştirme çabası da varlığın unutulmasına hız kazandırmıştır. Varlıkla kesilen bu bağ nedeniyle felsefe de varlığı düşünmeye izin veren kökensel düşünme ve dilden yüz çevirmiştir. Bu nedenle Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metni, geleneksel metafiziğin varlığın anlamını sorusunun peşini bırakmasına getirdiği bir eleştiri çalışması olmuştur. Peşine düştüğü varlığın anlamı sorusunun yanıtı olarak da -ki bu yanıt, tek ve doğru bir yanıtı indirgeme değil daima açılma olarak anlaşılmalıdır- hakikat yani üzeri örtülü olanın açığa çıkarılması anlamındaki *aletheia* olarak adlandırmıştır. Böylece, Heidegger'in düşüncesinde hakikat probleminin doğrudan Varlıkla, onun anlamıyla ilişkili olduğunu görebiliriz.

Heidegger'in, geleneksel metafiziğin varlık araştırmasına getirdiği bir ikinci eleştirisi de varolan hakkında bir şey söyleyebilmemiz için, öncelikle Varlığın ne olduğunu sorabilen insan varoluşu yani Dasein hakkında konuşmamız gerektiği fikridir: Geleneksel metafiziğin, varlığı tanımlamaya çalışırken bunu konu edinebilen, soruşturan tek varolan

³² Heidegger'de, Platon'da olduğu gibi, idealar üzerinden erişilebilecek hakikat düşüncesi gibi geleneksel bir metafizik ön kabul yoktur. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da hakikat meselesine yaklaşımını kabaca özetlemek gerekirse *Dasein*'in yaşantısı içerisinde açılanan, hermeneutik bir imkân olarak gördüğü söylenebilir.

olarak insan varoluşunu hiç konu edinmemiş olmasını eleştirir. Heidegger'in bu düşüncesi, yukarıda ele aldığımız geleneksel metafiziğe birinci eleştirisine çözüm olanağı olarak, Varlığın anlamı sorusunun peşine düşerken nereden başlanması gerektiğini de göstermiş olur. Heidegger, Dasein olarak tanımladığı insan varoluşuna diğer varolanlardan hem bir varolan (orada olan) olması hem de bir varolan olarak kendi varoluşu üzerine düşünebilmesi yani kendi varlığını mesele edinebilmesi nedeniyle, Varlık soruşturması için, diğer varolanlardan ayrıcalıklı bir yer vermiştir. *Varlık ve Zaman*'da, bir ontolojinin neyi sorması gerektiğini (Varlık nedir?) ve bu soruya nasıl cevap aranması gerektiğini soruşturan Heidegger, bu sorunun insandan hareketle yanıtlanması gerektiğini çünkü ancak insan varoluşunu anladığımızda varlığı anlayabileceğimizi açıklar. Ontoloji için öncelikle geleneksel metafizikte olduğu gibi varolanları tanımlamaya çalışmaktan değil; varolanı araştıran, kendisi de bir varolan olarak kendi var olması üzerine düşünebilen insanın analiz edilmesinden başlanması gerektiğini düşünür. Fundamental ontoloji adını verdiği bu soruşturmanın, Dasein'ın analizi aracılığıyla varlık soruşturması için atılacak ilk adım olduğunu savunur. Bu şartlar altında, Heidegger'e göre Varlık sorusunu sorma imkânına sahip olan tek varolan insan olduğu için, Varlığı araştırmaya önce insanı araştırmaktan başlamak gerekmektedir (Heidegger, 2021, s. 28). Heidegger'e göre varolan olarak varolanın bütünü ve ötesini anlama çabasındaki metafizik düşünmeden sıyrılıp, Varlık'ın kendisi üzerinde düşünmeye başlamak gereklidir (İyi, 2018, s.60).

Asıl anlamda metafiziğin Varlıkla bağ kuran bir düşünme biçimi olduğunu savunan Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da varolanı, Varlıkla ilgisi bakımından ele almak gerektiğini savunur. Bir varolan olarak Dasein adını verdiği insanı da varlıkla ilgisinde araştırıldığında geleneksel metafiziğin düştüğü varolanı, varolan olarak, şimdi ve burada olan bir şey olarak ve dolayısıyla varlıkla bağını kopararak ele almak hatasından dönülebileceğini düşünüyordu. Ona göre metafiziği aşmak düşüncesi, metafiziği reddetmek ya da dışlamak değil, bilakis görünenden yola çıkarak, o görüneni de mümkün kılan kökene inmek anlamına gelmekte ve bu da varlıkla bağ kurmaya imkân vermektedir. *Varlık ve Zaman*'da denenen düşünme, geleneksel metafiziğin aşılmasını hazırlayan; Varlığı, bir varolana indirgmeden, anlamının yani hakikatinin ne olduğunun soruşturulmasıdır.

2.3.2 Varlık soruşturması: Dasein analizi

Heidegger'e göre geleneksel ontoloji varlığı mevcut-olma meselesi üzerinden ele almış ve metafiziği de mevcudiyet meselesine indirgemıştır. Oysa varlık, mevcudiyet metafiziğinden ibaret olmadığı gibi bu mevcudiyeti de tesis eden “varoluş”un kendisidir. Kendi özünü düşünebilen ve açımlayabilen insan hem mevcudiyet olarak oradadır hem de kendi fiili oluşu üzerine düşünebilen, zamansallığı içerisinde kendini tasarımıylabilen tek varolandır. İnsan, bu özü gereği, geleneksel metafiziğin mevcudiyet ontolojisindeki gibi kategorik değil; fundamental bir incelemeyle yani eksistensiyal bir irdelemeyle anlaşılabilir (Ökten, 2019). Varlıkla ancak böylesi bir inceleme aracılığıyla ilişki kurulabilir.

Heidegger, kendinden önce yapılmış geleneksel kavramların destrüksiyonunu yapması nedeniyle diğer varolanlardan ayrıcalıklı bir konum atfettiği insan varolanı için daha önce kullanılan ve farklı anlamları ihtiva eden ‘insan’ sözcüğü yerine, Dasein ifadesini kullanır. Varlık ve zamanın ancak insan varoluşunda açıklanabilir olması ve zaman sorusunun canlı bir varolan açısından, özel olarak da insan için yeni bir biçimde ele alınıyor olması fundamental ontolojiyi bir yaşam ontolojisi yapar (Batukan, 2015).

Dasein’in hergünlüğünün bu yapı bütünlüğünü kendi bütünlüğü içinde kavramak mümkün olabilir mi? Dasein’in varlığını birliksel olarak ortaya çıkarıp buradan hareketle dikkate taşınan yapıların özü itibariyle eşit derecede asli olmağını anlaşılır kılmak ve bunları onlara ait eksistensiyal modifikasyon olanaklarıyla birlikte anlamak mümkün mü? Bu varlığı, eksistensiyal analitiğin şu ana kadarki hareket noktasının zemini üzerinden fenomenal bakımdan elde etmenin yolu var mı? (Heidegger, 2021, s.27)

Heidegger, varlık ve zamanı bir arada düşünebilmeye imkân veren tek varolanın Dasein olduğunu düşünür. Heidegger'e göre Eski Yunan felsefesi, varlığı açıklıkta mevcudiyet (*Anwesenheit*) olarak ele almış ve bu mevcudiyet ‘şimdi’den yola çıkarak betimlenmiştir. Bu, varlığın zamansal bir karakteri olduğunu göstermektedir. Buradan yola çıkarak Heidegger, varlığın zaman ufkunda bir anlam taşıdığı sonucuna varır. Heidegger, fenomenolojinin *a priori* ve aşkın özlerini 'zamansallık' olarak yeniden yorumlayarak; bir şeyin varlığına onun zamansal karakterini (yapısını) çözümleyerek ulaşabileceğimizi

iddia eder (Direk, 2021; Ökten, 2019). Dasein, bir bilgi nesnesi değildir, kendinde varolma tarzlarını gösteren bir varoluştur. Bu varoluşu göstermesi ise iki yolla mümkün olur: İlksel olarak Dasein'ın, *existentiell-ontik* yapısı kavranır ve ancak bunun üzerinden *existential-ontolojik* yapısı kavranabilir.³³ Heidegger, bu kavrayışın nihai hedefinin, ontolojik yapısını kavrayan Dasein'ın bu kavrayışının ontik dünyasını -yeniden- kurması olduğunu söyler (aktaran Çüçen, 2021, s. 42). Dasein'ın, ontik ve ontolojik olarak hem kendini hem de kendi dışındakileri kavrayabilen bu ikili varoluşu, onu, ontik-ontolojik bir varlık yapar: Yani varlığını kendi ontik yapısı üzerine temellendirirken, bu varoluş modusu üzerinden ontolojik yapısını kavrayabilen bir varolan yapar (Çüçen, 2021, 43). Dasein'a özgü olan yani onu diğer varolanlardan ayıran şey olarak 'varlık sorusunu sorabilmesi'dir. Bu soruyu sorabiliyor olması, onun Dasein'ın varoluşunda Varlık'la bir ilişki kurabildiğini ve onu anladığını gösterir. İyi, *Çağımızda Metafizik* (2018) kitabında şöyle yazar:

Heidegger'e göre insanın ne olduğu yani onun özü, ek-sistenzinde yatar. Buradaki *ek-sistenz*, gerçeklik anlamındaki geleneksel *existentia* kavramından farklıdır. *Ek-sistenz* ile gerçeklik anlamında varolmayı ifade eden *existentia* arasında bir ilgi yoktur. Bu iki kavram iki farklı anlama gönderme yapmaktadır. *Ek-sistenz*, Varlığın hakikati içine-çıkma (*Hin-aus-stehen*) anlamına gelir. İçine-çıkma ise insanın varolanı araştırırken ve onunla ilişkiye girerken "varolanın bütünü" dışına çıkması, ama varolanın dışına çıkarken de Varlığın hakikatinin içine girmesidir. İnsanın "her şeyden önce özünde Varlığın açıklığına doğru *eksistent*" olmasının anlamı budur... İnsanın özünü belirlemek de onun ek-sistent olma özelliğini anlamakla mümkün olabilir. İnsanın eksistent olması, ona varolma (Dasein) adını vermesiyle yakından ilgilidir. Çünkü insanın, "Varlığın hakikatinin içine çıkarken aynı zamanda varolanın dışına çıkmış olması onun, Varlığın Var'ı, yani Varlığın aydınlanması" olması anlamına gelir. Heidegger'e göre insan ile Varlık arasındaki ilişkinin özü işte budur. (İyi, 2018, s.59)

³³ *Existentiell* ifadesi ontik nesnelere ve şeylere ait bir özelliktir ve *Dasein*'ın kendini temel varoluşsal yapısında değil de bir nesne olarak kavradığına işaret eder. Oysa *existential* ifadesi ontolojik yapıyı yani Varlığın varoluşsal yapısını veren özelliğidir (Çüçen, 2021, s. 42).

Heidegger, fundamental ontolojisinin bir yöntemi olarak kullandığı fenomenolojik analizi daima görünüşlerden kökene ulaşmanın yani o görünüşü mümkün kılan asli olanın ne olduğuna ulaşmanın bir yöntemi olarak kullanır. *Varlık ve Zaman*'da Dasein'in hergünkülüğü içinde görünür olandan yola çıkılarak, o görünüşü de mümkün kılanın ne olduğunun araştırılmasına girilmiştir. Öncelikle ve çoğunlukla hergünkülüğün ontik yaşantısı yani gündelik yaşam içerisinde kendini bulan Dasein'in fenomenleri açılma imkânı, varlığın anlamı üzerine düşünebilmesinden gelir. "Bir varolanın kendisine böyle görünebilmesinin olanağı nedir?" ya da "Farklı görünüşlerin imkânı nedir?" gibi sorular sorabilmesi, Dasein'in belirli bir fenomene hep başka bir yönden bakabilme yani ona yönelebilme özelliğindendir. "Varoluş tarzında varolan insandır. Kaya vardır varolmamaktadır." diyen Heidegger, tüm *mevcut* olan varolanların olanağı olarak görülen varoluş üzerine düşünebilme imkânının insanın asli varlık özelliği olduğunu söyler (Heidegger, 2009). Heidegger, varlık özelliği kendi varoluşu üzerine düşünebilen ve konuşabilen olan insanın incelenmesinin ise diğer tüm varolanların içinden türediği Varlık'ın anlaşılabilmesinin koşulu olduğu görüşündedir. *Varlık ve Zaman*'da "Varlığın hakikatin bağıyla insanın özüne ulaşabilmesi için düşünmeyi bir kere yola çıkarmak (...)" diyen Heidegger'in, bu metinle, Varlık ile insanın özü arasındaki ilişkiyi -*Dasein* çözümlemesine dayanarak- göstermeye çalıştığını söyleyebiliriz.

2.3.2.1 Şeylere yönelme: Mevcut-olmaklık, el altında-olmaklık

Önceki bölümlerde Dasein'in diğer varolanlardan farklı olduğuna ve kendi varlığını mesele edinebildiğinden varlık araştırması için öncelikli olduğunun önemine değinilmişti. Dasein'in, varlık modusu diğer varolanlardan farklı olarak "varoluş" iken Dasein dışındaki varolanlar yalnızca mevcut-olma modusuna sahiptirler. Dünyadaki her şey öncelikle mevcut olan olarak vardır. Örneğin bir parça toprak ya da bir nehir doğada mevcut-olan olarak bulunur. Eğer bu toprak parçası bir torbaya doldurulup seramik sanatçısının atölyesine taşınır ve bir bardağa dönüştürülürse o zaman bu artık yalnızca doğada mevcut-olan olarak bulunan bir toprak olmanın ötesinde el-altında olana dönüştürülen bir bardak olacaktır. Benzer şekilde doğada mevcut-olan bir nehir üzerine baraj kurulup, elektrik üretildiğinde bu nehir artık el-altında olan ve araçsal olarak kullanılabilen bir varolana dönüşecektir. Bu durumda mevcut-olan bir varolanın kullanım özelliği ön plana çıkarılır, malzemedan hareketle bir araca dönüştürülür. Bu kullanım

varlığına artık el-altında olan demek mümkün olmaktadır. Her varolan önce mevcut-olan olsa da -eğer gerekli işlemler yapılırsa- özüyle bağı koparılan el-altında olmaya da dönüşebilir. Bununla birlikte, Dasein bir bardağa ihtiyaç duyduğunda aradığı şey artık bir parça toprak (onun mevcut-olan yönü) değildir. Dasein'ın gündelik olarak mevcut-olanlarla ilişkilenmesinde genellikle ön plan çıkan el-altında olan bardak yani mevcut-olan malzemeden hareketle el-altındalığa dönüşenin araçsallığıdır. O halde, şeyler iki türlü varlık modusuna sahip olsa da Dasein için dünyadaki şeylerin ilintiselliği, Dasein'ın dünyası dahilinde öncelikle ve çoğunlukla el-altında olma üzerinden kurulmaktadır.

Araç-gereçler, malzemeler gibi kategorize edebileceğimiz varolanlar el-altında-olma ve mevcut-olma olarak vardır. Heidegger'e (2021) göre el-altında olanlar, birer mekân içerisindedirler. Çevreleyen dünya içinde diğer varolanlar gibi mekânsal olarak orada olan Dasein, hem el-altında olanların mevcut olan olarak bir mekân içerisinde olduğu gibi mevcut olandır hem de çevreleyen dünyanın ilintiliği içerisinde kendini, mevcut-olan ya da el-altında olanları anlayıp açımlayabilen, dünyasallığı ilintilik bütününde ve kendiyle ilişkisi içerisinde anlamlandırabilme imkânını taşıyan bir varlıktır (aktaran Ökten, 2019).

Dasein öncelikle ve ilksel olarak dünya dahilinde bir mevcut olan olarak vardır. Dasein'ın dışında kalan diğer varolanlar da dünya dahilinde bir mevcut olan olarak vardır. Dasein, diğer varolanlar gibi, dünya dahilinde mevcut-olan olmanın yanı sıra dünya ile de var olur. Bu varoluş dünyadaki her şeyle birlikte varolmaya işaret eder: Yani Dasein, içinde olunan dünyayı, tüm mevcut-olanları ve el-altında olanları ilintisel bir bütünsellik içinde açıklamakta; kendini, yöneldiği şeylerden ayrı tutmak yerine bütünselliğin parçası olarak görmektedir. Dasein'ın varoluş modusu diğer varlıklarla birlikte olmaklığa (*Mitsein*) yani bütünselliğin parçası olma deneyimine olanak sağlar. Fakat tüm bu olanakların ilksel olarak inşa edildiği yer Dasein'ın mevcut olmaklığıdır. Varoluşsal olarak Dasein öncelikle dünya dahilinde mevcut olur ve ancak böyle olmasından hareketle dünya ile birlikte oluşunun olanağı söz konusu olabilir. Ancak Dasein'ın incelenmesi, dünyadaki şeylerin incelenmesiyle karıştırılmamalıdır. Çünkü Dasein, şeylerle birlikte varolsa da bir 'şey' değildir. Bu nedenle Dasein'ı tek tek bilimler merceği altına alarak inceleyemez, incelese de bütünselliği içerisinde kavrayamaz. Heidegger'e göre Dasein'ın oluşu ancak fundemantal ontolojik bir analizle anlaşılabilir (Ökten, 2019).

Şeylere yönelmemizi belirleyen durum ihtimam göstermenin bir modusu olan kendimize yönelmemizdir. İleride ele alacağımız üzere ihtimam göstermemizin kendimize yönelmiş olması, dünya dahilinde mevcut olan kendimizle, başka Daseinlarla ve tüm el-altında olanlarla kurduğumuz ilişkiyi belirlemektedir. Yukarıda ele aldığımız Dasein'ın gayrisahih ve sahih olmak üzere ikili varoluşu, mevcut-olanlar ve el-altında olanlarla ilişkinin de gayrisahih ya da sahih olmasını belirler. Dasein'ın mevcut-olanlara kendiyile ilintiselliğinden yani zamansal imkânlarından bağımsız olarak yalnızca el-altında olmaklığı bağlamında bakması, el-altında olanlarla kurulan ilişkinin daima gayrisahih bir ilişki olmasına neden olmaktadır. Hatta Dasein'ın gayrisahihliğinde diğer Daseinlar dahi birer el-altında olan olarak görülebilir. Mevcut-olanlarla böylesi bir ilişkilene -yani şeylerin kendiyile ilintiselliğini açıklamak yerine onlara el-altında olan olarak, araçsal bir muamelede bulunmak- Dasein'ın tüm nesnelerle karşılaşmasının öncelikli halidir. İşte bir açıklama olarak tarif edilen *aletheia*, Dasein'ın mevcut-olanlarla el-altındalık modusunda kurduğu gayrisahih ilişkinin üzerini örttüğü sahih bir imkânın ortaya çıkarılmasında da görülebilir.

2.3.2.2 Başkalarına yönelme: Herkes, hergünlük, birlikte olmaklık

Dasein öncelikle ve çoğunlukla gayrisahihdir. Böyle zamanlarda hergünlük işlerin peşine düşer: Fatura yatırır, metroya biner, gündelik konuşmalar yapar. Böyle zamanlarda başkaları için herkesten sadece biridir. Tüm Daseinlar birlikte Herkes'i³⁴ oluşturur, çünkü Daseinlar önce dünya dahilinde herkesle birlikte olurlar, yaşarlar. Ancak Dasein bu Herkes'le, hergünlüğü içinde gayrisahih olmasının yanı sıra bazen de sahih bir varoluş deneyimleri. Hergünlük işlerinden sıyrılıp, kendine yöneldiğinde artık Herkes değil, biri veya kendi olabilir.

Bir önceki bölümde ele aldığımız gibi Heidegger'e göre Dasein öncelikle bedensel varoluşuyla bir mevcut olandır. Ancak Dasein için yalnızca mevcut-olan varlık modusundan bahsedilemez. Dasein nerede, ne zaman, hangi aileden, hangi kültüre doğacağına karar veremez. Her Dasein kendini bir yerde, bir zaman diliminde, şu veya bu aileden, öyle veya böyle bir kültürde bulur. Dasein bunların içine adeta düşmüştür

³⁴ “Herkes”, terminolojik bir terim olduğundan ve gündelik dildeki “herkes” ifadesinden farklı bir şeye, yani Heidegger'in kastettiği anlama işaret ettiğinden, bu iki kavramın karıştırılmaması adına gerekli yerlerde baş harf büyük olarak yazılmıştır.

hatta bunların ortasına fırlatılmıştır. Bir Dasein öncelikle ve çoğunlukla her gün bu durumların (yani mekân, zaman, sosyal statü, kültürel çevre vb.) içindedir. Dasein'ın kendini bulduğu bu alanda kamusal bir çoğunluk vardır. Heidegger buna kısaca “Herkes” adını vermektedir. Yani Dasein, çoğunlukla ve genellikle hergünlük modusu içinde ve Herkes’ledir (Heidegger, 2021, s.26). Dasein'ın düşmüş olması, hem dünyaya bir mevcut-olan olarak fırlatılmış olması anlamına hem de hergünkü yaşantısında Herkes’ten biri olduğu gayrisahihliğe düşkünlüğü anlamlarına gelmektedir.

Düşmüşlük, herkesin kamusalılığı içinde kaybolmuşluktur. Düşmüş varoluş dilin ve konuşmanın lakırtıyla görüldüğü, merak ve müphemlik hakimiyetindeki bir hep-beraber-olmaklıktır. Eksistensiyal olarak düşmüşlük, sadece dünya-içinde-varolmayı değil, aynı zamanda fırlatılmışlığı da belirlemektedir (...) Dasein hep soğurulma içinde olup, daima herkesin gayrisahihliği içine düşüvermektedir (...) Dasein'ın varlık konstitüsyonuna “düşmüşlük” aittir. Dasein kendi dünyasında kaybolmuştur. Dasein'ın özü düşmüşlük olduğundan, hakikatsizlik içindedir ve varlık konstitüsyonuna hakikatsizlik dahildir. (Ökten, 2019, s.127-135)

Heidegger'in Herkes dediği insan yığını ya da Daseinlar çokluğu tek bir Dasein'ı kendine çeker, kendi gibi yapmaya gayret eder, kendine hapseder ve soğurur. Dasein başka Daseinların oluşturduğu herkes yığınının çekimine kapılır. Bu herkes içine soğurulma ve kendi varoluşu üzerine düşünmek yerine Herkes'in benliğini üstlenme hali Dasein'ın şeyleri kendiyle ilişkiselliğinde ve bütünsel bir ilintililik içerisinde açılma imkânını ortadan kaldırır. Dasein kendisi olmak, kendi varoluşunu açıklamak yerine kendi benliğini Herkes’e kiraya verdiği gayrisahih bir hergünlüğü yaşar. Dasein başka şeyler ve Daseinlar ile açımlayarak varolmak yerine, yukarıda bahsedildiği gibi bir soğurulma durumunda herkes gibi yaşamak, herkesin gittiği yere gitmek, herkesin giydiğini giymek, herkes gibi hissetmek, herkes gibi düşünmek gibi Herkes tarafından belirlenir ve Herkes'in değerlendirmeleriyle yaşar. Böylesi bir durumda açımlamak söz konusu olmadığından mevcut-olanlarla ilişkileri belirlemek Dasein'ın kendisine değil, ait olduğu Herkes benliğine ait olmuş olur. Hergünlüğü içinde, Herkes’le olan Dasein, kendi varlığından başkalarının varlığıyla bir arada olmak adına yüz çevirmiştir. Bu hal, Dasein'ı başka Dasein'lardan ayrı olarak kendi olma sorumluluğunun ağırlığından kaçınmasına ve kendi varlığından yüz çevirmesine neden olurken yanı zamanda bu halin tesisi, sahili bir

oluş imkânından alıkoyar. Herkes, bu nedenle Dasein'ın sahih kendine yönelme imkânından ya da hakikatle olan ilişkisinden onu koparır ve gayrisahih alana, oyalanmanın ya da hakikatsizliğin alanına çeker. Heidegger'e (2021) göre Herkes ve hergünlük Dasein'ı hakikatsizlik içinde tutar.

Dasein'ın kendi olarak varolması, genellikle kendi "özel" dünyası içinde değil, diğer Dasein'larla birlikte cereyan eder. Bu öyle bir genel hergünlük birlikte-Dasein-olma halidir ki, onda artık "özne", "birey", "kişi" gibi münferitleştirici nitelikler bulunmaz. Hergünlük kendi-olarak-varolma aslında "herkes" içine soğurulma demektir. Kitle içinde eriyip giden Dasein'ın kendine erişimi bu yüzden "gayrisahih"tir yani burada kendisi, aslında kendi gibi değil herkes gibidir. Bir başka deyişle kendi varoluşunun sorumluluk ve kararlarını kendi özgün eylemleriyle alıyor değildir. Bilakis, belirsiz ve kapsamlı bir herkes-benliğinin dayatma ve tasarımları içinde varolur yani kamunun yönlendirmesi altındadır. (aktaran Ökten, 2019, s. 129)

Dasein, karşılaştığı her şeyi, hep mevcut-olan olarak dünya içinde ve hergünlüğünde yorumlar. Dasein'ın ortalama hergünlüğünü düşmüşlük içinde yani hergünlükten asla tam olarak kurtulamayan bir varoluş olduğu açıktır. Fakat bu Herkes'in hergünlüğündeki yaşam Dasein'ı kendi varlığını mesele edinme sorumluluğundan alıkoyarken bir yandan da bu durum onun sürekli kaygı içinde kendini tasarlamasına yani zaman içerisinde varoluşunu kurmak zorundalığında alıkoyamaz. Dasein, kendi zamansallığına ne kadar yönelirse o kadar sahih bir varoluş pozisyonuna geçebilir ve kendi varlığını mesele edinmek suretiyle ölüme doğruluğu içerisinde kendini tasarılma imkânı bulabilir. Heidegger'e göre bu imkân, bir sonraki bölümde ele alacağımız üzere, ihtimam göstermenin başkalarına yönelmesi yerine ancak Dasein'ın kendine yönelmesiyle mümkün olabilir. Böylece Dasein'ın hergünlüğün kuşatılmışlığından ve herkesin kamusalılığından sıyrılma şansı yükselir. Bu olanakları gerçekleştirmek Dasein'a sahih varoluşunu ve kimliğini verme imkânını açar.

2.3.2.3 Kendine yönelme: İhtimam gösterme

Dasein'ın diğer tüm varolanlardan farklı bir varoluş modusuna sahip olduğuna, bunun da en temel göstergesinin kendi varlığını konu edebilmesi olduğuna değinmiştik. Hatta

Heidegger'in, Varlık araştırmasına Dasein'in hergünkü yaşantısından başlanması gerektiği düşüncesi de buna dayandırılmaktaydı. İşte Dasein'ı diğer varolanlardan ayıran, onu mevcut-olan olmasının ötesine taşıyan şey, kendi üzerine -en genel anlamıyla- düşünülmesi yani Dasein'in ihtimam göstermesidir (Heidegger, 2021, s. 182).

Hergünkü yaşantısı içinde Dasein'in şeylere veya başka Dasein'lara yönelmesinin genellikle ve çoğunlukla gayrisahih bir yönelme olmakla birlikte sahîh bir imkânı da içinde bulundurmaktadır. İhtimam gösterme (*Sorge*) için de benzer bir durumdan bahsetmek mümkündür. Heidegger'e göre *Dasein*'in ihtimam göstermesi, yalnızca kişinin kendine yöneldiğinde sahîh bir oluş imkânı açığa çıkabilir. Kendine yönelen ihtimam gösterme ise çoğunlukla kaygı (*Angst*) ile görünür olmaktadır. İnsanın ölüme doğru bir varlık olması kendi zamansallığını ve gelecekteki kendisini bugünle ilişkisi içinde düşünülme imkânını açar. Bugünden bakarak gelecekteki kendi için şu anda taşıdığı tüm imkânları bir sonluluk fikri sayesinde düşünmek, Dasein'in bugünden hareketle kendi içinde taşıdığı imkânları gerçekleştirebilmesini yani kendini geleceğe fırlatarak hep yeniden tasarımıyabilmesini sağlar. Sahîh anlamda kendine yönelebilen ihtimam gösterme, aynı zamanda hergünkü Dasein'in gayrisahih varoluşunda ise kendine yönelmesine engel olacak bir başkasına yönelmesi görünümüyle ortaya çıkar. İhtimam göstermenin gayrisahih bir modusu olan 'itina gösterme' (*fürsorge*), yardıma ihtiyacı olanla ilgilenme ya da ona adanma şeklinde ortaya çıkar ve Dasein'in başkalarıyla birlikte varolmasını sağlar. Bir annenin çocuğunu düşünmekten ve onunla ilgilenmekten, sahîh ihtimam göstermesinin bizzat kendisi üzerine yönelememesi ve dolayısıyla kendi imkânlarını açamaması buna örnek verilebilir. Ya da tüm zamanını hayırseverlik kuruluşlarında geçiren birinin, başkalarına itina gösterip yardımcı olmak dışında hiçbir şey yapmaması, kendini ihmal etmesi anlamına gelir. Hatta bu ilgilenme, onu, kendisi hakkında kaygı duymaktan korur: Dasein'in ihtimam göstermesi kendinden uzaklaştığında, gelecekteki kendisi ve ölüme doğruluğu üzerine düşünmekten uzaklaşmış olması onun kaygıdan uzaklaştırır. İhtimam göstermenin, itina göstermek dışında diğer bir gayrisahih görünümü ise 'ilgilenme'dir (*besorge*). Dasein, el-altında olanlarla hergünkü yaşantısı içinde oyalanır. Bu hem Dasein'in ihtimam göstermesinin kendisine yönelmesine engel olur hem de *Dasein*, hergünkü yaşantısının düşmüşlüğü içinde sahîh varoluşundan, hakikatten yüz çevirmiş olur. Bu yüz çevirme Dasein'in, ileride ele alacağımız, dünyadaki etkinlikleriyle oyalanarak kaygıdan korunmasının ve hakikatin

üzerini örtmesinin yollarından biri olur. Özetle Heidegger, ihtimam göstermenin el-altında olanlara yönelmiş görünümüne ilgilenme; başka Daseinlara yönelmiş görünümüne ise itina gösterme adını vermektedir. İhtimam gösterme, bu iki yönelmeye göre en asli konumda olan, sahih olan ve diğer görünümünün de imkânı olanıdır. Dasein'in kendine yönelmesi, sahih bir varoluş olan ihtimam göstermedir.

Dasein şöyle varolur: Bir dünya içinde zaten var olarak kendini önceleyerek ve dünya-içinde karşılaşılacak varolanların beraberinde varolarak. İşte bu, tam da Dasein'in varlığının anlamı olan ihtimam-göstermedir. İhtimam-gösterme ifadesi ontolojik-eksistensiyal bir terimdir. İhtimam-gösterme sayesinde el-altında-olanlarla beraber olmayı "ilgilenme", dünya-dahilinde karşılaşılacak başkalarının birlikte-Dasein'ini da "itina-gösterme" olarak kavramak mümkün olabilmektedir. Eksistensiyalite, olgusalılık ve düşmüşlüğü birliğini ihtimam-gösterme karakterize etmektedir. (Heidegger, 2021, s.132)

Varlık konstitüsyonunda açılanmışlık olan Dasein'in ihtimam göstermesinin kendisine yönelmesi yani kendi varlığını mesele edinmesi dünya içinde şeylerle ya da başka Dasein'lerle olan ilişkisini de açıklamasına olanak verir. Açıklayan Dasein, kendini mesele ettiğinde varoluşunu, hergünkü yaşamını, yöneldiği her şeyin kendisiyle olan ilişkisini, Varlık'ın anlamını ve hakikati açıklama imkânı bulur. Dasein'in hergünkü gayrisahih yaşantısı içinde el-altında olarak muamele ettiği dili -ki Heidegger buna lakırtı demektedir- ve kaygıdan yüz çevirmesini sağlayan düşmüşlüğü, ihtimam göstermesinin kendine yönelmesi ile yerini hakikatle karşılaşma olanağına yani sahih bir varoluş olanağına bırakır. Bu sayede dil Varlık'ı konuşabilir ve kaygı, Dasein'in varlığının anlamıyla yani hakikatle karşılaşma olanaklarını açar. İhtimam göstermenin en asli modusu olan Dasein'in kendine yönelmiş hali, hergünkü gayrisahih bir yaşantı üzerinden Varlık'ın anlamı ve hakikatin mesele edinildiği sahih bir varoluş imkânını mümkün kılar. Ayrıca Heidegger, bütün eklemelenmiş ve asli momentleri bir arada tutarak onlara bütünsellik kazandıran fenomenin ihtimam gösterme olduğunu tayin etmiştir (Ökten, 2019, s.129).

Buraya kadar Heidegger'in sorgulamaya koyulduğu Varlık'ın anlamı sorusu için başlangıç olarak kabul ettiği Dasein analizini Varlık ve Zaman metninde hangi kavramlar aracılığıyla yürüttüğünü inceledik. Bir sonraki bölümde, Heidegger'in, *Dasein*'in

Varlık'ın anlamı ve hakikatle karşılaşmasının asli olanakları olarak gördüğü dil ve kaygı üzerine görüşlerini ele alacağız.

2.3.3 Dasein'ın hakikatle ilgisi

Dasein, gündelik yapıp etmeleri arasında kendi varlığına, kendi varlığının anlamına, kökenine ilişkin bir kavrayışta değildir. Heidegger, *Varlık ve Zaman* metninde şimdi ve burada, dünyaya fırlatılmış olan, dünya içinde olan Dasein'ın analizine fenomenal görünümlerden yola çıkarak, onlarda gizlenmiş ve örtük olarak bulunan Varlık'a, onun ontolojik imkânlarına ulaşmaya çalışmak amacıyla girer. Hakikate ilişkin sorgulaması da yine benzer bir yöntemle olur: Geleneksel hakikat kavramıyla başlar ve onun ontolojik temellerine yani asli hakikat fenomenine doğru yol alır. Heidegger'in bu ikili analizi tek yönlü değildir: Ontik olandan (görünürde olandan) asli olana (kökensel olana) doğru ilerleyerek yapılır. Böylece bu çalışma sayesinde, ontolojik olanın imkânlarının neler olduğu ve onun görünürde olanlara nasıl bir varolma imkânı sağladığı gösterilmiş olur. Bu analize göre daha çok doğruluk³⁵ olarak ele alınan ve Heidegger'in geleneksel olarak adlandırdığı epistemolojik hakikat, ontolojik yani asli hakikat kavramından türetilmiş olup; ontolojinin mümkün kıldığı bir imkân olarak görülmektedir. Peki, bu hakikat nerede konumlanmaktadır? Heidegger hakikat analizinde buna ilişkin şöyle söyler: “(...) *hakikat vardır sözünün ontolojik anlamını açığa kavuşturmamız ve hakikatin 'var' olduğunu 'varsaymak mecburiyetinde' olmamızın zorunluluk türünü de ortaya çıkarmamız gerekecektir*”. (Heidegger, 2021, s. 324)

Heidegger'in hakikat meselesini Varlık'a, onun anlamına ve dolayısıyla asli ontolojiye bağladığını; Descartes'in 'bilen özne'sine³⁶ getirdiği eleştiride olduğu gibi, Dasein'ın da hergünkü var olmasından³⁷ bağımsız olarak bir hakikatin 'var' olduğunu varsaymamız gerektiğini ve bunu ortaya koyma işinin de ontolojik analizinin bir parçası olduğunu söylebiliriz. Bu analiz aracılığıyla, Dasein'ın hergünlüğü içerisindeki ontik

³⁵ Nesnesine uygun bilgi, nesneyle bilgisinin örtüşmesi: Doğruluk

³⁶ 'Bilen özne' kavramı Descartes'in "*cogito ergo sum*" yani "biliyorum öyleyse varım" tanımlamasından hareketle düşünülen bir kavramdır. Heidegger, Descartes'in 'bilen özne'sini, düşünmesini kendinden kopararak varolana yönelten, onu teorikleştiren olarak düşünür. Fakat bunu yaparken de Varlık'la ve dolayısıyla özlü düşünme ve dille bağı kopardığı için varlığı tek tek varolanlarla karıştırma yanılgısına düşmesi bakımından Descartes'i eleştirir. Heidegger'in Descartes'in 'bilen özne'sine getirdiği bu eleştiriye bir sonraki bölümde Lacan'ın belirlediği 'bilinçdışı özne'si kavramı üzerinden açıklamaya çalışacağız.

³⁷ Sevgi İyi'nin *Metafizik Problemi* (2018) kitabındaki belirlemesinden esinlenerek, Var-olma ayrılmıştır.

görünümlerinden yola çıkarak buna imkân veren ve daha asli olan ontolojik yapısının ortaya koyulması aynı zamanda geleneksel anlamdaki hakikatten yola çıkarak ona imkân veren Varlık'ın anlamının yani hakikatinin de açığa çıkarılması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda geleneksel hakikat anlayışının işaret ettiği ve 'doğruluk' anlamından farklı olarak hakikat, Heidegger'in ele aldığı şekliyle kökensel olan Varlık'ın anlaşılmasıyla ilgili olur. *"Dasein'in ortalama hergünlüğünü, dümüslük içinde açılanan ve fırlatılmış-tasarlayan dünya-içinde-varolma olarak belirlemek mümkündür. Öte yandan Dasein'ı, kendi varlığı dahilinde dünyada ve başkalarıyla birlikte-varolma sırasında kendi en zati var-olabilirliğini mesele eden varolan olarak belirlemek de mümkündür"* (Ökten, 2019, s.130)

Heidegger, görünüm ve o görünümlere imkân veren sahil olan arasındaki ayrımla ilgili yaptığı belirlemelerinde olduğu gibi, insan için de ikili bir varolma hali betimler: İnsan genellikle dünya içinde varolan bir Dasein olarak nesnelerle, başkalarıyla ve kendiyile olan ilişkisinde sahil varolmanın bir modusu, fenomeni, görüngüsü olarak adlandırabileceğimiz gayrisahil bir varolma içerisinde. İnsanın sahil varoluğu ise gayrisahil varolmasının içerisinde varlığın anlamıyla, kökensel düşünmeyle ve dille ilişki kurabildiğı 'an'lardır. Dasein'ın gayrisahilliğı ise dilde ve düşüncede kendine ya da kendi dışındakilere dair bir açıklama içinde olmamasıdır. Bunun yerine bildiğı, öğrendiğı, içerisine doğduğu ve alışageldiğı yerden kurduğu ilişkiler onun gayrisahilliğini sürdürür. Tüm bu gayrisahil varolmaya ilişkin görünümler yalnızca sahil varoluğu yani ontolojik olan üzerine temellenebilir. Hergünkü yaşantının ontikliğı bu nedenle gerekli ve önemlidir. İnsan önce canlı olmalı, yaşamalıdır. Bu şartın sağlanmasının ardından insan bazı anlarında kendiyile veya Varlık'la çeşitli yollarla ilişki kurabilir. Varlıkla ilişki ancak ontik deneyimlerin açıklanması aracılığıyla kurulabilir. Fakat buradaki sorun Dasein'ın, öncelikle ve çoğunlukla gayrisahil içinde olması ve orada olan olarak (Dasein) olarak mevcut olmağına kapılıp sahil varoluğundan uzaklaşmasıdır. Böyle olduğunda Dasein, Varlığı unutarak bütünsellikten³⁸ yoksun kalmakta ve dolayısıyla bu durum bir hakikatten yüz çevirme sorununa yol açmaktadır. Yani Dasein, varolanlarla olan ilgisini açığa çıkarmaya çalışırken diğeryandan da zaman zaman hergünlüğünün ontik yaşantısına kapılarak bundan kaçınır ve varolanlara

³⁸ Dünyada varolmanın sahil anlamından

yönelerek Varlık'ı bütünsellik içerisinde düşünmekten ya da kavramaya çalışmaktan yüz çevirir. Heidegger, Dasein'in sürekli içinde olduğu bu gerilimden, metninde aydınlık ve örtülülük arasında süren bir “savaş”, çatışma diye söz etmektedir (Heidegger, 2002).

Örtülü olanın açığa çıkarılmasının Dasein'in bir etkinliği olarak görülmesi, Dasein'in hem hakikatin içinde hem de hakikatin dışında olduğu anlamlarına gelmektedir. Yani hakikat ancak Dasein'in hakikati olarak kalır ve Dasein olmazsa hakikaten söz edilemez. Dasein'in hem hakikat hem de hakikatsizlik içinde olması demek, Varlıkla ilgisini zaman zaman görebiliyor olması ama zaman zaman da dünyaya soğurulmuşluğu nedeniyle gayrisahih yaşantısına dönerek sahipsiz olan varoluş üzerine düşünmek ve konuşmaktan yüz çeviriyor olması demektir. Bu aynı zamanda da şu anlama gelmektedir: Dasein Varlık sorusunu sorabilir fakat her zaman varlıkla tam bir ilişki içinde de yaşayamaz. Dünyaya fırlatılmış olan Dasein'in öncelikle dünya içinde mevcut-olmaklığının yani var olmasının zorunluluğu, kendiyile ve dünya dahilindeki tüm varolanlarla “olmak”lık ilintiselliği içerisinde ilişki kurmasını ve dolayısıyla gayrisahih bir varoluş içinde olmasını mecbur kılmaktadır. Fakat bu dünyada olma hali içinde Dasein'in düşünme ve dille kurduğu kökensel ilişki ve Hiç'in tecrübesi aracılığıyla kaygıya düşme anı, Heidegger'e göre, Dasein için hakikatle karşılaşmanın imkânları olarak görülmektedir. Bu nedenle takip eden bölümlerde dile ve Hiç'in tecrübesine ilişkin bir duygulanım olarak tanımlanan kaygıya, hakikatle ilgileri bağlamında yer verilecektir.

2.3.3.1 Dil ve hakikat

Felsefe tarihi boyunca dil üzerine farklı görüşler ortaya koyulmuş olsa da ana hatlarıyla bu görüşleri dilin insan yaşamındaki rolü ve işlevi bakımından araçsal ve araçsal olmayan olarak iki başlıkta ele almak mümkündür (Arlı Çil, 2012). Araçsal dil anlayışı isminden de anlaşılabilir olduğu üzere dilin, insanın düşünceler, duygulanımlar, duyular gibi içsel tasarımların bir başkasına iletilmesi amacını yerine getirmenin bir aracı olarak görülür. Bu görüşe göre özne hâkim konumdadır ve dili belirleyen, bir araca dönüştürendir. Hatta onun dil tarafından belirlenmiş oluşundan bahsedilemez; aksine dili belirleyen bir konumdadır. Fakat araçsal olmayan yani kurucu dil görüşüne göre ise dilin bir araç olarak değil bilakis insanın ontolojik belirleyicisi olduğu kabul edilmektedir. Bu anlayışa göre dil, insanı kuran bir işleve sahiptir. Heidegger'in (2013), “Dil, varlığın evidir” belirlemesinde işaret ettiği gibi dil, insanın kurduğu ve araçsallaştırdığı bir işlevden

ziyade; varlığın, içine yerleştiği ve ancak onunla varolabildiği bir işleve sahiptir (Arlı Çil, 2012). Heidegger dilin, insan varoluşu açısından kurucu işlevi olduğundan; insanın dile hükmeden, onu araçsallaştıran bir varlık olmak yerine ancak dilin içerisine yerleşen, onun tarafından kurulan bir varlık olduğunu savunmaktadır. Araçsal dilin ise ancak kurucu işlevi olan dilin bir imkânı olarak ortaya çıkabileceğini düşünen Heidegger “Dil, öncelikle bir sesler veya kâğıt üzerinde bu sesleri sembolize eden işaretler sistemi değildir. Sesler ve kâğıt üzerindeki işaretler, ancak insan, varolduğu kadarıyla, dil içerisinde varolduğu için dil haline gelebilir” der (aktaran Arlı Çil, 2012). Bu belirlemeyle dilin sesler, semboller ve işaretlerle bir iletişim aracı olarak kullanılması işlevinden evvel, bu işlevine de imkân veren olarak, varoluşun yuvası olma işlevine dikkat çekilmek istenmiştir.

Heidegger, *Varlık ve Zaman* metninin başında geleneksel metafizik üzerine eleştirilerini aktırırken varlığın unutulmasına değinmektedir. Heidegger’e göre *aletheia*’nın üzeri örtülü olanın açılması ve saklı olduğu yerden açığa çıkarılması anlamlarına gönderme yapan üzeri örtülmüş Varlık ve onun hakikatinin saklandığı yerden açığa çıkarılması meselesi, Dasein’ın -düşünme ve dil anlamlarına gelen- *logos*’uyla yakından ilişkili görünmektedir. Varlığın üzerinin örtülmesi, unutulması, gizlenmesinde olduğu gibi dilin bu unutuşa imkân veren ama bir yandan da unutulmuş olanın, üzeri örtülenin hatırlanması, örtüsünün kaldırılması gibi bir imkânı da barındıran ikili bir işlevi vardır. Heidegger, hergünlük içindeki Dasein’ın ontik yaşantısında araçsal olarak kullandığı dile “lakırtı” ismini vermektedir. Lakırtı, Dasein’ı Varlığın evinden uzaklaştırıp, yurtsuzlaştırırken aslında önemli olan başka bir işlevi de yerine getirir. Ontik yaşantının değersizleştirilmediği, bilakis ontolojik olanın bir modusu olarak ve Varlığa ulaşma imkânını taşıyan olarak Dasein’ın dünya-içinde başkalarıyla birlikte-olmaklığını ve mevcut-olmaklığını da tesis eder. Dolayısıyla Varlığın evi olan kurucu dil, kökensel düşünmeyle bağı kurulmadan hergünlük içinde ve herkesin kamusalındaki Dasein için hem onu Varlıktan uzaklaştıran ve yurtsuzlaştıran hem de dünya-içinde ontik “olma”klığını da tesis ederek, “dünya-içinde” (*Da*) mevcut-olan olarak “olma”sının (*Sein*) yuvası olur. Bu “olma”nın yuvası olan araçsal dili mümkün kılan kurucu dile ulaşma olanağı, Dasein’ın eksistentiel konstitüsyonda bir olanak olarak daima vardır. Hatta lakırtı gibi, dilin araçsal kullanımının bir varlık koşuludur. Bu sebeple Heidegger’in dil üzerine düşüncelerini takip ederken dilin ontik görünümünün tamamen aşılmasının hedeflenmediği, hatta - Dasein analizinin gösterdiği üzere- bunun mümkün olmadığı unutulmamalıdır.

Heidegger, lakırtı adını verdiği gündelik dilin Varlığı anlamakta yetersiz olduğunu söyler. Hatta dilin araçsal kullanımı ile Dasein, kendisi ve şeyler hakkında indirgemeci (çerçeveleyeci) bir düşünüş ve beyan içerisinde kalarak Varlığın üzerini örter. Bu, dilin açıklama işlevinin tam tersi olarak belirleme işlevidir. Oysa dil yalnızca bir araç olarak değil, Dasein’ın eksistansiyel konstitüsyonu bakımından asli olarak Varlığı konu edinmesi ve hakikatin var edilmesinin bir olanağıdır da. Gündelik dil, genellikle araçsal olarak kullanılan ve düşüncelerimizi aktarma aracı olan bir işlevdedir ve dilin böyle bir kullanımı içerisinde varlıkla ilgisi kurulmaz. Fakat dil aynı zamanda varlığın hakikatini dile getirmek imkânı olarak görülebilirse onun özü ve ontolojik olanakları keşfedilmiş olur. Sokrates öncesi Eski Yunan düşünürleri ve bazı Alman şairlerin dilinde sıklıkla kendini gösteren Varlık’ı konuşma, dilin Varlık’ı açığa çıkarma, keşfetme, üzeri örtülü olanın örtüsünü kaldırma, hakikati dile getirme gibi olanaklarını gösterir. Heidegger, özellikle Hölderlin’in şiirleri ile Herakleitos ve Parmenides’in düşüncelerinde kendini gösteren bir Varlık ve dolayısıyla dilin Varlık’ı konuşan, hakikati açığa çıkaran işlevini görebileceğimize işaret eder. Heidegger, doğrudan yargı bildiren ifadeler yerine benzetmeler kullanan, temsiller yoluyla yeni anlamlar açan bir dilin, Varlığın hakikatini açığa çıkarılabileceği ve bunun için de dilin bir araç olarak değil, kurucu özelliği ile bir imkân olarak kullanılmasının önemine dikkat çeker. *Varlık ve Zaman*’da dil üzerine görüşler ortaya koyan Heidegger, bu görüşlerini dile getirmeye Eski Yunan’dan beri süre gelen *logos*³⁹ kavramının anlamını yeniden sorgulamaya açarak başlar. Ona göre *logos* kavramı, Platon ve Aristoteles’te *logic* anlamıyla da ilişkili olan mantık, akıl gibi bir anlama gönderme yapmamaktadır. Söz anlamında kullanılan *logos* kelimesini anlamak için, Aristoteles’in insan varlığını tanımlamak üzere kullandığı *zoon lagon ekhon* kavramını yeniden düşünmek gerekmektedir.

Şuradalığın varlığı (yani bir-hal-içinde-bulunma ve anlama) bakımından söz tesis edici olduğundan, söz söyleyen içinde-olmaklık olarak Dasein zaten kendini hep dile getirmektedir. Dasein’in dili vardır. Hergünkü varoluşlarını çoğunlukla birlikte söyleşme üzerine kuran ve hem ön felsefi hem de felsefi

³⁹ λόγος (Ant. Yun.): “λόγος, ου, ò (m.), söz, sözcük; özdeyiş, atasözü, mesel; örnek, misal; vaat, söz verme; bahane, uydurma neden; delil, kanıt; söz etme, bahsetme, anma, zikretme; söylenti, rivayet, şayia; konulma, görüşme; tartışma, felsefi tartışma; öykü, hikaye, fabl; düzyazı, nesir halinde kompozisyon; söylev, nutuk; eser, yapıt; (plur.) edebiyat, yazın; akıl, us, zeka, sağduyu, akılselim; kanı, düşünce, açıklama.” (Çelgin, 2018)

tesfiri sırasında insanın özünü *zoon logon ekhon* olarak belirlemeleri bir tesadüf müdür? Bu insan tanımının daha sonraları *animal rationale*⁴⁰ olarak tesfir edilmiş olması, esasen “yanlış” olmasa da Dasein tanımının temin edildiği fenomenal zeminin üzerini tümüyle örtmüştür. İnsan söz söyleyen bir varolan olarak kendini gösterir. (Heidegger, 2021, s.255-256)

Heidegger, *logos* kavramının insanın (onu diğer canlılardan ayıran) akıllı olması yönündeki varlık özelliği olarak değil, doğrudan “konuşma olarak” anlaşılması gerektiğini düşünür. Varlık ve Zaman’ın giriş kısmında *Varolmanın ontolojik çözümlemesi* araştırması için kullandığı fenomenolojik yönteminin temeli olarak *fenomen* ve *logos* kavramlarını açılar (Heidegger, 2021). Söz anlamında ele aldığı *logos*’un söyleyen (ilan eden, açıkça bildiren) anlamını da içermesi sebebiyle, söyleyenin söylediği şeyi (bir şeyi/varolanı) ortaya koyması, ilan etmesi, bildirmesi yani sözün söylediği şeyi açığa çıkarması anlamına geldiğini ele alan Heidegger, Aristoteles’in sözün (*logosun*) “bildiren, ilan eden” anlamlarının “söylediği şeyin görünür olmasını sağlayan”⁴¹ anlamını da içerdiğini vurgular (İyi, 2010). Heidegger’in Almancaya *Rede* olarak çevirdiği ve söz anlamına gelen *logos*, ona göre, “bir şeyin görünmesini sağlar” yani “bir şeyi” (bir varolanı), sözün söylediği tam o şeyin kendinden gelen şekilde görmemizi sağlar (İyi, 2010). *Logos*’un açığa çıkardığı, görünür kıldığı şey Varlığın hakikatidir (Arlı Çil, 2012). Ayrıca konuşmanın ses boyutuna da yer veren Heidegger, söylemenin sesle olduğunu ve *logos*’un ses, söz, söyleyen, söylenen kavramlarıyla olan ilgisini söylenen-söyleyen-söyleten birliğine gönderme yaptığını düşünmektedir (İyi, 2010).

Logos kavramının yukarıda değinilen yeniden ele alınışıyla birlikte düşünme-dil-varlık bağına kuran Heidegger, kendi felsefesinde dile, Varlık’la olan ilişkisi bağlamında ayrıcalıklı bir yer verilmiştir. *Varlık ve Zaman*’da yürüttüğü Varlığa ilişkin soruşturması, insanın özüne ait olduğunu iddia ettiği dilden bağımsız olarak düşünülemez. Önceki bölümlerde değindiğimiz üzere geleneksel metafizikteki varlık üzerine olan düşüncelerin, varlığı anlamaktan ziyade ona bir tanım verme, çerçeveleme işlevi tuttuğu, bunun da varlığın üzerini örterek unutulmasına neden olduğu eleştirisini getiren Heidegger, Avrupa’da baş gösteren bilimler kriziyle de birlikte iyice görünür olan

⁴⁰ Akıl sahibi canlı

⁴¹ Φαίνεσθαι (Ant. Yun.)

unutulmuş olan Varlığın, dilin anlamının yeniden konu edinilmesi gerekliliğini savunur. Düşünme sayesinde Varlık ile insan arasında *bir zamanlar*⁴² kurulmuş fakat Antik Yunandan bu yana unutulmuş olan bağı yeniden kurmak ister. Heidegger'e göre, düşünmesini Varlığa yönelten insan, Varlığı düşünür ve bu düşünme metafizik tarihinde gerçekleştirilen düşünmeden farklıdır: Heidegger (2009) buna, kökensel, özlü düşünme der ve ona göre ancak bu düşünmeyle varlık olagelir (aktaran Arlı Çil, 2012). Heidegger (2009), kökensel düşünme aracılığıyla Varlığın çağrısını duyan insanın duyduğuna karşılık -sözün kökenini oluşturma işlevi tutan- yanıt vermesini şöyle açıklar:

Köklü (kökensel) düşünme, Varlığın inayetinin yankısıdır; bunun içinde tek olan kendini aydınlatır ve olağetirir: Varolan vardır. Bu yankı, Varlık'ın sedasız sesinin sözüne verilmiş insanca yanıttır. Düşünmenin yanıtı, insanın sözünün kökenidir; bu söz, sözün seslendirilmesi olarak, dilin sözcükler haline gelmesini sağlar. (aktaran Arlı Çil, 2012)

İkili bir hal içerisinde olan Dasein için varlığı düşünmeye götüren sözün yanı sıra ontik varoluş içerisinde onu boş konuşmaya, gevezeliğe, lakırtıya götüren söz de vardır. Araçsal dilin tıpkı kökensel dilin bir görünümü olarak ortaya çıktığı gibi boş konuşma, gevezelik, lakırtı da dilin ontik görünümlerinden biridir. Ontik varoluşu içerisinde ve hergünkülüğünde daima Varlığa yönelemeyen Dasein Varlığı unuttuğunda, düşünmesi Varlığın düşünmesi olmaktan çıktığında, hakikatin üzeri örtülür yani dil Varlığın hakikatini anlatamaz hale gelir (Çil, 2012). Varlığı, görünür olanı da mümkün kılan Varlığın anlamını düşünmeyi bırakmak, düşüncenin ve dilin yoksullaşmasına, dolayısıyla Varlığın unutulmasına neden olacaktır. Dilin yoksullaşması ise lakırtı, boş konuşma ya da dilin yalnızca araçsal kullanımı görüngülerinde ortaya çıkmasına yol açacaktır. *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta (1998), "*Düşünmede Varlık dile gelir. Dil Varlığın evidir.*" diyen Heidegger'e göre düşünmeyi Varlığa yöneltmemenin, varlığın terk edilmişliği ve unutulmuşluğuna yol açtığını söyler. Heidegger'e göre Varlıkla ilişkisi zayıflayan Dasein ise yurtsuzlaşır. Yurtsuzlaşma kavramını Varlığın evi olan dil belirlemesiyle birlikte düşünmek yerinde olacaktır. Düşünme varlığa yönelmediğinde ve varlığın düşünülmesi olmadığında Varlık unutulur, hakikatin üzeri örtülür ve düşünme Varlığın Hakikatini duymaz, anlamaz; dil de bunu konuşmaz hale gelir. Varlığın unutulması Dasein'in

⁴² Sokrates öncesi, doğa filozofları

yurtsuzlaşmasına ve dilin yoksullaşmasına, Varlık ve varolan arasındaki ayrımın silinmesine neden olur. Bu hal içerisindeyken özlü düşünme yerini, Heidegger'in eleştirdiği geleneksel metafizik düşünmeye bırakır. Heidegger'e göre böyle bir varlık anlayışına düşmek özlü düşünmeye izin vermez, hakikatin üzerini örter ve dilin yoksullaşması ve Dasein'in yurtsuzlaşmasına neden olur (Arlı Çil, 2012).

Sanat Eserinin Kökeni (2002) adlı eserinde ise "Dil, sadece veya temel olarak iletilmesi gerekenin yazılı ve sözlü ifadesi değildir. Dilin yaptığı ilk olarak açık ve örtük anlamları taşımak değildir. Aksine, o varolana varolan olarak ilk kez açığa çıkarır." diyen Heidegger'e göre dil yalnızca bir anlamlar alanı olmakla kalmaz aynı zamanda varolanın varolan olarak açığa çıktığı bir alan olur (aktaran Arlı Çil, 2012). Yine benzer bir belirlemeyi Heidegger'in, *Hümanizm Üzerine Mektuplar* adlı yazısında da görmek mümkündür. Ona göre dilin insanın diğer yetileri gibi sahip olduğu bir yeti değil aksine insanın varlığın hakikatine ait olduğu süreci varolma olarak içinde bulunduğu evidir (aktaran Arlı Çil, 2012). *Doğruluğun Özü Üzerine* (1977) metninde Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da ele aldığı hakikatin özü sorusunu daha da derinleştirir ve hakikatin özü ile varlığın hakikati sorularına yeni kavrayışlar açan Heidegger, Varlığın hakikatini sanat ve sanat eserlerinde arar (aktaran Çüçen, 2021, s. 161). Özellikle *Sanat Eserinin Kökeni* (2002) metninde, sanatçının eseri yoluyla hakikati açılması gibi dilin gündelik kullanımları dışındaki kullanımlarında olduğu gibi şiir dilinin Varlığın anlamını ve dolayısıyla hakikati açtığından bahseder. Dilin şiirsel kullanımı ve sanat eseri, Varlığın hakikatini dolayısıyla da hakikatin özünü verebilecek olandır. Sanat eseri bir tür fenomenolojik redüksiyon olarak yaşantının neliğini, özünü verdiğinden kökensel anlama ulaşmaya imkân açar.

Heidegger'e göre sözün doğruluğu örtüşme olarak ele alınmaz. Görünür kılan anlamına gelen sözün (*logos*) doğruluğu yukarıdaki bölümde hakikat olarak isimlendirdiğimiz *aletheia* anlamına gelmektedir. Yani yargıdaki doğruluk olarak görebileceğimiz nesne ve hakkında söylenenin örtüşmesi meselesi, hakikatin bir görünümü, parçası, onun olanaklarından biridir. Bu hakikat, üzeri örtülü olanın örtüsünün açılması, gizli olanın açığa çıkarılması olduğundan Varlığın anlamıyla kol kola gitmektedir. Özlü düşünmeye bir yanıt olarak söz, örtüsü kaldırılanı görünür kıldığından, dil meselesi Varlık ve onun hakikatine atılan bir olta gibi düşünülebilir.

2.3.3.2 Hiç'in tecrübesi olarak kaygı duygulanımı ve hakikat

Düşüncesinde neden sonuç, özne nesne ayrılığı bulamayacağımız, kavramları bütünlüğü içerisinde ve tüm görünüşleri mümkün kılan bir kökensellikle açıklamaya çalışan Heidegger'e göre Hiç'in tecrübesi olarak isimlendirdiği kaygı duygulanımı Dasein'ın, dil ile ilişkisinde olduğu gibi, hakikati açıklama imkânıdır. Dasein'ı, Hiç'in deneyimine götüren şey ise bizzatihi dünya-içinde varolmanın kendisidir. Dünyaya fırlatılmış Dasein'ın hem Herkes içinde hem de ilgilenilen hergünlük içerisinde dünyaya soğuruluşu, kendinden kaçışıdır ve Dasein, tam da bu kaçışı sırasında kendisini kendisinin karşısına çıkaramamaktadır (Heidegger, 2021, s.283). Sahih varoluştan ve varlığın anlamıyla ilişki kurmaktan yüz çevirme Dasein'ı kendinden uzaklaştırır.

Heidegger'in Almanca *Angst* kelimesiyle karşıladığı Türkçeye kaygı, sıkıntı olarak çevirebileceğimiz duygulanım, korku kelimesinin işaret ettiği halden özellikle ayrılmıştır. Heidegger'e göre korkunun nedeni dünya-dahilinde bir şeylerdir ve daima bir nesnesi vardır. Kaygının nedeni ise dünya-dahilinde bir varolan değildir yani bir nesnesi yoktur, hatta nedeni tam da bu dünya-dahilinde olmayan Hiç'tir. Bu duygulanımın nesnesinin belirsiz oluşu dünya-dahilinde hangi varolanların tehditkâr olduğunu fiilen açık bıraktığı gibi, bu varolanların bir önem taşımamalarına da neden olur. Nesnesi belirsiz bir kaygı hisseden Dasein için dünya-içinde olan nesnelerin bilindk anlamları yitirilmiş, bu nesneler ona adeta açıklanmaktadır. Heidegger'in *aletheai* için bir imkân olarak gördüğü bu hal-içinde olan Dasein, içinde olduğu dünyasallığına yabancılaştığından, kendini evinde değilmiş gibi hisseder. Buna "tekinsizlik" (*Unheimlichkeit*) adını veren Heidegger, böyle bir-hal-içinde bulunmanın açtığı imkânla Dasein'ın, ilintiselliğini yeniden kurabileceğini ve mevcut-bulduğu olgulardan daha fazlası olduğunu idrak edebileceğini düşünür: Yani kaygı duygulanımı, Dasein'ı Varlık'ın sesini duymaya ve kendi olanaklarına yakınlaştırır (Ökten, 2019, s.129). O ana kadar dünya-dahilinde olanlarla kurulan tüm anlamsal ilintiliğin çözülmesi, el-altında olan ve mevcut-olanların ilintililik bütünüünün kendi içine çökmesine ve dünyanın tümüyle ilintisizleşmesine neden olur. Heidegger'in, bu ilintisizleşmenin Dasein'ı düşürdüğü tekinsizlik durumunu anlamak, kaygı (*Angst*), ihtimam-gösterme (*Sorge*), ölüm/ölüme doğruluk ve hiçlik gibi nosyonları da anlamak için anahtar olmaktadır. (Çakır, 2019). Yani Heidegger'in felsefesinde Hiç'in tecrübesi, kaygı, ihtimam gösterme, dünya-içinde

ölüme doğru bir varlık olmak, tamamlanmamışlık hep birbiriyle bütünsellik içinde kurgulanmıştır.

(...) içinde-olmaklığı bir yerlerde ikamet etmek veya bir şeye aşına olmak diye belirlemiştik. İçinde-olmaklığın bu karakterini daha sonra somutlaştırarak herkesin hergünkü kamusalılığıyla göstermiştik. Görmüştük ki hergünkü kamusalığın huzura erdirilmiş öz emniyet, kendiliğinden anlaşılır “evde olmaklığı” Dasein’ın ortalama hergünlülüğü içine taşır. Oysa kaygı, Dasein’ı “dünyaya” düşmüş soğurulmuşluğundan söküp çıkarır. Hergünkü aşinalık çöküverir. Dasein münferitleşir ama dünya-içinde-varolma olarak münferitleşir. İçinde-olmaklık bir eksistensiye “modus” olan evinde-olmamaklığa dönüşüverir. İşte “tekinsizlikten” bahsettiğimizde tam olarak bundan bahsediyoruz. (Heidegger, 2021, s. 288-289)

Mevcut-olan olarak dünya-içinde varolan Dasein, kaygı içindeyken onu çevreleyen dünya ve el-altında olanlar hatta dünya-dahilindeki var olanların tamamı batıp gider. Artık içinde olduğu dünya ona hiçbir şey sunamaz olur, aynı şekilde başkalarıyla birlikte oluşu (Herkes’in kamusalılığı) da anlamını yitirir. Fakat Dasein’a hergünlülüğünü ve anlamsal ilintililiğini kaybettiren Hiç’in tecrübesi, aynı zamanda onun sahil varlık olanağıyla karşılaşmasının imkânını açar. Dasein’ın, dünya-içinde Herkes’in kamusalılığındaki hergünkü yaşantısında kendi hakkındaki tüm belirlemelerinin, kanılarının, duygulanımlarının ya da bilmesinin sarsılması, onun için tanıdık olan ve soğurulduğu evinden⁴³ yani gayrisahihliğinden çıkıp sahil varoluşuyla karşılaşmasını sağlar. Bu karşılaşma, Dasein’a, Herkes’in kamusalılığından sıyrılıp kendi varoluşunu üstlenebilmesi ve dolayısıyla özgürlüğü için bir kapı aralar.

⁴³ Dasein’ın evi betimlemesiyle hem Heidegger’in kullandığı Almanca *unheimlich* kelimesine hem de Dasein’ın sahil ve gayrisahil varoluşun birbirine olan yabancılığına gönderme yapılmak istenmiştir. Heidegger, *Varlık ve Zaman* metninde kaygı üzerine yazarken Freud’un da ele aldığı Almanca *Unheimlich* yani tekensiz kelimesini kullanır. *Unheimlich* kelimesi tanıdık olan, ev gibi anlamlara gelen *heimlich* kelimesinin olumsuzlanmasıyla elde edilmiş olup; yabancı, evin dışında olan, tekensiz gibi anlamlara gelmektedir. Dünya-içinde mevcut olan Dasein, hiç’le -dolayısıyla da kaygı duygulanımıyla- karşılaştığı anlarda soğurulduğu eve (dünya-içinde mevcut-olan) yabancılaştırmakta ve dünya-içinde soğurulmuş olduğu evinden Varlık’ın evine düşmektedir. Bu anlarda Dasein’ın bildiği ve ona tanıdık olan dünya batıp gitmekteyken hem evinden kopmuş, tanıdık olmayan bir tekensizlik yaşamakta hem de asli evi olan Varlık’la karşılaşmaktadır. Dünya-içinde, hergünkü gayrisahihliğin de varoluşsal imkânı olan Varlık’ın evi alışılmadık olan tekensiz ve yabancı olana (*unheimlich*) düşürürken, yabancı ve tekensiz olanın içinde asli olan ev (*heimlich*) zaten vardır. Freud’un da değindiği üzere yabancı ve tekensiz olan kaygı aslında tanıdık ve evden olan bir şey hakkında bilgi verir (Freud, 1919b).

Dünya-içinde-varolmanın özsel Dasein konstitüsyonuna kaygı, temel bir-hal-içinde bulunma olarak aittir. Dünya içinde varolma ise bir *eksistensiyal* olduğundan asla mevcut-olan değildir ve hep olgusal Dasein'in yani bir hal içinde bulunmanın modusu olarak vardır. Huzura erdirilmiş aşinalık işçinde dünya-içinde-varolma, Dasein'in tekinsizliğinin modusudur, tersi değil. *Eksistensiyal-ontolojik* bakımdan evde-olmamaklık daha asli bir fenomen olarak kavranmalıdır (Heidegger, 2021, s. 290).

Dasein, mevcut-olan olarak mekânsal olarak yer kaplayan bir varolanken aynı zamanda fiili bir oluş içindedir. Heidegger buna tamamlanmamışlık adını verir ve Dasein'in bu halini onun ölüme doğru bir varlık olmasıyla ilişkilendirir. Heidegger'e göre *Dasein*, ölüme doğru bir varlık olduğundan ve ihtimam göstermesi kendine yöneldiğinde (*Sorge*) gelecekteki kendini tasarımıyabildiğinden kendi ölümlülüğüyle karşılaşmış olur. Bu karşılaşma, onu, Hiç'in içine düşürür ve içinde bulunduğu dünyayı batırır. Dolayısıyla Hiç'in deneyiminin yol açtığı kaygı duygulanımı aracılığıyla yalnızca mevcut-olan olarak bir mekansallığı olan Dasein'in bir de kendi zamansallığıyla karşılaşması mümkün olur. Bu karşılaşmada ise sahil olan Varlık'ın sesi duyulur ve dolayısıyla üzeri örtülü olan *aletheia*'nın örtüsü kaldırılabilir⁴⁴.

Çalışmanın bu bölüme kadar olan kısmında, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metninde ele aldığı Geleneksel Metafizik eleştirisine ve varolandan ayırdığı Varlık'ın ontolojisini yapmak üzere yola çıktığı Dasein analiziyle ortaya koyduğu belirlemelerine yer verdik. Şimdi ise insanın hakikate erişme imkânı bağlamında Heidegger'in görüşleriyle karşılaştırmak üzere, Lacan'ın bölünmüş özne teorisiyle ortaya değerlendirmelerine yer vereceğiz.

⁴⁴ Heidegger *Varlık ve Zaman* metninde hakikat anlamında kullandığı ve Varlık'ın anlamıyla bir tuttuğu, üzeri örtülü olan *aletheia*'ın açığa çıkarılmasının ancak *Dasein*'in açıklamasıyla mümkün olabileceği görüşünü benimsiyorken, *-Metafizik Nedir?* gibi- ilerleyen metinlerinde ise görüşünü değiştirerek, üzeri örtülü olan *aletheia*'nın *Dasein*'den bağımsız olarak kendini açtığını yazar.

3. LACAN'IN BÖLÜNMÜŞ ÖZNESİNİN ONTOLOJİSİ

Doğa filozoflarının ardından Eski Yunan filozoflarıyla birlikte felsefe, insanı konu edinmeye, bir varolan olarak insan ontolojisi üzerine düşünmeye başlamıştır. Geleneksel metafizik boyunca insanın bir varolan olarak ayırt edici özelliğinin ne olduğu ontolojik olarak belirlenmeye çalışılmıştır. Aydınlanmanın ardından, 19. yüzyılda hız kazanan bilimsel gelişmeler ve insan zihninin anlaşılmasına yönelik merakla birlikte psikoloji bir bilim olarak felsefeden ayrılmış, Eski Yunan'dan beri süregelen belirlemeler yerini ölçülebilir -kontrol edilebilir- deney ve gözleme dayalı açıklamalara bırakmıştır. Oysa insanı ontolojik olarak diğer canlılardan ayıran özelliklerin neler olduğunun keşfedilmesi ve incelenmesi psikoloji biliminden evvel felsefenin uzun yıllar boyunca araştırma konuları arasındaydı. Pozitif bilim olma iddiasındaki psikolojiyle birlikte insanı diğer canlılardan ayıran zihinsel, duygulanımsal hatta dilsel⁴⁵ özelliklerinin anlaşılmasına dair çaba, modernizmle birlikte, görünür olan davranışlardan bilişsel ya da duygulanımsal süreçlerin yordanması, potansiyelin ölçümünü hedefleyen değerlendirme araçlarının kullanılması gibi yöntemlere ve insanın ontolojik bütünselliğinden ziyade kontrol altında yürütülen neden-sonuç ilişkilerinin açıklanmaya çalışıldığı bir yöntembilimine dönüşmüştür. Araştırmasının nesnesi psikolojiyle aynı olmasına karşın psikanalizin insana dair açıklamalarının yapısal belirlemeler üzerine inşa edildiği ve insana ilişkin kontrol altına alınamayacak olan parametreleri de içine alacak bütünsel bir yaklaşım iddiasında olduğu söylenebilir. Örneğin psikanalizin yöntemi kontrol edilmiş, belirli bir mekân-zamanda olanı açıklamaya çalışmak -yani bilimin de yöntemi olan tümevarımda olduğu gibi tek teklerden bir sonuç çıkarsamak- değil, aksine insana dair yapısal bir belirlemeden yola çıkarak farklılaşan ve kontrol altına alınamayan tüm tek tekleri bu yapısal belirlemenin ışığında açıklamaya çalışmaktadır. Hatta fenomenolojik redüksiyon yönteminde olduğu gibi, psikanaliz, karşılaştığı fenomenleri mümkün kılanı yani görünürde olanların işaret ettiği ortak olan özü anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda psikanalizin, yöntembilimsel olarak, pozitif bilimin psikolojisinden ziyade felsefe, antropoloji ve dilbilim çalışmalarıyla daha benzer bir yolu benimsediği

⁴⁵ Konuşan bir varlık olan insanın temsil etme ve sembolik düşünme becerisi kastedilmektedir.

söylenebilir. Farklı görünümlerden yola çıkarak insan varlığının *psişe*'sine ilişkin ortak olanı, tüm farklı görünümlere imkân veren anlamayı cihet edinen psikanaliz, daha önce felsefenin çoğu kez konu edindiği gibi insan ontolojisi yapma, insanı insan yapanın ne olduğunu anlama çabası olarak görülebilir. Bu yanıyla da günümüz pozitif bilimin bir alanı olma iddiasındaki psikolojiden ayrılır.

Freud, inşa ettiği psikanalizin felsefeyle olan ilgisi üzerine *Otobiyoğrafi* 'sinde aşağıdaki gibi yazar.

Gözlemden uzaklaşmış olduğumda bile, esaslı felsefe ile herhangi bir temasa girmekten itinayla kaçındım. Yapısal yetersizliğimden dolayı bu zaten çok kolaydı. Fechner'in fikirlerine daima açtım ve birçok önemli noktada bu düşünürün peşinden gittim. Psikanalizin Schopenhauer'in felsefesi ile geniş ölçüde kesişmesi – yalnızca duyguların baskınlığı ve cinselliğin çok önemli olduğunu ileri sürmekle kalmadı, aynı zamanda bastırma mekanizmasının bile farkındaydı- öğretisi ile tanışık olmamdan kaynaklanmaz. Hayatımın çok geç bir döneminde Schopenhauer okudum. Tahminleri ve görüşleri, psikanalizin bin bir zahmetle elde edilmiş bulguları ile çoğu zaman şaşırtıcı şekilde örtüşen başka bir filozof Nietzsche'yi tam da bu sebepten görmezden geldim; bu ilk olmayı sorun etmemle değil, zihnimi rahat tutma isteğimle ilgiliydi. (Freud, 2016, s. 70)

Freud, bilinçli bir şekilde felsefeden uzak durduğunu söylese de klinik gözlemlerle oluşturduğu metapsikolojiye ilişkin önemli belirlemelerin kendisinden önce kimi filozoflarca tespit edilmiş olması psikanaliz ve felsefenin insanı anlamaya dair çabasının yakın ilişkide olduğunun bir işaretidir. Hatta psikanalizin insanı yalnızca biyolojik bir varlık olarak değil; biyolojik varlığının üzerine inşa edilmiş olan bir kültür⁴⁶ varlığı olarak ele alması antropolojiyle de kurduğu yakın ilişkisini gösterir. Fakat psikanalizin antropolojiden ayrılan ve Freud'a kadar felsefede çeşitli şekillerde dile gelse de henüz söylenmemiş olanı söyleyen yapan şeyin *bilinçdışının* keşfi olduğu söylenebilir.

⁴⁶ Freud, dürtünün gelişiminde biyolojik bir varlık olarak dünyaya gelen bebeğin kültüre kayıtlanmasını konu ederken; Lacan, Freud'un çalışmalarını yeniden değerlendirdiğinde kültüre kayıtlanmak ile asıl söylenmek istenenin dile kayıtlanmak olduğunu söyler. Lacan'ın kuramında bu bağlamda dil çok önemli bir yer tutar ve insanın ontolojik olarak belirleyici özelliği olan konuşan, düşünen, kültürler oluşturan bir varlık olmasına imkân verenin ne olduğunu açıklar.

Freud'un sıkı bir takipçisi olarak kabul edilen ve psikanalize önemli katkılar yapan Lacan ise insana dair ortaya koyduğu yapısal belirlemelerinde sıklıkla felsefede insan ontolojisi hakkında ortaya koyulmuş belirlemelere ve ontoloji yapmış filozoflara atıf yapar. Hatta, yukarıda değindiğimiz üzere Freud'un etkilenmemek için okumaktan uzak durmaya çabaladığını fakat okuduğunda ise şaşırtıcı derecede kendi keşifleriyle benzer keşiflerde bulunduklarını gördüğünü söylediği filozoflara Lacan, seminerlerinde, açıkça referanslar vermektedir. Metafizik üzerine çalışan birçok filozof, insana dair görünümünden yola çıkarak tüm bu görüşleri açıklayabilecek bütünsel bir değerlendirme arayışı içerisindeydiler. Kant'ın sistemsel felsefesi veya Heidegger'in fundamental ontolojisi buna verilebilecek en açık örnekler olarak görülebilir. Ökten'e göre Heidegger, geleneksel metafizikte insan hakkında yapılan ontolojik belirlemelerin, temelde olanın soruşturma konusu edilmemiş olduğundan, sahil olana erişememiş olduğunu düşünmektedir. Hatta *Varlık ve Zaman* projesini de bu amaçla gerçekleştirir. Heidegger, insana dair açıklamalar yapan biyoloji, psikoloji ve antropoloji gibi bilimlerin ayırt edici özelliği olarak, onların, temellendirici ontolojik irdelemeye yer vermiyor olmalarını görür. Lacan ise, Freud'un nörobiyolojik bakıştan yola çıkarak geliştirdiği bilinçdışı ve onu yapılanışına ilişkin kuramına dilbilim, antropoloji ve felsefe çalışmalarının katkılarıyla yeni bir ufuk açmıştır. İnsana ilişkin metapsikolojik belirlemelerinden yola çıkan Lacan, Freud'un dürtü kuramını, felsefedeki insanın en temel ontolojik özelliği olan konuşan ve düşünen varlık (*animal ratio*, *logos* gibi tanımları düşünebiliriz) olması belirlemeleriyle yeniden düşünmeye açmıştır. Freud'un ileri sürdüğü bilinçdışı ve dürtü kuramı, varlık olarak dünyaya gelen bebeğin dile kayıtlanan bir özneye dönüşmesi üzerinden yeniden yorumlamıştır. Lacan'ın Freud'a geri dönerek yaptığı bu yeniden yorumlamayla, felsefede insanın en belirleyici özelliği olarak düşünülen *logos*'a sahip olması (yani dil varlığı olması) belirlemesi psikanaliz için de esas alınmış olur. Bu sayede psikanalizin, psikolojinin felsefeyle yeniden bir köprü kurmasına imkân verdiği söylenebilir.

Psikanaliz kuramı üzerine çalışanların veya klinisyenlerin felsefeden beslenmelerinin yanı sıra filozoflar da psikanalizden beslenmiş, insan ontolojisine ilişkin yapılan belirlemeleri ya da ele alınan olguları kendi felsefelerinde konu edinmişlerdir. Heidegger, felsefesinde, bilinçdışı gibi bir kavramdan bahsetmese de Dasein analizi aracılığıyla insanı anlamak üzere yürüttüğü bütüncül araştırması psikanalizin yürüttüğü çalışmayla

yöntemsel açıdan oldukça benzerdir. Yine Heidegger'in kaygı üzerine söyledikleri ve kaygı duygulanımını tekinsiz⁴⁷ kavramıyla açıklaması, Freud'un kaygı üzerine yaptığı açıklamalarla oldukça yakın görünmektedir. Psikanalizde bir çeşit unutma olarak ele alınan bastırma ve bilinçdışı gibi kavramlar yine Heidegger'in felsefesinde ele aldığı üzeri örtülü olan *aletheia* ve Varlık'ın anlamı kavramlarıyla benzer yerlere işaret ediyor gibi görünmektedir.

Çalışmamızın bu bölümüne kadar Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metninde yürüttüğü Varlık ve hakikat üzerine çalışmasına etraflıca yer verdik. Şimdi ise Lacan'ın, Freud'un kuramından hareketle, bilinçdışının kurulumu hakkındaki kendi değerlendirmelerine yer verecek ve bu değerlendirmelerin psikanalizi, felsefede çalışılan ontolojik çalışmalara ve kültür varlığı olan insan üzerine çalışan antropolojiye nasıl daha da yaklaştırdığını göstermeye çalışacağız. Yukarıda da ele aldığımız üzere psikanalizin felsefeden, felsefenin psikanalizden beslenen insan ontolojisi üzerine açıklamalarını Heidegger üzerinden incelemeye açmamızın ardından, Lacan üzerinden düşünmeye açacağız. Bunu yaparken ise özellikle Heidegger'in hakikatin içinde olma imkânı olarak sunduğu dil ve kaygı kavramlarının Lacan'ın kuramında nasıl ele alındığına bakacak ve bunların hakikatle ilgilerini inceleyeceğiz.

3.1 Freud'un Psikanalizi İnşası

Freud, 1881 yılında tıp fakültesi mezunu olduğu sırada Viyana Fizyoloji Enstitüsü'nde asistanlık yapmakta, bu sırada kökeninin fizyolojik mi yoksa psikolojik mi olduğu tartışılan histeri vakaları üzerine Breuer ile çalışmaktaydı. Bu vakalardaki belirtiler, hiçbir anatomik hasarla açıklanmadığı gibi tamamen rastlantısal olarak ortaya çıkıyor ve aynı şekilde kayboluyorlardı (Quinodoz, 2016, s. 19). Bellek ve bilinç üzerine çalışmalar sürdüren Freud, Breuer'le tanışmalarının ardından bu hastaların tedavisinde hipnoz ve telkin yöntemlerine ilişkin çalışmalarla ilgilenmeye başladı. Breuer'le birlikte inceledikleri beş hastanın analizini içeren çalışma, yeni bir bilim dalı olarak katartik yöntemi kullanan, psikanalizin klinik ve kuramsal temellerini ilan etmiş oldu. Kısa bir

⁴⁷ Freud ve Heidegger kaygı üzerine düşüncelerini benzer bir şekilde tekinsiz, yabancı olan, evin dışında olan gibi anlamlara gelen *unheimlich* kavramıyla yakın bir ilişkide görmüş ve kaygıyı bu kavram üzerinden açıklamışlardır.

süre sonra bu tekniklerden hipnoz ve telkinin yerine serbest çağrışım, psikanalizin yöntemi olarak kabul edildi.

Hastadan aklına gelen her şeyi serbestçe söylemesini istediğinde, hastanın düşüncelerinin kendiliğinden aldığı seyrin, ona yalnızca o güne dek baskılanmış anılara ulaşma olanağı değil, aynı zamanda hastanın anılarını tekrar hatırlamasını ve böylece onların üstesinden gelmesini engelleyen dirençlerini belirleme olanağı da verdiğini fark etmiştir. Bu yeni yöntemsel yaklaşım, direncin, aktarımın, dilin simgesel niteliğinin ve ruhsal işlemenin oynadığı rolün gittikçe daha fazla farkına varılmasını sağlamıştır. (Quinodoz, 2016, s. 19)

Bu çalışma ile Freud, patojenik tasarımların bilince ulaşmasına karşı koyan ruhsal mekanizmaların, direncin ve savunmaların oynadığı rolü keşfetti. Bu mekanizmanın amacının, uzlaşmaz düşünceleri “bilincin ve belleğin dışına atmak” olduğunu fark eden Freud, bunu sağlayan güce sansür adını verdi. “Öyleyse başlangıçta patojenik düşüncenin çağrışımların dışına atılmasına neden olan ve şimdi de belleğe geri dönüşüne karşı koyan şey, ruhsal bir güç, benliğin bir tiksintisiydi” diyen Freud’a göre patojenik tasarım, ruhsallıkta, kendisini bastırmayla ilişkilendirdiği bir redde maruz kalmıştır. Fakat boşaltılmamış heyecan hastanın tahammül sınırlarını aştığında, ruhsal enerji bedensel enerjiye dönüşmekte ve konversiyon mekanizmasına göre histerik bir belirtiye neden olmaktaydı. Başlarda bu yöntem aracılığıyla geçmişte yaşanan ve bilinçten uzaklaştırılmış travmatik yaşantı ya da sahnenin⁴⁸ ortaya çıkarılabileceği varsayılyorken zamanla dilin ve belleğin varsayıldığı gibi doğrudan çalışmadığı anlaşılmış, hatta bazen kişinin fantezilerinin dahi gerçekte olanın yerine geçtiğine -yani fantezide olanın gerçekte olduğu sanısına dönüştüğüne- ilişkin bulgulara ulaşılmıştı. Freud, *Bir Çocuk Dövülüyor: Cinsel Sapkınlıkların Kökeninin İncelenmesine Katkı* (Freud, 1919a) metninde bu düşüncesini incelikle ortaya koyar. Cinselliğe gönderme yapan ve bastırılmış⁴⁹ bir sahnenin ve buna ait duygulanımın doğrudan ve bilinçli bir şekilde yaşanıyor olması ya da ifade edilmesinden ziyade düşlemsel, kurgusal bir sahneye dönüştüğü gözlemlenmekteydi (Freud, 2013a): Yani dilden, düşünceden, bir tasarım ve anlamdan uzaklaştırılmış travmatik sahnenin düşler, sakar eylemler, farkında olmadan tekrar edilen

⁴⁸ Kişideki bu sahnenin Freud’a ve onun takipçilerine göre cinsellikle ilişkili olduğu savunulmuştur.

⁴⁹ Bilinçten uzaklaştırılmış ve çağrışımsal işleminden dışlanmış olan yani anlam dışı olan tasarım.

davranışlarda olduğu gibi bilinçsizce, dolayimli olarak ve kendiliğinden tekrar edildiği düşünülmekteydi. Özetle, metabolize edilememiş bir yaşantının düşünce ve söze dönüştürülemez ve dolayısıyla ruhsallığa eklenememiş bir şekilde kişiden bağımsızca -dürtüsel olarak- dönüp durduğu varsayılmaktaydı. Dürtünün anlamdan, düşünce ve dilden bağımsızca tekrar eden bu yazma ve metabolize etme işlevi, kişinin neden olduğunu anlayamadığı ruhsal bir semptomu neden olmaktadır. Freud'a göre özne, kendisi için anlam dışı kalan travmatik (bastırılan) sahnenin yarattığı dehşet, anlamsızlık ve boşluğun yerini bir hikâye ve anlamla doldurmaya çalışmaktadır. Cinsellikle (3 yaş dolaylarında) karşılaşmanın yol açtığı travmatik sahnenin -kökensel (ilk) bastırma ile birlikte- bilinçten uzaklaştırılması ve özenin karşılaştığı bu anlamsızlığa karşı yazdığı bir hikâye, kendince bulduğu bir anlam ve dürtüsel olarak tekrar edip duran bir semptomla yanıt vermesi bilinçdışı kuran ana işlem olarak görülmekteydi. Nitekim Freud, araştırmalarında doğrudan cinsel karşılaşmalar yaşadığını söyleyen hastalarının büyük bir çoğunluğunun bu deneyimlerinin kendi kurgusal sahnelerinden, fantezilerinden ya da toplumsal yaşamla uyuşmayan arzularından kaynaklandığını iddia etmekteydi. Bu tespitin ardından kişinin bilinçli söylediklerinin ve deneyimlerinin yerine bilinçdışı bir failin izini sürmeye ve bunun insan ruhsallığında kendini nasıl gösterdiğini araştırmaya koyuldu. İnsan yavrusunun gelişim süreci ve onun tatmin arayan dürtüsel enerjisini araştırmayı konu edinen Freud, biyolojik bir varlık olmasının yanı sıra bir kültür varlığı insanın ruhsal dünyasının (psişesinin) nasıl kurulduğunu eserleri boyunca tartıştı. Bu tartışmaları, onu, deneysel ölçümlerle bir standarda, net bir çerçeveye veya tanımlamaya indirgenemeyen zengin insan ruhsallığına ve doğasına ilişkin açıklamalar yapan metapsikolojiyi kurmaya götürmüştür. Freud, felsefedeki metafizik araştırmalarında olduğu gibi görünürde olana imkân verenin ne olduğunun anlaşılması ve insan varlığına dair söyleyebildiklerimizin nasıl bir temele dayandırılabilceği hakkında bugün hala tartışılan ve birçok alandan düşünürce yeni ufuklar açan bir kuramı miras bırakmıştır.

İnsan yavrusunun uzun ve zorlu geçen ilk yıllarında bir ötekinin bakımına duyduğu muhtaçlığı, Freud, benliğin kurulumu açısından elzem olarak görmektedir. Bir ötekine mahkûmiyet ile hissedilen yetersizliğin yol açtığı kaygıdan kurtulmanın yolunu arayan insan yavrusunun içinden geçtiği gelişimsel dönemin ise ruhsallığın kurulumu açısından

elzem olduğunu düşünmekteydi⁵⁰. Freud (1905), yaşamı belirleyen temel güç olarak isimlendirdiği libido⁵¹ için kaynak (erojen bölge), enerji, amaç (enerjinin boşalım) ve nesnenin (enerjinin yöneldiği kişi ya da nesne) gerekli olduğunu ortaya koymuştu (akt. Tura, 2014). *Bir Paranoya Vakası'nın Otobiyografisi Üzerine Psikanalitik Notlar* (1911) üzerine yaptığı çalışmada *narsisizm* ismi verdiği kavramı ise libidonun (dürtünün) gelişim sürecinin bir evresi olarak tanımladığında; bu evrede henüz bir "Ben" deneyiminden bahsedilemeyeceğini ve libido tatmininin oto-erotik bir yolla sağlandığı görüşündeydi. Ona göre libido, henüz bir bütünlüğü olmayan beden parçalarından (psikanalitik kuram içerisinde tanımlanmış oral ve anal bölgeler) çıkıp yine bu parçalara geri dönmekteydi; yani bebek için henüz kendi ile nesne veya dış dünya arasında bir ayrım yoktu. Yani bebek, nesnelerin ve dış dünyanın kendinden ayrı olarak var olduğundan habersizdi.

Yaşamının başlarında ben ve nesneyi/ötekini tek bir birim olarak algılayan bebek, gelişim sürecinin ilerleyen aşamalarında, bakım vereni ile kendisi arasındaki eşgüdümün zorunlu olarak bozulmasıyla ihtiyaçlarını karşılayanın aslında kendisi değil de bir başkası olduğunun ayırdına varacaktır. Bebek, bu farkındalıkla birlikte kendi kendisinin efendisi olmadığını, ihtiyaçlarını kendi başına (oto-erotik) gideremiyor olduğunu ve doyumunun ancak bir bakım verenin keyfiyetine bağlı olduğunu deneyimleyecektir. Bu sırada gelişim sürecinin nörobiyolojik olarak da uygun bir koşul sunması ile bebek, kendi beden parçaları (koluna, parmaklarına, bacağına veya bedeninin tüm parçalarına, onları yeni keşfediyormuşçasına, şaşkınlık ve coşkuyla baktığı zamanları düşünelim) ve dış nesnelerle ilişkilenemeye başlayacaktır. Yaşamın ilk aylarında bebek için bir nesne veya dış dünya arasında ayrım olmadığından oto-erotik doyum içerisinde olan kısmi dürtüler zamanla bebeğin kendinin dışında olan ve ihtiyaç duyduğunu anladığı bir nesne yönelecektir. Yani Freud'un iddiasına göre, dürtünün kaynağından dışarıya (nesneye) doğru yönelme işlevi bebekte aşamalı olarak gelişebilmektedir: Bebeğin, birincil narsisizm adını verdiği, ben ve dış dünya/nesne ayrımının oluşmamış olduğu bu yanılsamalı dönemin ardından gelişen ayrı bir ben farkındalığıyla. Fakat burada bebek için işler birincil olarak deneyimlenen (birincil narsisizm) tatmin gibi doğrudan ilerlemez. Bebek nesneden hedeflediği doyuma her seferinde -nesnenin kendinden başka olması ya

⁵⁰ Freud, bebeğin içinden geçtiği, bir ötekine bağımlı olduğu ve henüz kendi ve nesne/öteki arasında bir ayrım yapamadığı bu döneme Freud, *birincil narsisizm* adını vermiştir.

⁵¹ Metin içinde libido ve dürtü birbirinin yerine kullanılmıştır.

da dış dünyanın engelleyici koşulları nedeniyle- doğrudan ulaşamadığında, hem bir zamanlar yalnızca kendine bağlı olarak (yani nesne veya dış dünyanın koşullarından ve yanıt verip vermeme ihtimalinden bağımsız olarak, oto-erotik olarak) deneyimlediği doyum/tatmin içeren efendi yaşamının kaybolmuş olmasının hayal kırıklığını yaşar hem de nesnelerle kurduğu ilişkinin beklemeli ve dolaylı olarak (yani bir ötekine/nesneye bağlı olması) hazza ulaştırabilen yazgısını kabul etmek zorunda olduğunun kederiyle karşı karşıya kalır. Fakat hayal kırıklığı ve kederle dolu olsa dahi bebeğin nesneler dünyasına geçişi, onun sosyal bir varlık olabilmesinin ön koşulu da olur aynı zamanda (Nasio, 1997).

Bebeğin büyüme sürecinde, Freud'un birincil narsisizm adı verdiği yaşantının mecburi terkinin ardından, nesnelerle kurulan ilişki-ler- minvalinde 'Ben' kurulmaya/oluşumuna devam edecektir. Nasio (1997), çocuğun çevresi ile ilişkilenesinin doğal bir sonucu olarak, benini ölçüştürmek zorunda kaldığı bir ideal belirleyeceğini ve birincil narsisizm adını verdiği dönemde olduğu gibi doğrudan doyum ve tatmin arayışının yerini benin ölçüştürülmesi için belirlenmiş olan ideale yaklaşma çabasına bıraktığını yazar. Sosyal bir varlık olmaya başlamadan hemen önce deneyimlenen ideal ben (benin eksiksiz, ideal ve tümgüçlü olarak algılanması yani birincil narsisizm içerisindeki bebek) halinin, nesneyle (bakım verenle, ihtiyacı giderenle) bir bütün olmadığının farkına varılması ile yitirilmesinin ardından, doyumu somut ve doğrudan elde etmeyi istemek yerine, kendisine ideal olarak belirlediği bir ben-ideale sahip olmak koşuluyla, dolayimli olarak sosyal dünyadan, karşılamaya girer. Kişi, libidoyu ilgilendiren her durumda olduğu gibi, bir kere zevk aldığı doyumdan vazgeçmeyi istememektedir ve dolayısıyla çocukluğunun narsistik mükemmeliyetinden de vazgeçmek niyetinde olmaz. Fakat yine de büyüdükçe başkalarının beklentileri veya eleştirileri sebebiyle bu mükemmeliyeti daha fazla sürdüremeyen çocuk, kendisinden alınmış olan erken döneme ait bu mükemmeliyeti (birincil narsistik doyumu), çevresinin beklentileri bağlamında, Freud'un ben-ideali adını verdiği bir ideal, hedef, kurgu şeklinde yeni ve soyut bir biçimde, yeniden oluşturur. Freud, somut doyumlar elde eden ve idealin kendisi olduğu yanılsamasındaki çocuğun sosyal bir varlık olma sürecinde, bu doyumu ilelebet sürdüremeyeceği gerçeğinin hayal kırıklığını yaşayan bebeğin, bu kaybolmuş narsisizmi yerine başka bir tatmin aracı geliştirdiğini yazar: Bu, benin şimdi olmasa da gelecekte sahip olacağı varsayılan ve dolayısıyla sosyal ve kültürel olarak da değerli kabul edilen bir kişi olma vaadi sunan bir

ben-ideali'dir (Tükel, 1998). Ben-ideali, kaybedilmiş doğrudan doyum ve nesneyle bütünlük hissinin getirdiği tümgüçlülüğün bir gün yeniden kazanabileceği yanılsamasını sağlayacak; bebeği zamana kayıtlayacak, sonra için beklemeye ve kendini tasarımılamaya güdüleyecek yani kısacası doğrudan beden doyumları yerine sosyal ilişkilerin getirdiği dolaylı ve değerlerle dolu bir doyum arayışının garantörü olacaktır. Tümgüçlü olma yanılsamasının yerini sosyal dünyanın eksikli ve zaman zaman da güçsüz bir parçası olmaya bırakması, bireyi, ömrü boyunca arasını kapatmaya çalışacağı, olduğu ve olmak istediği hayali arasındaki uçurumun başına götürürken; bu durum, aynı zamanda, onun gelişim sürecindeki eğitim ve çeşitli alanlardaki etkinlikleri/gereklilikleri yerine getirebilmesinin lokomotifi olur. Bu bağlamda ben-ideali, insanın basit içgüdüsel doyum arayışını aşmasını sağlayan özgül bir antropolojik belirlenim ve kişinin geleceğe doğruluğunu kuran, dolayısıyla içinde yaşadığı şimdiki, geçmiş ve gelecekle örmesini sağlayan bir gelişim basamağı olarak görülebilir (Chasseguet-Smirgel, 2005).

Ben'in gelişiminin bu aşamalı ilerleyişi aynı zamanda biyolojik bir varlık olarak dünyaya gelen insan yavrusunun, nasıl kültür varlığına dönüştüğünü de gözler önüne serer. Gelişim sürecinde dürtünün doğrudan tatmininin zorunlu olarak terkedilmesi, insan yavrusunun sosyal bağlam içerisinde büyümesinin bir sonucu iken uygarlığın başlangıcının ve insanların bir arada yaşamalarını devam ettirebilmelerinin de nedeni olmaktadır aynı zamanda. Freud, 1930 yılında yayımladığı *Uygarlığın Huzursuzluğu* metninde, insanın biyolojik ihtiyaçlarını tatmin etme odaklı bir organizmadan toplumsal bir varlığa dönüşme, ehlileşme yolunu inceler. Toplumsal beklentiler ve değer alma yoluyla gelecekte sahip olunabilecek imkânların düşüyle ihtiyaçlarını bekletebilme, erteleyebilme becerilerini kazanan insan için dürtülerini doğrudan doyurma, tatmin etme gerekliliğinin yerini -doyum gerekliliğinden vazgeçmesine imkân verebilecek- bir ideale bağlanmak, bunu mümkün kıldığı düşünülen biriyle özdeşleşmek alır. Yukarıda bahsettiğimiz birincil narsisizminin mükemmellik düşündeki çocuk zamanla kaybedilmeye yazgılı olan bu mükemmelliğin kaybedilmiş olmasının yasına, hemen olmasa dahi ilerleyen zamanlarda sahip olacağını varsaydığı bir tamamlanma düşü ile katlanır. Bu düşü gerçekleştirilmesinin yolu kendi gibi eksik olmadığını düşündüğü yani tam olduğunu ya da tam olmasını sağlayacak bir şeye sahip olduğunu düşlediği/düşündüğü ebeveynlerinden biriyle kuracağı özdeşimdir. Özdeşimi, çocuğun benzerinin ya da benzemek istediğinin özelliklerini içselleştirme ve ona benzeme çabası

olarak düşünebiliriz. Bu çaba, doğrudan tatminden vazgeçme, kendine ilişkin bir tamamlanma düşü kurabilme, bu düşün peşine düşebilme; yani kaybedilen mükemmelliğe ulaşmak için tek yol olarak görülen tüm gereklilikleri yerine getirebilme kapasitesini üstlenebilmeye imkân verir. Bu fikrin izini süren Freud, *Totem ve Tabu* metninde ele aldığı, ilkel insanlardaki babayı öldürme ve onu yiyerek gücünü içselleştirme geleneği hakkında yazar. Ona göre, ilkel aileden komünal yaşamın bir sonraki aşaması olan kardeş topluluklarına gidilen yolda, babanın keyfi ve sınırsız iradesine maruz kalan erkek çocukların bir araya gelerek babayı öldürmeleri ve onun etini yiyerek gücünü içselleştirmeleri özdeşimin ilk hali olarak görülebilirdi (Freud, 2017). Bu sayede oğullar, ittifakın tek bir güçten daha güçlü olduğunu ortaya koyuyor ve bu yeni durumu koruyabilmek adına her evlat kendi itkilerinden -tümgüçlülüğünden- fedakarlıkta bulunarak sosyal yaşantıya dair ilk hukuk biçimini oluşturuyorlardı. Özetle gerçek -tümgüçlü- baba yerini bir toteme, topluluğu oluşturan üyeleri bir arada tutan sembolik bir değere bırakmış oluyordu. Böylelikle tek tek her bireyden daha güçlü olan çoğunluğun bir araya gelmesinden oluşan topluluğun bir arada, güvenli yaşamı uğruna tek tek her bireyin yaşam ve ölüm dürtüsünün doğrudan tatminini rehin bırakılıyordu.

Birincil narsisizmin terkinin ardından -bu terkin de imkânlı kılacağı- ikincil narsisizm adı verilen dönemde ben-idealinin kurulması ve bu ideale sahip olduğu düşünülen bir ebeveyn figürüyle özdeşleşme meselesini Freud, metnin başında sözünü ettiğimiz üzere çocuğun cinsiyetler arası farkla ve cinsellik içerin bir sahneyle karşılaşması meselesiyle birlikte düşünüyordu. Freud, çocuğun cinsiyetler arası farkı tanınması ve biyolojik cinsiyetinin yanı sıra toplumsal bir cinsiyet üstlenebilmesi meselesinin, yukarıda da sözünü ettiğimiz çocuksu cinsiyetsizlik varsayımını alt üst eden, cinsellik içeren ve dolayısıyla cinsiyetler arası farkın tanınmasını mümkün kılan bir sahneyle karşılaşmayla doğrudan ilişkili buluyordu. Çocuğun bir ebeveynle özdeşleşmesi aynı zamanda cinsiyet özdeşleşmesini de kapsamaktaydı. Freud, biyolojik bir varlıktan toplumsal bir varlığa dönüşme sürecinde ruhsallığının kurulmasını, bu cinsiyetler arası farkla karşılaşmaya ve sevgisini almayı istediği ebeveyni için diğer cinsiyetteki ebeveyniyle mücadeleye girmesine bağlıyordu. Bu mücadele çoktan arzu ettiği ebeveyne sahip olan ve zaten kendinden daha güçlü görünen ebeveyni karşısında kastrasyon kaygısı olarak isimlendirdiği bir fanteziye yol açıyordu: Yani sevgisini arzuladığı ebeveyniyle mutlu mesut bir birlik içinde yaşama isteği nedeniyle diğer ebeveynine karşı saldırganlık ve yok

etme isteği duyuyor; fakat bir yandan saldırganlık duyduğu kişiye karşı sevgi de duyuyor olması ve bir de güçlü bir ebeveyni alt edemeyeceğini kabul etmek zorunda olması gibi nedenlerle bu saldırgan duyguları kendinden uzaklaştırmaya çalışıyordu. Bunun için çocuğun bulduğu çözüm yolu bu hislerin kendisine değil, yok etmek istediği ebeveynine ait olması ve onun tarafından zarar göreceğini düşünmesiydi. Çocuğun çatışma yaratan suçluluk duygularından uzaklaşabilmek adına kullandığı bu mekanizma bilinçdişını kuran ilk kökensel bastırmanın gerçekteşmesiyle birlikte dolayım ve karmaşa içeren düşünce, duygu ve dil yapısının kurulmasına olanak verecekti. Buna göre çocukların cinsiyetlenme süreçlerinde ebeveynleri arasındaki ilişkiyi ve cinsiyet farklılığını anlamaları önemli bir rol oynamaktadır. *Beş Yaşındaki Bir Çocukta Fobinin Çözömlenmesi* (1909) adlı metninde atlardan korkan bir çocuğun analizini babasının mektupları aracılığıyla yüröten Freud, bu metninde çocuksu cinsellik ve kastrasyon kaygısı olarak adlandırdığı bu meseleyi incelikle analiz etmektedir (Freud, 2011)

Fakat yukarıda da değindiğimiz üzere çocuğun bu farkı anlaması ancak, cinsellikle karşılaşmanın getirdiği travmatik deneyimin bastırılması ve bu bastırmanın bilinçdişını kurucu rolöyle mümkün olur. Farklı cinsiyetlerdeki anne-babanın ilişkisi üzerinden, cinsiyetler arası farkın keşfedilmesi aynı zamanda çocuğun, yukarıda da değindiğimiz üzere, birincil narsisizminin üzerine yerleşen ikincil narsisizmini yapılandırır yani bebeğin kendisini sosyal dönyanın bir parçası olarak belirlemesine olanak verir. Anne-baba-çocuk üçlüsünde herkesin aynı düzlemde yer almadığını ve çocuğun artık bir üçüncüyü temsil ettiğini anlamasının ardından yenik çıktığı bu ilişkilenmenin çocuk için yapılandırıcı olan yanı, şimdi değil ama bir gün kendisinin de annesi ya da babasının sahip olduğu şeye sahip olabileceğine dair hayaller kurabilmesine yani bir ömür boyunca hedefler koyarak geleceğini tasarımılayabilmesine, kendi için idealler oluşturabilmesine hatta daha ileriye gidecek olursak kendini zamansal bir varlık olarak kurabilmesine imkân vermiş olmasıdır. Freud'un bir organ kaybetme kaygısı üzerinden, biyolojik bir yerden ele aldığı bu zengin meseleyi Lacan, dilin kurucu işlevi ve söyleme girmekle kaybedilen "şey"⁵² üzerinden yeniden yorumlar. Burada çocuk için kastrasyonla kaybedilen -aşağıda

⁵² şey kavramı Lacan'ın kuramında sıklıkla geçer. Bu kavramla kaybedilen ve öznde bir boşluk, eksiklik açığa çıkarmanın ne olduğunun tanımının dil içerisinde bir temsili olmamasına işaret edilir. Kaybedilen bu şeye bir ad koymak, tasarımılamak hiçbir zaman mümkün olamayacağından dolayısıyla o kaybın yeri daima doldurulamayacak olmasından öznenin dil içerisinde temsiller yoluyla daima konuşabilmesi yani söylem üretimi mümkün hale gelir.

etraflica ele alacağımız üzere-, annesinin (bakım vereninin) arzusunun tek göstereni olduğu yanılmasının oluşturduğu tamlik, eksiksizlik hissi/halidir. Yani Lacan’a göre kastrasyon somut bir organ kaybı değil, bebeğin dile kayıtlanma sürecinde annenin arzusunun tek göstereni olduğu yanılmasının kaybıdır. Özetle, Freud’un ele aldığı cinsiyetlenme sürecinde çocuğun içinden geçtiği kastrasyon kaygısı meselesini Freud gibi bedensel bir organ kaybı korkusu deneyimi üzerinden değil de daha sembolik⁵³ bir ‘şey’in kaybı üzerinden ele alan Lacan, psikanalizi antropoloji ve dilbilim çalışmalarına yakınlaştırmış olur.

3.2 Lacan’ın Psikanalize Katkısı: Dilbilimsel ve Antropolojik Bir Yorum

Lacan, insan yavrusunun gelişimini ve onu sosyal bağ içerisine kayıtlayan temel meseleyi Freud’un dürtü kuramını yeniden yorumlayarak, biyolojik doğumun ardından bireyin topluma ve o toplumu bir arada tutan dile/söyleme doğması bağlamında ele almıştır. Lacan’a göre bebek, dünyaya geldiğinde deneyimlediği şey parçalanmış bedensel duyumlardır ve vücudu, *bedeni henüz bir arada değildir*⁵⁴. Öyle ki bedensel uyarımlarının ne olduğuna ve bu uyarımların bedeninin neresinden geliyor olabileceğine dair bir bilgi dahi yoktur bebekte. Freud’a göre kendi beninin henüz dışarıdan ayıramamış olan bebek, ihtiyacının karşılandığı her an bunu bir başkasının gerçekleştirdiğini değil, kendi kendine gerçekleştirdiğini düşündüğü bir tümgüçlülük yanılması yaşar. Bir önceki bölümde Freud’un, bebeğin ben oluşumu için içinden geçtiği bu dönemde

⁵³ Sevilen nesnenin arzusunun tek göstereni, arzu edilen “şey” olma halinin kaybedilmesi.

⁵⁴ Freud, metinde birincil narsisizm olarak açıkladığımız üzere, bebeğin nesne ile kendisini ayrı bir birim olarak henüz algılayamaması nedeniyle tüm ihtiyaçlarını kendisi karşılıyor olduğu yanılması yaşadığını fakat zamanla bu yanılmanın sarsılmasıyla bebeğin nesne ve kendinin ayrı birer birim olarak algıladığını yazar. Bebek için ben ve nesnenin ayrı birer birim olarak algılanması ve bebeğinin kendi benini diğer şeylerden ayırabilmesi aynı zamanda onun tamlik, mükemmellik ve tümgüçlülüğünün sarsılmasına yani bir başkasının bakımına muhtaç olduğuyla yüzleşmek zorunda olmaya götürür. Bebek, Freud’un ikincil narsisizm olarak açıkladığı döneme ise tam da bu noktadan itibaren yol alabilir: Kaybettiği tamlik, mükemmellik ve tüm güçlülüğe artık ihtiyaçlarını doğrudan karşılayabilmeye kadir olmak suretiyle değil ama bir gün ihtiyacını karşıladığını ve sahip olmak istediklerine sahip olduğunu düşündüğü bir ötekine benzemek suretiyle kavuşabileceğini varsayar. Freud, bebeğin bu varsayımıyla oluşturduğu hedefe ben-ideali ismini verir ve ben-idealinin, bebeğin sosyal bir varlık statüsüne yükselerek doğrudan beden doyumlarını erteleyebilmesi ve sosyal kabule uygun olarak dönüştürebilmesi ile cinsiyet farklılığının fark edilmesi sürecinde ebeveynlerinden biriyle cinsiyet özdeşimi kurmak suretiyle kurulduğunu yazar. Lacan ise bebeğin doğduğunda parçalı beden duyumları yaşadığını, vücudunun belli bölgelerinden gelen (oral, anal) duyumların bir beden bütünlüğü içinde deneyimlenmediğini ve dolayısıyla insan yavrusu için kaygı dolu bu dönemin ardından bebeğin ayna karşısında gördüğü imgesiyle bir beden bütünlüğüne kavuştuğunu ve bu imgenin yanılmalı bir tümgüçlü olma fantazisine yol açtığını iddia etmektedir. Lacan’ın ayna evresi olarak isimlendirdiği bu evre, bebeğin mekânsallık deneyiminin kurulması adına gereklidir (Lacan, 2022).

ihtiyacının karşılanması sırasında uğradığı hayal kırıklıkları ve cinsiyet farkını zamanla tanımak zorunda olmasının getirdiği bir ebeveynle özdeşim kurma ve kendi beni için bir ideal belirleme sürecinin bebeği, kültüre ve sosyal bağlama nasıl bağladığını açıkladığından bahsetmiştik. Freud, bebeğin bu ruhsal gelişim süreci için birincil narsisizmin yerini ikincil narsisizme bırakması tanımlamasını yapmaktadır. Lacan içinse, Freud'un formülasyonundan farklı olarak, bebeğin benini bir ötekenden ayrı ve bir bütün olarak deneyimlediği anlar, Freud'un teorisinde olduğu gibi bebeğin tümgüçlülüğünün sarsılmasını değil, bilakis tümgüçlülük deneyimini/yanılsamasını da beraberinde getirmektedir. İlk olarak Winnicott'un (2014) ortaya attığı, sonrasında birçok psikanalistin de bezer bağlamlarda üzerine düşünerek farklı açılardan geliştirdiği ve adına "annenin ayna tutucu işlevi" ya da "çocuğun ayna karşısında kendini tanıma işlevi" dedikleri şey; bakım verenin (genellikle annenin), bebeğin ihtiyacının ne olduğunu ve bedeninin neresine ilişkin olduğunu anlayabilmesine dair bir yetiye, sezgiye veya anlamlandırma becerisine sahip olabilmesidir. Yani bebeğin kendi bedeni ve ihtiyaçları arasında bir ilişki kurabilmesi için öncelikle bakım verenin, bebeğinin ihtiyacıyla ilgili bir tahminde bulunabilmesi ve kendi düşünsel bağlantılandırması aracılığıyla bebeğin huzursuzluğunun neden kaynaklanıyor olabileceğine ilişkin doğru bir varsayımda bulunarak bebeğin ihtiyacını giderebilmesi gerekmektedir. Bakım verenin, bebeğin ihtiyacının ne olduğunu tahmin etmesi ve gidermesi aynı zamanda huzursuzluğunun ve ihtiyacının kaynağının ne olduğunu deneyimleyemeyen ve yalnızca biyolojik bir varoluştan ibaret olan bebeğin zihinsel olarak da ihtiyacının ne olduğunun bilgisini edinebilmesine imkân sağlar. Bakım verenin, bebeğinin ihtiyaçlarını öncelemesi sayesinde, onun (bebeğin) kendi duyularını anlamlandırmasını ve üstlenmesine imkân verecek ortam hazırlanmış olur.

Bebeğin içinden geçtiği beden ve benlik bütünlüğünün henüz oluşmamış olduğu parçalı beden deneyimi aynı zamanda Lacan'ın gerçek olarak adlandırdığı döneme denk düşer. Bebek, bedenini ve benliğini parçalı olarak algıladığı, kültürel ya da sosyal bir değerlendirme becerisi henüz olmadığından, bağlantısallığın zihinsel ve ruhsal olarak henüz kurulamamış olduğu bir dünyayla adeta ham olarak karşı karşıya kalmıştır. Lacan'a göre annenin ayna işlevi, bebeğin ihtiyaçları için bir öncelemeyi sağlamasının yanı sıra bebeğin dünyayla ilişkilenmesinde bir bağlantısallığın kurulmasına ve bakım vereninin bakışı aracılığıyla kendi varlığını teyit edebilmesine de hizmet eder. Peki bu bağlantısallık

ve ilişkilkenmeyi sağlayan, bir arada tutacak olan şey ne olacaktır? Lacan’a göre bu, annenin dilidir⁵⁵. Ayna işleviyle annenin yaptığı zaten budur: Kendi dili aracılığıyla bebeğin kendisine ve ihtiyaçlarına bir etiket vermek; belirsiz ve dağınık olanı belirlemek ve düzenlemek. Benliğinin oluşumu sürecinde dış dünyayı, kendi bedenini ve benliğini parçalı olarak deneyimleyen bebek, bakım vereninin ayna işlevi aracılığıyla bütünlüklü bir beden, benlik, varlık ve dış dünya görüşü oluşturabilir. “Bebek ağladığında, bu eyleme anlamını veren, çocuğun ifade ediyormuş gibi göründüğü bu acıya isim vermeye kalkışan (“acıkmış olmalı” gibi) ebeveynleri ve bakıcısıdır. Muhtemelen ortada genel bir huzursuzluk, üşüme veya sancı yok değildir ama anlamını dayatan ebeveynlerinin buna getirdiği yorumdur” (Fink, 2020, s. 27).

Yukarıda da verildiği gibi bebeğin ihtiyaçlarına ve ihtiyaçlarını belli etmesini sağlayan tepkilerine verilen yanıt, bebeğin içine düştüğü dünyada kendinden önce de var olan bir anlam ve bakım verenin kendi dili içerisinden sabitlenmiş olur. İhtiyaca yönelik anlam bebeğin içine doğduğu dil dünyasında zaten vardır ve bu, bebeğe annenin dili aracılığıyla aktarılır. Annenin dili ve anlamlandırmaları yalnızca bebeğin ihtiyacına değil, varlığına da bir anlam ve bilgi verir: Bu ocuk kimdir, anne ve babasının neyidir, ne kadar sevilesi, güzel ya da beklendik bir bebektir rneğin? Lacan, bebeğin bir dil ve anlam dünyasıyla karşılaşması ve bu sayede kendi varlığına dair bir anlam geliştirmesi meselesini yabancılaşma kavramıyla açıklar. Bebeğin içine doğduğu dil/söylem aleminin kendi varlığından önce orada olan ve sonra da orada olacak olandır. İçine doğulan ve yerleşilen bu yer, bebeğin biyolojik bedeninin içinde yaşadığı/yaşayacağı ve öleceği yerdir. Bu yer, maddi varlığının ve sonrasında yokluğunun da kaydının tutulacağı/ yazılacağı dilin, söylemin yeridir. Bebek bu yere ancak anadil aracılığıyla ve bakım verenin aktarımıyla ulaşabilir. Bebeğin dünya ve kendiyile ham karşı karşıya kalışına bakım vereninin getirdiği sözcükler ve anlamlar da bakım verenin kendisine ait değildir. Bakım veren (anne) bir mirasın taşıyıcısı ve aktarıcısı gibi kendi ötekisinin (mOther) ona aktardığı/verdiği anlamlandırma ve bağlantısallandırmayı kendi bebeğine aktarır. Tam da bu nedenle Lacan, teki kavramını somut bir kişi ya da bakım veren olarak almanın

⁵⁵ Lacanien teori üzerine çalışan birçok kuramcı *mOther Language* tanımlaması yaparlar. Bu tanımlama Lacan’ın özneyi kuran teki (Fransızca *Autre* ya da İngilizce *Other*) kavramına gönderme yapar. Aynı zamanda teki, Lacan’ın teorisinde doğrudan anneyi temsil ettiğinden, bebeği simgesel düzene kayıtlayan “ana dil” meselesine gönderme yapar. (Fink, 2020; Eecke, 2009)

ötesinde çocuğun karşılaştığı dil ve kültür dünyasını temsil eden şey olarak kullanır. Bebeğin içine doğduğu ve yabancı oluğu dil, kültür, anlam dünyasıyla bakım veren aracılığıyla karşılaşması, kendi salt biyolojik varoluşuna bir nebze yabancılaşarak başta yabancı olduğu o kültürün varlığı (konuşan varlık) olabilmemesinin ve dolayısıyla fenomenolojik tüm deneyim ve karşılaşmalarının simgesel olarak bir anlam kazanabilmesinin imkânını açar. Konuşmayı öğrenen insanın kendine yabancılaşmış olması Lacancı teoride şu anlama gelir: Bebek kendi varlığıyla ya da dünyayla aracısız veya doğrudan bir ilişkilene kuramaz; deneyimin özüne ilişkin her girişim kendini içinde bulduğu dil ve anlam dünyasının sonu gelmeyecek olan temsilleri yani simgesel düzen içerisinde olacaktır. Bu nedenle bebek kendi biyolojik ve bedensel varoluşuna, varlığına yabancılaşmak suretiyle kendine yabancı olan dil ve anlam dünyasına yerleşir ve artık varlığına dair her şey doğrudan onun kendine ait olan değil, ona aktarılmış olan üzerinden yani birbirinin yerine geçip duran temsiller üzerinden düşünülebilir ya da ifade edilebilir olacaktır.

Yukarıda ele aldığımız bakım verenin bebeğin düşünce ve dil gelişimi için elzem olan ihtiyaçlarını anlamlandırarak bebeğe geri vermesi ve bir yandan da dil ve kültürle karşılaşmasını sağlayan ayna işlevi bebeğin parçalı beden deneyimleri yaşadığı Gerçek düzleminden bedenini tam ve bir bütün olarak kurguladığı İmgesel düzleme geçişini sağlar. İleride etraflıca ele alacağımız bu düzlemler bir zamanlar bebek olan yetişkinin kendi varlığı, benliği, dış dünya ve ötekilerle olan ilişkileneğinde; karşılaştığı fenomenleri anlamlandırmasında ya da açıklamasında belirleyici etkiye sahiptirler. Freud'a göre birincil narsisizmin (tümgüçlülük yanılsamaları) terk edilmesi zorunluluğuyla açılan cinsiyet farkının tanınması ve bir gün ebeveynlerinden biri gibi olmayı düşleyerek kaybettiği tümgüçlülüğe tekrar kavuşacağına dair yanılsamaları bebeği bir ideal oluşturmaya ve özdeşim kurmaya iter. Bebeğin benliğinin gelişimi için önemli olan bu eşikte bebek, ebeveyni tarafından cezalandırılacağı ve kastrasyona uğrayacağı tehdidiyle baş edemeyip keyif dolu bebeksi yaşamından yavaş yavaş vazgeçer. Bu vazgeçiş sayesinde bir gün kendisinin de sahip oldukları şeylere sahip olacak olan kişi olmayı düşledikleri bir ben-ideali oluşturabilirler. Lacan'a göreyse bu ben-ideali bir organın kaybedilmesi gibi bedensel bir tehdit değil, sembolik bir değerle ve o değere sahip olma meselesiyle ilgilidir. Freud'un 1909 yılında kaleme aldığı *Beş Yaşındaki Bir Çocukta Fobinin Çözümlemesi* (1909) metnindeki 'Küçük Hans' vakası

analizine ilişkin Lacan'ın önerdiği formülasyon iki psikanalist arasındaki değerlendirme farkını daha görünür kılacaktır.

Freud, bu metinde atlara karşı zamanla baş edilemeyecek derecede fobi geliştiren Hans'ın psikanalizini, babasından edindiği bilgiler aracılığıyla gerçekleştirmeye çalıştığına ve bu çalışmasıyla edindiği önemli bulgulardan olan kastrasyon tehdidi meselesinin, Lacan'ın yorumuyla, bedensel yerine dilsel bir meseleye dönüştüğüne bir önceki bölümde değinmiştik. Lacan'ın Freud'un kuramını yeniden yorumlayarak fizyolojik açıklamalarda bulunan psikanalizi dilbilim, antropoloji ve felsefeyle nasıl yakınlaştırdığını bu çalışma üzerinden görmek, yukarıda anlatmak istediklerimizi daha açık hale getirecektir. Freud'a göre Hans'ın atlara dair geliştirdiği fobi, babasından gelecek bir tehlikeye karşı yer değiştirme⁵⁶ yoluyla atlara yansıtılmasıyla ilgilidir. Çok özet bir formülasyon içerisinde verecek olursak: Hans'ın annesine sahip olma isteği nedeniyle sevdiği babasını ortadan kaldırma arzusuyla baş edemeyip, bu saldırgan arzularını kendinden uzaklaştırarak babasından kendisine karşı gelebilecek bir tehdiye dönüştürmesi söz konusuydu⁵⁷. Bilinç düzeyinde sevilen babanın hem de yok edilmek istenmesi dayanılmaz olduğundan yok etmek isteği bilinçdışına bastırılıyor ve baba, bebek için yalnızca sevilen bir nesne olmaya devam edebiliyordu. Fakat bilinçdışına bastırılan yok etme/zarar verme düşlemleri ortadan kalkmıyor, yok edilmek istenen babaya yansıtılarak, her an babasından kendisine karşı gelebileceğini beklediği yok etme/zarar görme düşlemlerine dönüşüyordu. Hans için babasına karşı zıt duygulanımlarının yıkıcı olanını bilincinden uzaklaştırıp babasına yansıtmasının yanı sıra bilinçdışında bir işlem daha gerçekleşiyordu. Bu sefer de babası tarafından her an zarar görebileceği fikri nedeniyle babasıyla bir arada kalamayacağından

⁵⁶ Yer değiştirme savunma mekanizması, Freud'un ortaya koyduğu ve psikanalitik kurumda hala kabul gördüğü şekliyle bir duygulanımın nesnesinin başka bir nesneyle yer değiştirmesidir. Babadan duyulan korku, babanın kimi özellikleri nedeniyle temsilen bir ata duyulan korkuya dönüşebilir. Bu durumda kişi yer değiştirme savunma mekanizmasını kullanmış olur. Bunun nedeni babanın hem çok sevilen hem de çok korkulan olmasının bir aradalığıyla baş edilememesidir. Çocuk için bu yer değiştirme babayla olan ilişkiyi bir nebze rahatlatırken korkusunun da doyasıya yaşanabilmesine imkân verir.

⁵⁷ Bu mekanizma, Freud'un ortaya koyduğu şekliyle ve psikanalitik kuramda hala geçerli olduğu haliyle yansıtma savunma mekanizmasıdır. Çocuğun ya da yetişkinin kendi arzuları ve fantezileri dayanılmaz ya da kabul edilemez olduğunda bunları kendinden uzaklaştırarak bir başkasına -genellikle saldırgan ve yıkıcı duygular beslediği kişiye karşı- yansıtarak kurtulmaya çalışır. Artık kötü hisler besleyen ve sevilen ebeveynini yok etmek isteyen kendisi değildir. Bilakis bu saldırgan düşlemlerinin nesnesi olan kişinin, kendisine zarar verme eğiliminde olduğuna ikna olur. Böylece sevilen kişinin yok edilmesini istemek gibi bir çatışmadan kurtuluyorken, bilinçdışında sevilen ve aslında yok edilmek istenen kişi tarafından her an zarar görebileceği endişesi yaşar. Tehdit, kendisinden sevilen ama zarar verilmek istenen kişiye doğru olmaktan çıkıp; zarar vermek isteği bilinçten uzaklaştırılarak bilinçdışına bastırıldığından artık yalnızca sevilen olarak görülen kişiden kendisine doğru yönelmiş olur.

babasından zarar göreceği düşüncesi atlarla yer değiştiriyordu. Hans için artık zarar görebileceği ve tehdit altında hissettiği nesne babası değil, erkek atlardı. Hans çatışmalarını nispeten çözmüş ve çatışma yaratan duygulanımlarını bilinçdışına bastırarak ve yansıtırma, yer değiştirme gibi bilinçdışı savunma mekanizmaları kullanarak babasıyla bir arada kalabilmiştir. Özetle arzuları nedeniyle zarar vereceği ve cezalandırılacağı beklentisi duyulan babayla bir arada kalabilmenin yolu ancak zarar görme beklentisinin babasına benzettiği atlarla yer değiştirmesiyle mümkün olmaktaydı. Hans'ta kaygı yaratan şeyin kastrasyon tehdidi olduğunu söyleyen Freud, bu tehdidi doğrudan bir uzuv, organ kaybıyla ilişkilendirir: Babasını ortadan kaldırarak onun yerine geçmek istemesi nedeniyle babasının, onu fallüsünden mahrum bırakması yani kastrasyonla cezalandıracağı tehdidi. Lacan'ın Küçük Hans vakasına dair yorumu ise Freud'unkinden oldukça farklıdır. Lacan'a göre kaygı yaratan şey babanın cezalandırması nedeniyle bir organ kaybetme beklentisinden ziyade babanın anneye olan aşırı yakınlık ve zevk⁵⁸ içeren ilişkisini kastre etmesi, kesmesidir. Anne tarafından yutulma ihtimali bebek için hem çok istediği hem de çok kaygı verici bir deneyimdir. Lacan'a göre Hans'ı kaygılandıran asıl şey annesiyle aşırı yakınlık ve zevk içeren ilişkisidir, babasından beklediği kastrasyon tehdidi değil (Lacan, 2014). Bu, hem çocuğa fazla gelen cinsel bir uyarım karşısında travmatize olması hem de bu deneyimden çok fazla keyif almasıyla (yani adeta keyif karşısında tramvatize olmasıyla) bir arada deneyimlenir: Çifte değerli yapısı nedeniyle Lacan bu deneyimi keyif ve acının birlikteliğine gönderme yapan *jouissance* kavramıyla açıklar. Lacan'a göre annene ile çocuğun birlik ve doyum içeren ilişkisinde zamanla -özellikle çocuğun cinsiyet farkını tanımaya başladığı ve annesinin arzusunu babasıyla ilişkilendirmeye başladığı dönemlerde- bir bozulma yaşanmalıdır. Annesinin arzusunun tek gösterini olduğunu sanan bebek, annesinin kendisinden başka, bir üçüncüye yani babaya bakışıyla karşılaşmasıyla beraber çocuk için özneleşme ve dile, kültüre kayıtlanma sürecinin önü açılır. Hans'ın babası, annesiyle Hans arasına girememiş ve onların simbiyotik ilişkisini kesme⁵⁹ konusunda etkin olamamıştır. Yani

⁵⁸ Lacan, zevk diye yazdığımız bu kavrama *jouissance* (Fr.) demektedir. *Jouissance* kavramı, Lacancı terminolojiyle psikanalize girmiş olan çok katmanlı bir kavramdır. Özetle, aşırı keyif ve zevkin sınırları aşan ölüm ve acıyla bir arada oluşuna gönderme yapan bir anlama sahip olduğunu söyleyebiliriz. Freud'un haz ilkesinin ötesinde olarak tanımladığı ölüm dürtüsüyle yakından ilişkili bir kavramdır. Metnin devamında kavramın orijinal halini kullanacağız.

⁵⁹ Kesme ile kastedilen Freud'un dediği kastrasyondur. Anne ve bebek ilişkisinin kesilmesi kastrasyondur Lacan'a göre.

Hans'ın annesiyle ayrılığı annenin çocukla keyif veren deneyimi kesebilmesine izin verecek başkaya, üçüncüye yönelmiş bir arzu yani kendindeki eksiği aramaya devam etmesi nedeniyle olmamıştır. Lacan, arzu edebilmenin ancak annenin çocukla tamamlanmak, onu imgesel fallüsü yaparak kendindeki eksiği, boşluğu tıkamak yerine eksiğini simgesel olarak değerli olanda aramaya devam ediyor olmasıyla sürdürülebildiğini söyler. Lacan (2014), kaygıyı yaratan şeyin annenin yutucu varlığı ve ondan ayrılmanın getirdiği eksikliğin olumsuzlanması çabası olduğunu ve 10. seminerinde kaygının nedenin eksikliğin eksiği (*lack of lack*) olduğunu söyler (Hekimoğlu ve Bilik, 2020).

Lacan'ın çalışmaları bir süreç olarak ele alındığında onun ilk dönem çalışmaları ile kuramının gidişatındaki belirgin sapmalar arasındaki temel bağı pekâlâ gözlemleyebiliriz. Bu temel bağ, onun “eksiklik” ya da “fark” üzerine yaptığı vurguda yer alır. Örneğin Lacan'ın erken dönemlerinde sıkça karşılaşılan “bütünlük” ve “ayrım” kavramları daha sonra “yapı” kavramının geliştirilmesiyle birlikte yerini “boşluk” ve “ayrılma/kopuş” gibi kavramlara bırakır. Örneğin Homer da bu fikre koşturarak 21. Seminer'inde Lacan'ın kendi bilinçdışı kavramını Freud'unkinden ayırmaya ve dilin/yapının ötesinde olanı daha sistematik biçimde formüle etmeye çalışırken çalışmalarındaki dilbilimsel kavramların yerini artık yabancılaşma ve ayrılma gibi yeni kavramların aldığını bildirir. Fakat her şeye rağmen asıl ontolojik tema değişmeden kalır: boşluk ve ayrım. Lacan'a göre bilinçdışı, yapının (structure) “Gerçek”le ilişkide olduğu boşluğu gösterir ve işte nesne a'da bu yapısal boşluğa denk gelir. (Kaçar, 2018)

Özetle insanın biyolojik bir varlık olarak dünyaya gelmesinden konuşan bir varlığa dönüşmesi, biyolojik doğumun ardından bebeğin dile yani simgesel dünyaya da doğması demektir. Çocuğun dile ve simgesel dünyaya girmesi ise yukarıda sözünü ettiğimiz annesiyle arasında zevk (*jouissance*) dolu, söze ve dolayısıyla ayrılığa hacet olmayan, doğrudan doyum içeren ilişkisinden kopması; yani bu zevkten kastre olmasıyla mümkün olur. Lacan'a göre, özne bu *jouissance*'tan mahrum kalmasıyla birlikte onu erişilemez ve kaybolmuş bir şey olarak algılamaya başlar. Nesne a adının verdiği bu kayıp çocuk için artık kaybedilmiş ve yerini bir ömür boyunca doldurmaya çalışsa da dolduramayacağı

şeyin yerini alır. Bu kayıp nesnenin bıraktığı boşluk dil içinde daima sözcük ve temsillerin birbirleri yerine geçmesine yani sonu gelmeyecek bir dil üretimine imkân verir. Nesneleşmiş olan ve hiçbir gerçek nesnenin yerini tutmamasıyla daima eksik kalan ve aranmaya devam edecek olan bu kaybolmuş olan Nesne a özne için boş kalacak bir Hiç'in yerini garanti eder. Nesne a'nın kaybolmuş olması ve hiçbir nesnenin de gelip o kaybı dolduramaması simgesel düzenin içerisinden hiçbir zaman tamamen ulaşamayacak olanı garanti altına alır: Daima eksiği olan, bu nedenle arzu etmeye devam edebilen bölünmüş özneyi. “*Sean Homer’ın sözleriyle: Bu nedenle objet a kaybettiğimiz bir nesnedir çünkü ancak bundan sonra onu bulabilme ve arzumuzu tatmin etme olanağı doğar. Objet a özneler olarak bizim hayatlarımızda hep bir şeylerin eksik ya da kayıp olduğuna ilişkin olan sürekli duygumuzdur*” (Kaçar, 2018)

İşte Lacan’ın devrimi dil ve onun temsil üzerine kurulan yapısının bilinçdışının oluşumu için yapılandırıcı ve kilit bir rol oynamasını ortaya koymasıdır. Bu belirlemeler, bitmeyecek ve asla somuta ya da bir çerçeveye indirgenemeyecek şekilde zenginlik getirmekteyken öte yandan farklı tezahürleri de temsil eden bir yapı belirlemesi getiriyordu insan ruhsallığına.

Heidegger gibi Lacan da insanın diğer var olanlar arasından onun için belirleyici olan ayrıcalıklı özelliğinden yola çıkmış ve Freud’un özellikle *Totem ve Tabu ile Kültürün Huzursuzluğu* metinlerde temellerini atığı kültür varlığı olan insanın diğer var olanlar arasındaki ayrıcalıklı konumuyla ilgilenmiştir. Psikanalizin psikiyatrik bir bilim dalı ya da reddedilmemeleri ile kabullerini evrensel önermelere dayandırmak yerine; insan var olanının ontolojisini yapmaya girişmektir. Hatta bu, Heidegger’in yaptığı gibi her şeyin ontolojisini yapanın ontolojisini yapmaktır. Tura Lacan’ın psikanalizi, psikolojik bir indirgemenin ötesine; tüm tür için geçerli olan antropolojik köklere yaklaştırmasının önemini şöyle vurgular:

Lacan’ın elinde kazandığı yorumla psikanalizi, filogeneze (türün gelişimi) düzeyinde bir hayvan türünün kültürel bir yaratık olma sürecini, ontogeneze (bireyin gelişimi) düzeyinde bireyin biyolojik bir varlıktan kültürel bir toplum üyesi, yani “özne” olma sürecinde özetleyen, bu itibarla da her şeyden önce insanı açıklayan bir varsayım gibi görmenin mümkün olduğunu düşünüyorum. (Tura, 2016, s. 15)

Buaraya kadar Freud'un düşüncelerinden yola çıkan Lacan'ın psikanalitik teoriye getirdiği yeni yorumuna ilişkin genel değerlendirmelere yer verilmiştir. Önümüzdeki bölümlerde ise bilinçdışı öznesine ilişkin açıklamaları biyolojiye dayanan bir dürtü kuramının ötesine taşıyarak insanın dil ve kültür varlığına dönüşmesi meselesine taşıyan Lacan'ın topolojik görüşü Gerçek, İmgesel, Simgesel bölümlerinde aktarılacaktır.

3.2.1 Gerçek

Lacan'ın topolojik kuramını üç düzlem üzerinden getirdiği açıklamalara dayandığından bir önceki bölümde bahsetmiştik. Bunlardan öncelikle Gerçek olarak belirlediği düzleme değinerek işe başlayacağız. Gerçek, Lacan'ın ontoloji kavrayışında hiçbir ayrımın var olmadığı, ayırt edışı mümkün kılamayacak derecede bütün farkların ayrımsız bir tamlıkta eridiği ya da gözden kaybolduğu bir alandır ve bu yüzden onun kendiliğine dair bilgimiz yoktur. Gerçeklik, sembollerden ve anlama sürecinden ya da toplumsal gerçeklikten oluşurken Gerçek, bir bakıma çocuğun fetüs içindeki kavranılamaz bilincidir (Kaçar, 2018). Yukarıda bebeğin ilk doğduğu zamanlarda yaşadığı deneyimin parçalı beden deneyimi olduğundan ve Lacan'ın bebeğin içinden geçtiği bu dönemde kendini ve dış dünyayı parçalı, bağlantısız, anlamsız ve ham olarak deneyimlediğinden bahsetmiştik. Lacan'a göre bebeğin içinden geçtiği bu evrede henüz imgesel ve simgesel bir temsil aracına sahip olmadığı, Gerçek'le karşı karşıya olduğuna da değinmiştik. Lacan ve Topoloji makalesinde Kaçar (2018) tarafından Gerçek üzerine bir önceki bölümde ele aldığımız temaları da içeren kapsayıcı bir açıklama getirilmiştir.

Lacan'a göre Gerçek, öznenin hiçbir eksiği duyumsamaksızın, sınırsız bir yaşam enerjisi ile dolu olduğu an, yani bebeğin her bakımdan anneden doğrudan beslendiği anneye içkin olarak var olduğu ve bundan dolayı burada için ve dışın hiçbir konumunun olmadığı, varlığın ya da yokluğun belirlenemediği andır. Bu ân ne imgesel ne de simgesel olan, (topolojik olarak bilinebilir bir ana dönüşecek olan) bilinemez bir andır. Bu şu anlama gelir; öznenin topolojik yapısı oluşurken Gerçek'i merkezine alarak ya da hakikatin bilgisinin koşulu biçiminde ortaya çıkan bir boşluğu doğuracaktır. Bu topolojik gösterim ancak ve ancak şöyle belirebilir: Gerçek'in kendinde temsil edilemez varlığı yalnızca onun kaybı sayesinde bir toposa kavuşabilir. Bu kayıp, bir anlamda kaybın Hiç'i bir fark marifetiyle postüle ettiği anlamına da gelir. Bu nesne ya da bu fark, basit bir

analiz (calculus) diliyle söylenen sıfırdan büyük bir epsilon kadardır ya da Zizek'in deyiimiyle bir ve aynı nesneyi birbirinden ayıran minimal bir farkın ortaya çıktığı noktadır ve farkın kendisi bir nesne olmuştur. (Kaçar, 2018)

Lacan'ın metinleri içinde yer verdiği kavramlar zamanla dönüşüme uğramıştır. 1930'lu yıllardaki metinlerinde Lacan, Gerçeği, mutlak ya da kendinde varlık ile ilişkili bir kavram olarak tasarlamaktadır (Kaçar, 2018). Hegel'in düşüncelerinin etkisinde şekillenen bu Gerçek tasarımı, kendinde varlık olarak düşünüldüğünden, imgesel ve simgesel olarak temsil edilebilecek olanın dışında kalır: Ele geçirilemeyen, düşünülemeyen, temsil edilemeyen ve insan zihni ya da ruhsallığı tarafından metabolize edilemeyendir. Hegel, Heidegger ve Freud'un düşüncelerinden yola çıkarak öznellik üzerine düşünce refleksi geliştiren Lacan, öznellik kavramının soykütüğünde hiçlik, bir diğer ifadeyle eksiklik kavramının olduğunu söyler (Kaçar, 2018). İmgesel ve simgesel bir düzlem içerisinden düşünen ve konuşan eksik özne hiçbir zaman Gerçek'in bilgisine tam olarak ulaşamamaktadır. Ben'ini ve dış dünyadaki karşılaşmalarını henüz imgesel ve simgesel özdeşimin getirdiği görsel ya da düşünsel/dilsel bir örtü aracılığıyla kapsayamıyorken, imgesel özdeşimlerini mümkün kılacak olan ayna evresinde bebek, aynadan ya da bakım vereninin gözünden kendine yansıyan imagosunu hakikat olarak kabul eder. Bu sayede Gerçek'in anlamlandırılmaz, dağınık, ilişkisiz ve parçalı deneyimine karşı aynadan ya da annenin gözünden yansıyan tam bir beden imajının büyümesine kapılması ve bunu hakikat olarak kabul etmesi bebek için, Gerçek'in üzerini örtmek üzere giriştiği ilk deneyimdir⁶⁰. Aynadan ve ötekinin gözünden yansıyan imajıyla özdeşim kuran ve bedeninin yansıyan imajdaki gibi olduğu yanılsamasını yaşayan bebek gerçeğin üzerini hatalı da olsa bir nebze örtebilir ve dağınık beden ve dünyaya yanılsamalı da olsa imajiner bir bütünlük verebilir. Gerçek'in o sınırsız boşluğu karşısında bebek bir imgeye tutunur ve onunla sınırlandırılır. Kendi Ben'inin yani dış dünyadan farkını bu ilksel özdeşim aracılığıyla oluşturabilir. Belirlenmiş bu imaj üzerine anlam ancak sonradan, dil aracılığıyla simgesel düzene kayıtlanmakla gelebilir. İmgeselin üzerine yazılan simgesel anlam üretimi, öznenin içinde olduğu Gerçek'in üzerini bir anlam veya hakikat üretimiyle daima örtecektir. Simgesel'e girmenin özneye tam ve eksiksiz hissettiren Nesne a'nın kaybolması ve bu kaybın hep bir boşluk olarak kalmasıyla

⁶⁰ Bu konuya bir sonraki bölüm olan İmgesel başlığında etraflıca değinilecek olup, burada Gerçek'i anlamak üzere yalnızca bir girizgâh yapılmaktadır.

mümkün olduğunu söylediğimizde Gerçek'in üzerini örten dilsel ve düşünsel üretimin bu Nesne a'nın kaybolmasıyla garanti altına alındığını söylemiş oluyoruz. Öznenin içerisinde bulunduğu eksikliği eksiklemesiyle yani eksikliğini reddetmesiyle Gerçek'i deneyimleyeceğini⁶¹ belirten Lacan, eksiği eksiklemenin kaygı ve travma olarak özneyi Gerçek'le karşı karşıya getirdiğini ayrıca rüyanın içerisindeki kopuklukta da Gerçek'e ait emarelerin olduğunu görebileceğimizi dile getirir (Kaçar, 2018). *"Bu düzlem, dilin ötesindeki ve bilinç dışında kalan gerçekliği temsil eder. Bu düzlem hem imgesel hem de simgesel tarafından şekillendirilemeyen, deneyimlenemez bir gerçekliği ifade eder. Gerçek, genellikle dil ve temsillerle ifade edilemeyen şeydir"* (Kaçar, 2018)

Lacan, 21. Seminer'inin *Tukhe ve Automaton* (2014) bölümünde şöyle söyler:

Önce tuche, onu neden arayışında kullanan Aristoteles'in söz dağarcığından aldık gerçekle karşılaşma/buluşma olarak çevirdik. Gerçek automaton'un ötesindedir, dönüşün geri gelmenin, haz ilkesince yönetildiğimizi görmemizi sağlayan göstergelerin ısrarının ötesindedir. Gerçek her zaman automaton'un arkasında yatan şeydir ve bütün araştırmalarında Freud'un derdinin bu olduğu gayet açıktır. (Lacan, 2014, s.68)

Lacan, *tukhe*'yi gerçekle karşılaşma anı olarak ele alırken *automaton*'un ise öznenin bu karşılaşmaya verdiği yanıt olduğunu söyler (Lacan, 2014). Lacan'a göre Freud'un *compulsive repetition* olarak adlandırdığı tekrarlama zorlantısı tam da öznenin bir yanıt bulamadığı, anlam veremediği, metabolize edemediği Gerçek'le karşılaşmasını metabolize etme, anlamlandırma çabasıdır. Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde* (Freud, 1920) metninde ele aldığı üzere aşırı doyum içeren ya da keyif veren bir karşılaşmadaki fazlalık içeren zevkin ölüm dürtüsüyle ilişkili olduğunu yazar. Böylesi keyif veren bir deneyim beden sınırlarını aştığından⁶² ve anlamın dışında kaldığından çocuk (ya da Gerçek'le

⁶¹ Eksikin eksiklenmesi eksikli bir özne olduğunun kabul edilememesi, pasifize bir konumda olmanın ya da böylesi bir konum tutabilmenin inkârı demektir. Böylesi bir tümgüçlülüğe sahip kişi için Gerçek daima pasifize edici olduğundan (ölüme doğru olmak, travmatik karşılaşmalar, zamanlı bir varlık olmak, kaza veya yazgıya boyun eğmek zorunluluğu gibi düşünülebilir) kişinin travma ya da kaygı gib içine düşmekten kendini alıkoyamadığı pasif bir konumda Gerçek'le karşı karşıya kalır.

⁶² Bedensel uyarımın çok fazla olmasından yani jouissance kavramının işaret ettiği üzere zevkin fazlasının bedende sınırlandırılmadığından ve yıkıcı ölüm dürtüsüyle ilişkili olmasından. Zevkin ölüm dürtüsüyle olan ilgisini mazoşizm ve sadizm tablolarında ya da ölüme yol açacak kadar keyif verici madde kullanımlarında açıkça görebiliriz.

karşılaşan bir yetişkin⁶³) için metabolize edilemeyen bir travma etkisi yaratır. Yaşanan aşırı keyif içeren deneyimin yol açtığı travmanın zihinsel ya da ruhsal olarak işlenebilmesi ve yol açtığı anlamsızlık ya da dehşet duygularının yatışması için bedenin kendini dayatan bu dürtüsüne karşılık, ona sınır getirecek ve bilinçdışında tutacak olan bir semptomla yer değiştirmesi gerekir⁶⁴. Bu sayede travmatik deneyimin⁶⁵ yol açtığı hoşnutsuzluk ve anlam dışılık bilinçdışına bastırılırken bunun izi olan semptom ve düşünlem özneye kendini dayatır, onun öznelliğinin ve ruhsallığının kurucu ve belirleyici dinamiğini oluşturur. Lacan'a göre Freud'un ele aldığı aşırı haz içeren ölüm dürtüsünün bir semptom ya da düşünlemlerle anlamlandırılma çabası Lacan'ın Gerçek'le karşılaşma anı olarak ele aldığı *tukhe*'ye karşı öznenin geliştirdiği bir yanıt veya anlamın *automaton* olarak yani bir semptom olarak verilmesidir. Böylece Gerçek'le karşılaşmanın dehşeti ya da utancı bilinçten uzaklaştırılsa da bu karşılaşmanın izi hem Gerçek'i koyutlar hem de ilk bastırmayla Gerçek'in yarattığı dehşet yerini simgesel olan nevrotik bir düşünlem ve semptomu bırakarak bilinçdışını kurar. Travmatize edici ve anlam dışı Gerçek'le

⁶³ İnsan ruhsallığının topolojik kurulumu esnasında bebek, Gerçek'e karşı önce imgesel ve sonrasında simgesel bir örtü örter. Bebek için ilksel karşılaşmalar kurucu bir işleve sahiptir. Fakat bir yetişkin için de daima anlamın dışında kalan Gerçek'le karşılaşmak mümkündür ve bu karşılaşmalardan sonra bebeklik çağında olduğu gibi yapısal ve ruhsallığı kuran olarak belirleyici bir semptom olmasa da kişi yeni bir semptom üretebilir. Doğal afet, savaş, ani kayıp ya da kaza sonrasında kişilerin geliştirdiği post-travmatik stres bozukluğu altında ele alınan semptomlar buna örnek verilebilir.

⁶⁴ Bilinçdışını kuran da budur.

⁶⁵ Daha önce de değindiğimiz üzere travmatik deneyim Lacan'a göre çocuğun annesinin tüm arzusunun nesnesi olduğunu deneyimlediği ve fazla *jouissance* içeren ikili ilişkisidir. Tek başına bu aşırı zevk dolu ilişki travmatize edici değildir elbette. Çocuk için annenin yutan arzusu da Gerçek'le karşı karşıya getiren bir deneyim olmakla birlikte çocuk için anneyle olan yakın ilişkinin travmatik deneyime dönüşmesine asıl neden olan ve dolayısıyla bilinçdışını kuran şey anneyle olan bu yakın ilişkiye cinsiyet farkının ve annesinin asıl arzusunun babasını yani başka bir cinsiyeti işaret ettiği biyo-kültürel bir normla karşılaşmasıdır. Bu karşılaşmanın ardından anneyle zevk dolu olan ilişkinin anlamı çocuk için gittikçe daha utanç verici bir anlam kazanacaktır. Dolayısıyla şu ayrım önemlidir: İnsan yaşamında travma ve bunun aracılığıyla daima Gerçek'le karşı karşıya gelme olasılığı vardır. Anlam verilen ve temsil edilebilen dünya bir anda kişi için imgesel ve simgesel tüm temsil araçlarının ötesinde kalan bir karşılaşmayla çözülebilir ve kişi Gerçek'in deneyimiyle burun buruna gelebilir. Travmatik yaşantıları ve sonrasında kişilerin bu yaşantılarını ruhsal ve zihinsel olarak sindirebilmekteki zorluklarına başka bir dipnotta değinmiştik. Fakat bizim burada ele aldığımız travmatik karşılaşma ruhsallığın ve dolayısıyla bilinçdışının kurulumu sırasında yapılandırıcı olan ilksel travmatik karşılaşmadır. Bebeğin henüz anlamsızlık içindeki yaşantısının ve parçalı algısının Gerçek düzlemine ait deneyimler olduğunu söyledik. Ayrıca çocuğun (3 yaş dolaylarında) anne ve kendisinin cinsiyetsiz birliği ve doyum içeren yaşantısının getirdiği, bebeğin annesinin tüm arzusunun göstereni yani nesnesi olduğu yönündeki eksiksiz ben deneyimi/inancı zamanla annenin başka bir cinsiyete sahip olan babaya yönelen arzusunun farkına varılmasıyla yerle bir olacaktır. Bu andan itibaren bebek için hem cinsiyetler arasındaki farkın tanınması hem de zevk dolu yaşantısındaki cinselliğin iziyle karşılaşması yaşadığı ilk travmatik deneyim olarak ruhsallığı ve bilinçdışını kuracaktır. Bu andan itibaren nahoş hisler bastırılacak ve cinselliğe (bedenin dürtüsel gerçekliğine) dair içeriğin kökensel olarak bastırılmasıyla dile, kültüre, yasaya, toplumsal normlara kayıtlanan çocuk kaybettiği zevk dolu ilişkisinin boşluğunu temsiller ve gösterenler aracılığıyla daima -nevrotik bir yapı, o kültürün ve beden sınırlarının izin verdiği ölçüde- doldurmaya çalışacaktır.

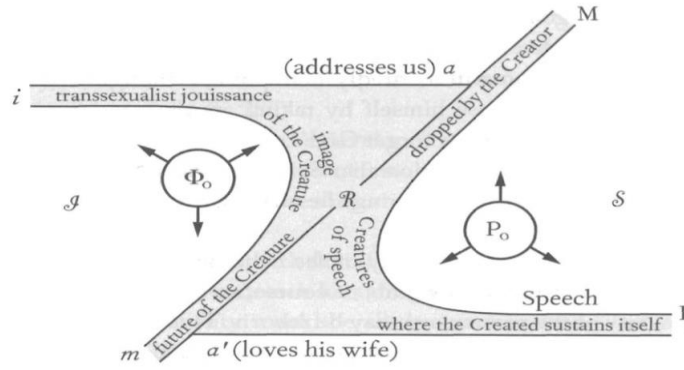
karşılaşmanın izi artık durmadan tekrar edip duracak olan ve öznenin bir anlam veremediği semptomunda veya rüyada kendini açık edecektir. *“Gerçek her zaman automaton’un ardında yatandır. Tukhe’nin klinik biçimi, cinsel olanla gösterenin uyumsuzluğunun kendini gösterdiği cinsel travmadır. Lacan, Tuche’nin yani bir karşılaşma biçiminde gerçeğin kendisini travma olarak gösterdiğini ortaya koyar. Simgeselin üzerini örtemediği, simgesel tarafından özümsemez olandır gerçek”* (Castanet, 2017, s. 82).

Bir önceki bölümde cinsiyetler arası farkın tanınmasıyla mümkün olan simgesel olanın kurulması ve çocuğun simgesel düzlemle birlikte hem bilinçdışının kurulması hem de bir cinsel özdeşim kurabilmesinin altında yatan temel meseleye tekrar geri döneceğiz. Lacan’ın kastrasyon meselesini bir organ kaybı endişesinden ziyade çocuğun anneye aşırı doyum içeren ilişkisinin, annenin arzusunun babayı göstermesi ve dolayısıyla annesinin arzusunun tek göstereni olmadığını anlaması sebebiyle, kesilmesi olarak ele aldığımıza değinmiştik. Anneyle aşırı zevk içeren ilişkinin öte yandan tekinsiz ve yutucu olması çocuğun Gerçek’le karşılaştığı anlar olduğunu da söylemiştik. Çocuğun bir üçüncü (baba) aracılığıyla cinsiyetler arası farkı tanıması anneye aşırı zevk içeren bu ilişkinin aynı zamanda cinsel uyarım ve doyum anlamına da geldiğinin anlaşılmasına yani çocuk için doğası zaten travmatize eden fazlaca yakınlık içeren bu ilişkinin kültürde yani simgeselde de yasaklı olması onun cinsel bir anlam kazanmasına ve çocuğu travmatize etmesine neden olur⁶⁶. İşte yukarıda sözü edilen cinsel travma anneye olan bu yakın ilişkinin getirdiği aşırı zevktir. Gerçek’le yüz yüze bırakan bu zevki sınırlandıran ve çocuğun simgesel olana kayıtlanmasını sağlayan şey, anne-çocuk ikilisi dışında bir üçüncü aracılığıyla bu ilişkinin kesintiye uğraması ve çocuğun annesini arzusunun tek göstereni olmadığını anlayarak kendisini eksiksiz hissettiren Nesne a’yı bir kayıp olarak deneyimlemesidir. Kendisi, annesinin arzusunun tek göstereni değildir çünkü annesi

⁶⁶ Bunu daha anlaşılır kılmak için uç bir örnek de olsa daha somut bir anlatıma yer verilebilir. Cinsel bir uyarıma maruz kalan bir çocuk için henüz neye maruz kaldığını anlayamadığından karşı karşıya kaldığı şey anlamsızlık ve dehşettir. Bildiğinin ve bedeninin sınırlarının ötesinde bir Gerçek’e maruz kalır. Fakat ancak neye maruz kaldığını anladıktan sonra utanç, tiksime, suçluluk gibi duygulanımlar yaşayabilir. Ruhsallığın kurulumunda elbette böyle bir travmadan bahsetmiyoruz. Fakat bir çocuk için anneye olan yakın ilişkinin uyarıcı yanının çocuğun bedensel ve ruhsal sınırlarını aştığından ve kültürel olarak da bedensel keyfin cinsel olanla ilişkisinin bilgisel olarak kurulmaya başlamasından itibaren çocuk bedensel dürtülerini sınırsızca doyuramayacağının kabulüyle toplumsal bir varlık olmaya doğru yol alır. Bu travma ilk ele aldığımız travma gibi dağıtıcı değil bilakis yapılandırıcı bir travma olarak kabul edilir. Yani biyolojik doğamızın yazgısını anlamaya ve toplumsal bir varlık olmak uğruna doyum arayan dürtülerin ehlileştirilmesi sürecine kapı aralayan bir travmadan bahsediyoruz burada.

kendi dışında başka bir şeyle ilgilidir: Annenin arzusu öteki cinsiyete ya da onun yerine koyulmuş bir aşk nesnesine işaret etmektedir. Kendi eksiğini deneyimleyen çocuk Öteki'sinde de bir eksiklik bulur bu denklemde. Öteki'si de tam değildir, o da kendi eksiğinin göstereni olan başka bir nesneye, bir üçüncüye yöneltmiştir arzusunu. Bu denklem somut ilişkilenmeleri ve nesneleri soyutlar yani arzuyu mümkün kılacak bir boşluğu, eksiği garantiler. İşte Nesne a dediğimiz ele avuca gelmeyen kaybı, bebeğin ve onun Öteki'sinin eksikliği ile Nesne a'nın da daima bir eksiklik olarak kalmasını garanti altına alacak olandır. Artık dile kayıtlanan özne kaybettiği o doyum veren ilişkinin izini (Lacan'ın Nesne a dediği) tekrar bulma umuduyla bir ömür Öteki'nin arzusunu takip edecektir.

Son olarak Lacan'ın söylem içinde Gerçek'in nasıl kendisini gösterdiğine değineceğiz. Dilde kendimizi sınırsız sözcükleri sınırsız varyasyonlar kullanarak ifade edebiliriz. Temsil etme becerimize bağlı olarak aynı şeyi başka yollarla ifade etmemizin önünde bir sınır neredeyse yok gibidir. Fakat yine de anlamlı bir şey söyleyebilmek karşımızdakiyle aynı anlam dünyasında buluşabilmek için dilin gramatik yapısı bizi sınırlandırır. Dilin belli başlı kuralları vardır; zamansal, gramatik gibi kurallara dikkat etmediğimiz takdirde konuştuklarımız birer sözcük yığınınına ya da laf salatasına da dönüşebilir. İşte aşağıdaki şema Gerçek'e İmgesel ve Simgesel bir düğün atamadığımda öznenin ortak bir dil ve anlam dünyasına yerleşemeyişini; dil ve kültür varlığı hatta öznesi olmaktan ziyade beden duyumlarının varlığı olarak kaldığını göstermektedir. Freud'un (1911), Yargıç Schereber'in Hatıratı'ndan yola çıkarak kültür ve dil dünyasının dışında kalan Gerçek'in üzerini örtecek imgesel ve simgesel özdeşimlerin eksikliğinde söylemin nasıl dağıldığını ve beden duyumlarının nasıl sınırlandırılmadığını Lacan R şemasında gözler önüne serer.



Şekil 1 Gerçek'i Simgeleyen R Şeması (Lacan, 2006, s. 572)

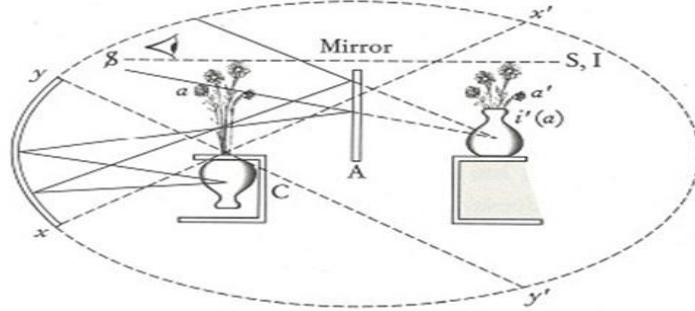
Yargıç Schereber, bedeninde bazı duyumlarla başlayan yakınmalar dile getirmekte, geçirdiği bu ataklar sırasında bedenindeki belirtilerin bir kadına dönüşme ve cinsel haz belirtileri olabileceğini ve buna doktoru tarafından zorlandığını düşündüğü zulmedilme hezeyanları yaşamaktaydı. Aynı zamanda Schereber, doktorunun karısına âşık olduğunu ve kendisini kadına çevirmek suretiyle karısını elde etmek istediğine inanmaktaydı. Atakları zamanla bir uzlaşıyla yatışsa da bu uzlaşma yalnızca zulmedilme fantezilerini (toplumsal olanla bedensel dürtüler arasında bir uzlaşma sağlayamamanın neden olduğu yansıma) yatıştırıyor fakat hezeyanları artmaya devam ediyor. Schereber, hatıratında zamanla ayna karşısında bedeninin bir kadına dönüştürüldüğünü, Tanrı'nın çocuklarını doğurmak için seçilmiş olduğunu, bu ulvi bir hizmeti layıkıyla yerine getirmek istediğini hatta "cinsel ilişkiye boyun eğen bir kadın olmanın ne kadar keyif verici olabileceğini" yazıyor (Freud, 2015, s. 52-70). Bedeninde sınırlandırılmayan uyarımların toplumla uyumsuzluğu nedeniyle maruz kaldığı ve kurtulmak istediği zulmedilme fantezileri olarak deneyimlenmesinin ardından Yargıç Schereber'in bu uyarımlardan ve onun getirdiği zulmedilme düşlemlerinden megalamanik bir anlam üretimiyle nasıl kurtulmaya çalıştığını görebiliriz. Yukarıdaki şemada ise İmgesel ve Simgesel olarak Gerçek'i sınırlandırmayan Schereber'in söyleminin gramatik ve anlamsal yapısının nasıl bozulduğu gösterilmeye çalışılmaktadır⁶⁷. İmgesel ve simgesel olarak Gerçek'in sınırlandırılmadığı, düğümlenemediği durumlarda Gerçek öznenin hem bedensel duyumlarını hem de tüm karşılaşmalarını ya da başına gelenleri yorumlarken bir sınırda duramaması anlamına gelmektedir. Gerçek tüm yutuculuğuyla özneyi dağıtır ve her şey

⁶⁷ Yargıç Schereber'in dağılan söylemine burada yer vermeyeceğiz. İsteyenler Schereber'in *Akıl Hastalığının Hatıratı* (2015) ya da Freud'un *Narsisizm Üzerine ve Schereber Vakası* (2015) metinlerine bakabilirler.

mümkün ve her şeyle ilişkili hale gelebilir. Düşünsel, duygulanımsal ya da bedensel bir sınırlandırma söz konusu olmaz. Şemada da gördüğümüz üzere bedensel deneyimler kadına dönüşme fikirlerine yol açmakta ve Schereber doktoru tarafından bir zulmün nesnesine dönüştürülme fikriyle açıklamaktadır bu deneyimleri⁶⁸ (Arslantürk ve Aydın Türkmen, 2021). Şemanın i-I (ben, *je*) ve m-M (benim, *moi*) hattında görebileceğimiz üzere Schereber'in düşlemi ve söylemi bir asimptot gibi sonsuza kadar uzaması mantıklı oluşu ya da zengin bir temsiliyete sahip olması açısından değil, bilakis birbiriyle ilişkisiz laf salatasının ve bağlantısallığın keyfiyeti açısından sonsuza uzanmaktadır. Aşağıda göreceğimiz tabloda ise Gerçek'in sonsuza uzayan iki paralel hattının ancak bir köşesini İmgesel özdeşimin düğümlemesi ve diğer köşesini de Simgesel özdeşimin düğümlemesiyle sınırlandırıldığını ve sonsuza açılmasının engellenebildiğini görmekteyiz. Tablonun bu hali bize şunu söylemektedir: Gerçek düzlemine ait beden dürtüleri anlamsal olarak artık İmgesel ve Simgesel'in izin verdiği ölçüde temsil, ifade ve sahne bulabilecektir. Bu da ortak bir kültür, anlam ve dil dünyası anlamına gelmektedir. Bu ortak anlam dünyasına kayıtlanamamak ve Gerçek'e ait olan (anlamdan yoksun ve dayatmacı olan) bedensel dürtülerin kültür varlığı olarak sınırlandırılmış olan insanda yol açtığı çatışmanın bilinçdışına itilememesi durumu ötekilerle ve dış dünyayla ilişkilendirirken ve hatta özenin kendi bedensel duyularını yorumlarken bir anlam dünyasıyla sınırlanamaması ve keyfî bir yerden kurulan anlamsallık ve bağlantısallığın özne için katı, genel geçer ve nesnel bir hakikat olarak varsayılması durumuna yol açmaktadır.

⁶⁸ Psikotik bir öznenin Gerçek'in dehşet vericiliğiyle, İmgesel ve Simgesel bir sınırlandırmadan mahrum olması sebebiyle, doğrudan karşı karşıya kaldığını ve bu dehşet verici Gerçek dolayısıyla karşılaştığı fenomenleri açıklarken keyfî ve dış gerçeklikten uzak yorumlar getirebileceğini klinik gözlemler doğrulamaktadır.

durumda Lacan'ın ayna evresi yorumu hem aynadan yansıyan tam ve eksiksiz bir görüntüyle özdeşlemeyi hem de annenin bakışında bebeğin kendini kurgulayabildiği bir benlik yapılanması sürecini içerir. Lacan'a göre bebek, ayna evresinde bedenini bütün bir varolan⁷⁰ olarak deneyimlediği ve tüm dürtülerinin de bedeninin içinde kapsanmış olduğu bir beden benliğini oluşturabilecektir.



Şekil 3. Beden-Ben Kurulumunu Simgeleyen Optik Şema (Lacan, 2014, s. 153)

Lacan, ayna evresini açıklarken yukarıda yer verdiğimiz optik şemaya başvurmaktadır (Escrits, Lacan). Bu şemaya göre çukur ayna ve onun hemen üzerinde yer alan bilinçdışı öznesi olan bölünmüş öznenin⁷¹ (annenin) bakışı yer almaktadır. Çocuk yansıması olmadan yukarıda çiçekler (beden dürtülerini ve parçalarını temsil eder) ve aşağıda çiçeklerin içinde olmadığı bir vazo (bedenin dışını, imajını temsil eder) gibidir; yani parçalı ve bağlantısız bir haldedir. Eğer annenin baktığı açıdan aynaya bakacak olursak bir arada olmayan vazo ve çiçekler bir aradaymış gibi bir görünüme kavuşur. Bu aynanın yanılmalı yansımasıyla ilgili bir durumdur. Buna göre, Gerçek'in kedisine doğrudan değil ama belirli bir açıdan yansımasına baktığımızda dağınık ve bağlantısız haldeki Gerçek yanılmalı da olsa bir imaj ve bütünlük kazanabilir. Bedenin kazandığı bütünlük de yanılmalı da olsa bu belli bir açıdan görülen ve öyle olduğu farz edilen bir yanılsama üzerine kurulur. Bu kurulum bedeninin bir bütün ve mevcut-olan (mekânsal bir varolan) olarak deneyimlenmesine imkân sağlar. Ayna evresine getirdiği bu yeni yorumla Lacan, insan varlığının Gerçek üzerine eklemlenen İmgesel ve Simgesel bir kurulum olduğu

⁷⁰ Lacan, bu imajiner varolma deneyimini mekânsal bir mevcut olma deneyiminin kurulması olarak ifade eder. Bu bağlamda Ayna evresinde bebek, Heidegger'in deyişiyle, bir mevcut-olan olarak dünya içinde varolma deneyimini yaşantılar ve aynadan yansıyan bu ilk imajla kurulan özdeşim yaşam boyu mekânsal bir varolmayı yani mevcut-olan olarak dünya içinde varolma hissini sürdürebilecek olmasına imkân verir.

⁷¹ Bilinçdışı öznesi ya da bölünmüş özne, Nesne a'yı simgesel düzen uğruna kaybeden ve bu sayede bilinçdışı kurulmuş olan yani bilinci ve bilinçdışı arasında bölünmüş olan; Nesne a'dan eksik olan özne anlamlarına gelmektedir.

görüşünü oluşturur. Lacan’a göre Ben’in kurulması ayna karşısındaki bu yanılsamalı görünümünden⁷² itibaren başlar. Gerçek’e doğan bebek 6-18 aylık olduğu evrede ayna aynanın karşısındaki imgesiyle karşılaştığında hissettiği parçalı ve zayıf bir beden algısına karşın bütünlüklü ve tam olan görüntüsüne kapılarak bir yanılgı içerisine girer. Lacan’a göre bebek bu evrede aynadan ve ötekini kendisine olan bakışından yansımaları içeren imago ile Gerçek’i takas ederek varlığına süreklilik kazandırmaya çalışır. Fakat bu aynı zamanda imgeyi gerçek sanma yanılgısını da beraberinde getirir.

Lacan’a göre beden bütünlük/varlık kazanabildiği an ile bu bütünlüğün anlam kazanma meseleleri zamansal olarak birbirinden ayrılmaktadır. Bedensel olarak henüz bir bütünlük deneyimi oluşmamış *“bebeğin, onu saran bir insana ya da başka bir desteğe dayanarak coşkulu bir gayretle bu desteğin engelini aşp, biraz eğik de olsa, poz vererek, sabitlenmiş görüntüsünü, bir anlığına, ayna karşısında görmesinin onda yarattığı coşkuya dikkat çeken”* Lacan, bu imajiner anın ona (bebeğe) bir bütünlük ve tümgüçlülük deneyimi sunduğunu söylemektedir (Lacan, 2022).⁷³ Bebeğin tüm engelleri aşarak ayna karşısında yakaladığı tam ve bütünlüklü görüntüsü gerçeği yansıtmaz elbette; hatta bir anlık sabitlenme ile düşsel, hayali bir beden imgesi tasarımına yol açan bu görüntü beden parçalı ve yok olabilir olması gerçeğine bir imaj vererek onu sarar, endişe verici gerçeğin üzerini bir imge⁷⁴ ile örtmüş olur. Lacan’ın *bir görüntüyü üstlendiğinde ortaya çıkan dönüşüm* olarak tanımladığı özdeşim ile bebek, aynadaki imgesi ile özdeşleştiğinde parçalı beden hissinin getirdiği güçsüzlük ve kaygı⁷⁵ yerini hakimiyet hissine bırakır (Castanet, 2017, s. 19). Freud’un birincil narsisizm olarak adlandırdığına denk düşen ve

⁷² Ben’in görünümü, nasıl görüldüğü meselesi Lacan’ın kuramında önemli bir yere sahiptir. Lacan’a göre ayna evresinde ilksel olarak Ben’in bir ayna yansımada olduğu gibi görünümü yani imaj olarak varlığı tesis edilir. Bu benin mekânsal kurulumu için gereklidir. Dilin içinde temsil edilen ve eylemselliği olan Ben ise ancak öncelikle mekânda mevcut olarak kurulan bu beden/benin üzerine inşa edilebilir.

⁷³ Freud ve Lacan’ın düşüncelerindeki ayrılıklardan biri burasıdır. Freud, bebeğin, doğduktan sonra bakım verenini ve kendisini iki ayrı birim gibi algılamaması nedeniyle tüm ihtiyaçlarını kendi giderdiği bir tümgüçlülük yanılsaması yaşadığını iddia eder. Buna birincil narsisizm diyen Freud’a göre bebek oto-erotik bir doyum yaşamaktadır. Oysa Lacan’a göre bebek önce parçalı bir beden deneyimi içerisindedir. Bütünlük ve tümgüçlülük yanılsamasına ise ancak biraz daha büyüyüp, parçalı hislerine karşın ayna karşısındaki bütünlüklü ve tam olan imajına kapılmasının ardından düştüğünü yazar.

⁷⁴ Bebek için parçalanabilen, bir arada olamayan beden deneyimine ilişkin duyumsananlar onun doğrudan gerçeğe yüz yüze olduğu bir evreye işaret eder. Henüz bir bütünlüğü ve anlamı olmayan bir dünyada, bir imajı ve anlamı olmayan nesneler ve bedenler vardır. Bu acı verici deneyimden bebeği kurtaran şey, bakım verenden aldığı dayanak ile bedenini bir bütün olarak gördüğü aynadan -gerçekçi olmasa da- bir imaja yani görüldüğü gibi olduğu düşünülen bir “Ben” deneyimini edinmiş olmasıdır.

⁷⁵ Tartışma bölümünde Heidegger ile Lacan’ın kaygı üzerine görüşlerini karşılaştıracığımız için burada etraflıca değinmedik. Çok özet olacak şekilde Lacan’ın kaygıyı, Gerçek’le karşılaşma ve öznenin Gerçek karşısında ona İmgesel ya da Simgesel bir sınırlandırma getirememesi olarak açıkladığını söyleyebiliriz.

ikincil narsisizm için önkoşul olarak görülen bu evre, Lacan için Ben'in⁷⁶ ilk oluşum anı olarak görülmekte ve Freud'un düşüncesiyle oldukça benzer bir şekilde -bedensel bir imajın üzerine beden ve benin söylem içerisine kayıtlanmasını sağlayacak olan- ikincil özdeşimler için bir ön koşul olarak kabul edilmektedir.

3.2.3 Simgesel

Lacan'a göre imgesel özdeşimin kurulumu esnasında aynada karşılaşılan imge benliği oluşturmuş olsa da bu, bebek için, narsistik bir illüzyondan ibarettir ve bebeğin bir özne statüsüne erişerek sosyal bağ içerisinde var olması için yeterli değildir. Özneyi bu eksiksiz olduğu illüzyonundan kurtararak ona anlam ve işlev atfeden ise dil içerisinde onu tanımlayan, belirleyen ve hatta sınırlandıran sözlerdir. Bu sözler, çocuğun tam ve bütünlüklü olduğu hissini sağlayan yanılsamalı imgesini yani annesinin arzusunun tek göstereni olduğu yanılsamasını sarsacak olan bir üçüncü aracılığıyla yazılır. Annesinin sözünde, bakışında, arzusunda kendinden ötede bir şey olduğunu keşfeden çocuk, Öteki'ndeki⁷⁷ ve kendindeki eksikle yüzleşirken, bir yandan da bu eksikliği tamamlamak/gidermek için annenin eksikliğini giderecek olanın ne olduğunu bulmaya yani arzusunun neye yöneldiğinin arayışına girer. Lacan'a göre annenin arzusunu ve dolayısıyla eksikliğini işaret eden adreste bulunan şey ise Baba'nın Adı'dır. Baba'nın Adı'yla kastedilen ise canlı, kanlı yaşayan gerçek babanın kendisi değildir. Ait olunan kültürün mirasçısı olarak babanın adlandırmaları, atıfları, anlamları, çocuğun annesinin

⁷⁶ Lacan, *Ben İşlevinin Kurucusu Olarak Ayna Evresi* metninde "Ego" yerine Fransızca "Ben" anlamına gelen "je" ve "moi" kelimelerini kullanmıştır. Psikanalizde kullanılan "Ego" ya da Türkçe haliyle "Ben" kelimesinin Lacan'ın kuramında iki ayrı oluşuma işaret ettiği görülmektedir. İngilizce "I" ya da Latince "Ego" anlamlarında kullanılan "Je" sözcüğü, eylem içindeki özneye işaret etmektedir. İngilizce "me" anlamında kullanılan "moi" ise başkaları tarafından eylemde görüldüğü kadarından daha geniş bir biçimde kendi kendinin bilgisini içermeyi temsil etmektedir (Lacan, 2022, s. 77). Bu metnin çevirmeni Mutluhan İzmir Türkçe'ye uyarladığı bu çeviri notuyla Lacan'ın Ben'in gelişimine dair ortaya koyduğu yorumun zenginliği görülebilmektedir. Lacan'ın yaptığı bu ayırım, onun psikanalize dair getirdiği en önemli yorumlardan biridir. Bu belirlemesi, onu, Freud sonrası takipçilerinin benimsediği ego psikolojisi görüşüne tamamiyle ters düşer. İleride ele alacağımız üzere ayna evresinde kurulan yanılsamalı olan ve dışarıdan nasıl görüldüğünün "bilgi"sini içeren imajiner "Ben" ile imajiner bir sabitliğin ötesinde simgesel temsillerin ve eylemin içinde olan "Ben" arasında ayırım yapıldığını görürüz. Bu aynı zamanda ayna evresiyle önce mekânsal olarak kurulan bir görünümüne sabitlenmiş imajiner Ben'in simgesel evreyle birlikte zamansallığını kazanabilmesi üzerine düşündürür.

⁷⁷ Öteki kelimesi Lacan'ın metinlerinin çevirilerinde çok sık kullanılan bir kavramdır. Fransızca *Autre* olarak yazdığı ve Türkçeye genellikle *Büyük Öteki* şeklinde çevrilen kavram bakım verene yani genellikle anneye işaret eder. Birçok metinde bu kavram İngilizcede öteki anlamına gelen *Other* kelimesinin insan yavrusunun ilk ötekisi olan anneye gönderme yapması açısından *M/other* olarak yazıldığına sıklıkla rastlanabilir. Bu düşündürücü söz oyununa hem öteki kavramını hem de bu kavramın ilk bakım veren olan anneye yaptığı gönderme bakımından, dipnotta yer verilmek istenmiştir. Öznenin ötekilerle kurulacak olan ilişkisini belirleyecek olan ise ilk Öteki'siyle kurduğu ilişkidir.

arzusunu gösteren yani eksiğini dolduran konumu temsil eden sembolik bir babadır. Böylelikle Freud'un *Totem ve Tabu* (1913) metninde ele aldığı gibi çocuğun dürtülerini doğrudan tatmin etmek yerine bir kültür öznesi olmayı tercih etmesini sağlayan gerçek babanın -ve doğrudan onunla ilişkinin- aksine Lacan babayla ilişkilene meselesini, babanın temsil ettiği bir yer ve yasayla ilişkilene olarak ele alır. Simgesel Baba sayesinde çocuğun annesiyle doğrudan -tatmin üzerine kurulu- olan ilişkisi yerini, baba ve onun temsil ettiği kültürün yasasını içeren üçlü ve dolayimli bir ilişkiye bırakır. Tıpkı Freud'un gerçekte ve bedensel olanda kaybedilen organ olarak ele aldığı kastrasyon meselesine Lacan'ın getirdiği simgesel bir operasyon yorumunda olduğu gibi burada da babaya (Lacan artık Baba-nın Adı olarak ele almaktadır simgesel babayı) sembolik bir işlev yüklenmiş ve anne ile doğrudan olan bağın kesilmesi bağlamında özneyi bağlamı içinde olduğu toplumsal düzene, yasaya ve bunların aktarılmasını sağlayan dil dünyasına kayıtlayan simgesel bir yer işlevi atfedilmiştir. Çocuğun anne ile dolayimsız ve zevk dolu ilişkisini sınırlandıran ve annesinin arzusunun tek gösterini olmadığını deneyimleten üçüncüyü (anne-çocuk ikilisinin üçüncü olan babayla dolayimli bir ilişkiye dönüşmesi) temsil eden Baba-nın Adı'yla karşılaşmak; kültürel ve simgesel bir dünyanın üyesi haline getirir özneyi. Öyle ki burada özdeşim, bir imge olarak gerçek babaya benzemekten ziyade annenin sözünde karşılaşılan eksiğin ve dolayısıyla arzusunun işaret ettiği yerde bulunan adlandırmayı üstlenmek anlamına gelir.

Tüm bu değerlendirmeler bize Freud'un değindiği ideal ben halinin ödipal evrede⁷⁸ sürdürülemezlik yaparak yerini özdeşimlerle ben ideale bırakması tezini de hatırlatır bir yandan: Eecke (2009), Lacan'ın *Kompleks Psiko Kuramına Dair Kuramsal ve Terapötik Çıkarımlar* metninde, bu iki büyük psikanalistin düşüncelerini birlikte düşünebilmemiz imkân veren bir anlatımla meseleyi özetler:

Olmayı düşledikleri, annenin istediği her şey olmadıklarını, kendisinin annenin bütün arzularını tatmin edemeyeceğini anlayan çocuklar narsistik bir kırılma yaşarlar. Bu uyanışla annenin kadınsılığında babayı bulduklarında, babada annenin ilgisini cezbeden işareti aramaya girer; çünkü ancak bu yolla tekrar annesinin tek arzusu olabilecektir! Bu işaretle özdeşleşen çocuk, ideal egosunu

⁷⁸ Psikanaliz kuramında 3 yaş civarındaki cinsiyetlenme süreci kastedilir.

bir ego idealine⁷⁹ dönüştürerek, imgeselden simgesele doğru yol alır. (Eecke, 2009)

Anneyle bütünlüklü bağı sekteye uğratan ve çocuğu tam, eksiksiz, mükemmel olduğunu yanılsamasını alt üst ederek onu eksikli ve annesini arzusunun tek gösterini olmadığını anlamasını sağlayan şey Lacan'ın Baba-nın Adı olarak adlandırdığıdır. Bu, en yalın haliyle annenin arzusunun dolayısıyla eksiğinin göstereni, temsilidir. Dolayısıyla Baba-nın Adı, babanın kendisi değildir ve doğrudan babayla ilgili de değildir; sembolik bir yer, değer, kültürel bir mirastır. Annenin çocuğu dışındaki kendi hayatı, ilgileri, değerleri, yüceltmeleri, idealleri ve arzu ettiği her 'şey'dir. Annenin baktığı, doldurmak üzere arzusuyla aradığı ama yeri dolmayan bir boşluktur. Lacan'ın Nesne a⁸⁰ dediği ve Hiç'in yeri olarak tanımlanabilecek şey işte tam bu yeri dolamayacak olan boşluğu temsil etmektedir (Kaçar, 2018). Bu boşluk, yeri hiçbir nesneyle dolmayacak ve tamamlanmayacak olduğundan özne için söylemde temsiller yoluyla daima simgesel üretimi ve arzu etmeyi garanti eder. Lacan'ın Baba-nın Adı olarak tanımladığı simgesel temsil annenin arzusunun temsilidir. Çocuk için Simgesel düzene kayıtlanmak babanın kendisiyle ilgili değildir çünkü babanın kendisi de annenin arzusunun (dolayısıyla eksiğini) tek göstereni değildir. Baba-nın Adı dürtü varlığından Nesne a'yı düşüren ve kültür varlığında doldurulamayacak olan Hiç'i garanti eden simgesel bir yasadır, kültürü temsil eden bir soyutlamadır. Simgesel dünyada kaybedilmiş olan ve mutlak tatmin aracı olarak Nesne a ele avuca gelmez, bir söze indirgenemez, şudur denemez bir şeye dönüşmüş olur. Baba-nın Adı aracılığıyla çocuk annenin eksiğine karşılık gelen, annenin dahi bilemediği, somut bir nesneyle dolduramadığı bir eksiklik, boşluk ve Hiç'le karşılaşmış olur. Çocuğun Nesne a'yı Baba-nın Adı'yla karşılaşması üzerine kaybetmesi aracılığıyla Simgesel'e kayıtlanması, eksiksiz (tam doyum içinde) var saydığı Ötekisi ve

⁷⁹ Metin boyunca 'ben' ve 'ben-ideali' olarak ele alınan kavramlar bu kesitteki orijinal halinin bozulmadan verilmesi adına değiştirilmemiş ve 'ego' ve 'ego ideali' olarak bırakılmıştır. Latince ben anlamında gelen ego kelimesi psikanaliz literatüründe de çoğu zaman Ben'in yerine kullanılır

⁸⁰ Nesne a, çocuğun bir zamanlar kendinde olduğunu (dolayısıyla eksiksiz olduğunu) varsaydığı ama Baba-nın Adı'yla karşılaşmasının ardından kendinde olmadığını (dolayısıyla eksikli olduğunu) anladığı nesnedir. Anneyle çocuk arasındaki doğrudan ilişkinin getirdiği çocuğun, annesinin arzusunun tek gösterini olduğu yani eksiksiz ve tam olduğu yanılsaması yaşatandır. Lacan bu sebeple Nesne a'yı anneyle çocuk arasında konumlandırır ve çalışmasının ileriki dönemlerinde Nesne a'yı bakış, ses, kaka, meme ve fallüs olarak isimlendirir.

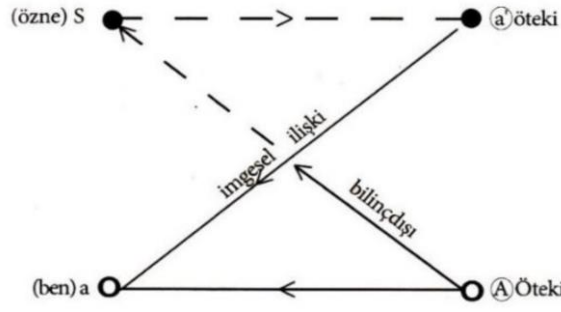
kendisindeki -dolmayacak olan- eksiği tanıyarak bu eksiği doldurmak adına arzu eden bir özneye dönüşmesini sağlar.

Lacan'ın kastrasyon meselesini, Freud'dan farklı olarak, anneyle çocuk arasında eksiksiz ilişkinin kesilmesi yani çocuğun Nesne a'yı kaybederek Simgesel düzene kayıtlanması olarak ele aldığına değinmiştik. Lacan'a göre çocuğun Simgesel düzene kayıtlanması aynı zamanda onun bölünmüş yani eksikli özne olmasının imkânıdır. Kastrasyon meselesi Lacan için Simgesel düzene kayıtlanma meselesidir ve bu, bilinçdışını kurar. Özne, dürtü (ya da yalnızca beden) varlığı olmasına bir parça yabancılaşarak bilinçdışının eksik öznesi yani kültür öznesine dönüşür. Lacan'a göre kastrasyon dehşeti adı verilen cinsiyetler arası fark ve dolayısıyla cinsellikle karşılaşmanın (kültürel olarak) getirdiği dehşet özne tarafından ya bastırılır (*Verdrangung*) ya menedilir (*Verwerfung*) ya da inkâr edilir (*Verleugnung*) (Hekimoğlu & Bilik, 2020). Bu mekanizmalardan birini seçen çocuğun bilinçdışının kurulumu ve temel yapılanması belirlenmiş olur.⁸¹ Bilinçdışı kurulurken kullanılan üç mekanizmadan her biri Lacan'ın teorisinde bir yapılanmanın temel mekanizmasını oluşturur. Yani nevrotik yapı kastrasyonun yol açtığı dehşeti bastırarak bilincinden uzaklaştırırken, psikoz ve sapkın yapılanmalar için işleyiş farklı olur: Kastrasyon dehşetini bilinçten uzaklaştırarak özneyi Simgelele kayıtlayan Baba'nın Adı ya menedildiğinden (psikoz için) ya da inkâr edildiğinden (sapkın için) bilinçdışının kurulumu nevrozdaki gibi gerçekleşmez. Nevrozda Gerçek'e ait rahatsız edici tasarım bilinçdışına itilip yerine Simgesel düzen içerisinde temsiller yoluyla başka tasarım, sözcük ya da düşlemler üretiliyorken; psikoz ve sapkın yapılanmalar, Baba'nın Adı aracılığıyla kendi eksiğini (Hiç'in yerini) olumsuzladıkları için bilinçdışı ve bilinç arasında bölünmüş özne olmadıklarından, Gerçek'in (bir anlamda doyum arayan, dürtünün yuvası olan ve iç-dış gibi parçalardan oluşan bendenin gerçeği de buna dahildir) üzeri dil, yasa veya kültür varlığı olma yoluyla simgesel olarak örtülemez.

⁸¹ Bilinçdışı kurulurken (yani kastrasyona karşı özne bastırma, menetme ve inkâr şeklinde üç farklı konum alırken) kullanılan mekanizmaların her biri bir yapıyı oluşturur. Heidegger'in Dasein'in fenomenleri açıklaması ve dolayısıyla üzeri örtülü olan hakikatin örtüsünü kaldırması şeklindeki önermesinin Lacan'ın belirlediği bu üç farklı yapı için aynı koşullarda olamayacağını göstermektedir. Lacan'a göre bu üç farklı yapının karşılaştığı fenomenleri yorumlama ve açıklama şekillerini kullandıkları farklı mekanizmalar belirleyecektir. Psikotik özne için yüzüne çarpan rüzgâr Tanrı'nın onu seçtiğini bir işareti dahi olabilirken, nevrotik biri için bu rüzgârın açılmanması ortak gerçeklik ve dilin sınırları içerisinde olacaktır.

Nesne a yoluyla olanaksızlığın olanağının belirtilebildiği anda artık Gerçek'te bir delik açılacaktır ve olanaksızın olanağı ifşa olmuştur. Zira nesne a; bütünlüğün yitirildiği, çelişkilerin ifade edilemez bir zevk duygusu altında birbirini tümlemekte olduğu o mükemmelliğin artık kaybolduğu andan sonra çıkacak eksikliği (ya da farkı) ifade edecektir. (Kaçar, 2018)

Aşağıdaki şemada artık söylemin ve bilinçdışının öznesi olan yani Gerçek'in üzerini imgesel özdeşimlerin yanı sıra simgesel özdeşimler yoluyla (Baba-nın Adı) öreten öznenin şemasını görebiliriz. Gerçek'in şemasında olduğu gibi Simgesel alanı temsil eden Öteki (A) ve bölünmüş (eksikli) özne (S) düğümleri ile İmgesel alanı gösteren ben (a) ve küçük öteki (a') düğümlerinin özneyi bir sınır yani imge ve söylem sınırları içerisine hapsedtiğini görebiliriz. Gerçek'e İmgesel ve Simgesel sayesinde koyulan sınır, öznenin kendi Gerçek'ine yabancılaşarak bilinçdışı öznesi olması ve dolayısıyla artık salt biyolojik (dürtü veya beden varlığı) bir varlıktan ziyade söylem varlığı olmasını sağlar. Kaybettiği ve bir gün tekrar bularak tam olacağına inandığı Nesne a, özneyi doğrudan doyumdan kopararak simgesel dünya içinde idealler kuran, arzu eden ve dil ile kültür sınırları dahilinde kaybettiği mükemmelliğe bir gün kavuşacağını varsayan özne statüsüne taşır. Bu statüyle özne söylem içinde bitmek tükenmek bilmeyen bir değiş tokuşa girer. Simgesel düzen, İmgesel'in bedensel bir bütünlük ve mekânsal varlık hissi kazandırır da aynadan ya da ötekinden yansıyan imajın yol açtığı yanılsamaya saplanmaya engel olurken aynı zamanda Gerçek karşısında insanın mekânsal (imgesel yani beden varlığı) ve zamansal (simgesel yani söz, anlam varlığı) olarak bir bütünlük içinde "var" olmasını sağlar. Kaybedilen Nesne a ile garanti edilen Hiç, hiçbir zaman yeri dolmayacak olması sebebiyle, bu şemada da görülebileceği üzere özne için, Öteki'nin yer aldığı/kurduğu bilinçdışından daima söylemin üretilmesini devam ettirir. Bu şemada görüleceği üzere ve aşağıda daha detaylı ele alacağımız üzere özne Simgesel düzen aracılığıyla, iki ötekilik formu (öteki olarak ben yani ego ile Ötekinin söylemi olarak bilinçdışı özne) arasındaki bölünmeden ibaret olur.



Şekil 4. Bölünmüş Özneyi Simgeleyen L Şeması (Lacan, 2006, s.54)

3.3 Lacan'da Bölünmüş Özne'nin Varlık'la İlişkisi ve Hakikatin Olanaklılığı

Önceki bölümlerde Lacan'ın psikanalizi dilbilim ve antropolojiye yakınlaştıran belirlemelerine değindik. Freud'un, bilinçdışının kurulumu için esas gördüğü kastrasyon meselesini dilde gerçekleşen simgesel bir operasyon olarak tanımlamasıyla birlikte dürtü varlığı olan insanın dil ve kültür varlığına dönüşme yolculuğunu (bebeğin dünyaya geldiği haliyle bilinçdışı öznesine dönüştüğü halinin ontolojik olarak birbirinden nasıl ayırdığını) hatta bu yolculuğun insanın kültür varlığına dönüşebilmesi adına ne denli gerekli olduğunu açıkladık. Bu bölümde, Lacan'ın bölünmüş özne hakkındaki değerlendirmelerini yukarıda ele aldığımız kavramsal açıklamalarla birlikte değerlendirmeye açarken bölünmüş öznenin hem Kartezyen Özne'den hem de tamamen yapısalcı ya da tamamen öznelci açıklamalardan nasıl farklılaştığını ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca Lacan'ın Kaygı, Hiç ve kayıp Nesne a belirlemeleri üzerinden hakikat ve varlık hakkındaki görüşlerine, çalışmamızın ikinci bölümünde ele aldığımız Heidegger'in hakikat ve varlık ilişkilendirmesiyle birlikte ele alabilmek üzere, yer vereceğiz.

3.3.1 Lacan'ın bölünmüş öznesi: Kaygı, hiç ve nesne a

Kartezyen düşüncenin öne sürdüğü rasyonel ve tüm güçlü özneye ilişkin yorum ve eleştiriler birçok filozof ya da düşünür tarafından ortaya konmuştur. Bunlardan biri de bizim ilk bölümde ele aldığımız Heidegger'in eleştirileridir. Fakat bizim bu çalışmada değindiğimiz Freud ve Heidegger Kartezyen Özne'nin eksiksiz ve tüm güçlü sunumuna ilişkin eleştirilerini dile getirmiş olsalar da bilebilmeye dair açtıkları yeni ufuklar özneyi kendiyile ve dolayısıyla kendiyile ilişkilenen her şeye dair daha fazla bilebilme imkânını sunmuş olmazlar mı? Freud, öznenin kendinin de habersiz olduğu bilinçdışını bilebilme

iddiasıyla ya da Heidegger üzeri örtülü hakikati ortaya çıkarabilme yetisine haiz Dasein varsayımıyla Kartezyen düşüncenin rasyonel öznesinin irrasyonel yanın da keşfedilmesini sağlayacak girişimlerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda Kartezyen düşüncenin özneyi oturttuğu tahttan indirmeye dair böylesi girişimler öte yandan da öznenin daha da bilebileceği hatta bilinmeyen de (Hatta Kant'ın ortaya koyduğu kavramsallaştırmayla numenonu) bilebileceği iddiasını öne sürmüş ve onu daha güçlü hale getirmiş olmazlar mı?

Kartezyen düşünce ile gün yüzüne çıkan öznenin dört başı mamur bir hal bir diğer ifadeyle tamlık içerisinde olduğu sanrısı, çok sayıda düşünür tarafından yapı sökümüne uğratılmıştır. Söz konusu düşünürler arasında ön plana çıkan ve Lacan'ı da etkileyen düşünürler, Hegel, Heidegger ve Freud olmuştur. Söz konusu etkilenmenin hangi kavram bağlamında olduğu sorusu belirtildiğinde bu soruya verilecek cevabın hiçlik kavramı olduğu söylenebilir (Homer, 2016: 34-35). Lacan'ın Heidegger'den hiçlik kavramı bağlamında etkilendiği ve bu kavramı eksiklik biçiminde yeniden formüle etmiştir. (Kaçar, 2018)

Lacan ise yukarıda referans verdiğimiz üzere Freud'un bilinçdışı üzerine yaptığı belirlemelerden yola çıkmış ve Heidegger'in özellikle 'Hiç' kavramından etkilenerak bilinçdışı yani bölünmüş öznenin kurulumunu bu kavramsallaştırma üzerine inşa etmiştir: Kaybedilen Nesne a⁸² ve onun doldurulamayan boşluğunun yerini alan dil aracılığıyla, beden (dolayısıyla dürtü) varlığı olan insanın nasıl dille (bir gösterenle) temsil edilen kültür varlığına dönüştürdüğünü açıklamıştır. Lacan'ın, Heidegger'den esinlendiği *Hiç* üzerine düşünceleri ise onun bölünmüş özne dolayısıyla kendine yabancılaşmış bilinçdışı öznesini Heidegger'in hakikatin üzerindeki örtüyü kaldırmaya haiz Dasein'ından radikal bir biçimde ayırır. Heidegger, *Hiç*'le karşılaşmanın yol açtığı kaygı deneyimini Varlık'ın anlamı ve dolayısıyla *aletheia* anlamında kullandığı hakikatle ilişkilendirir ve dolayısıyla *Hiç*'i deneyimlemenin ve açılmamanın mümkün ve hatta hakikat için elzem olduğunu kabul eder. Fakat Lacan, kaybedilen Nesne a aracılığıyla daima boşluk olarak kalacak olan *Hiç*'i açıklamak, oradan üretilene Varlık'ın hakikati gibi ideal bir anlam vermek

⁸² Bir sonraki bölümde etraflıca ele alacak ve yeri geldiğinde metin içinde de değinmiş olsak da burada bir bilgiyi vurgulayalım: Kaybedilen Nesne a, öznenin yabancılaşarak bilinçdışına bastırıldığı *jouissance*'ının nesnesini temsil etmektedir.

yerine öznenin tahammül etmek zorunda olduğu bir hiç olarak bırakır o boşluğu. Ona göre, bu boşluk daima üretilen ve açılanandan büyük olacağından ve hiçbir zaman açılanmış olan o boşluğu tam olarak dolduramayacağından, açılanan bir hakikat yerine yorumlanan hatta kurgulanmış olan bir üretim söz konusudur. Öznenin bilebildiğinin ve anlayabileceğinin ötesinde kalan ve kendi için yutucu olacak bir bilinmezlik karşısında ya da alışageldiği değerlendirmelerinin ötesine geçerek yaptığı yorumlamadaki -veya bir fenomeni açıklamadaki- kurgulama biçimi ise öznenin kendine hastır. Yani öznenin anlam üretimi, Simgele kayıtlanması nedeniyle, ortak bir gerçeklik dünyasının içinden gerçekleşmesinin yanı sıra kendi öznel gerçekliği (özetle ötekileri ve kendini nasıl konumlandığı ve yorumladığı) yani kendi öznel dünyasını kuran temel kurgulaması içerisinden olur.⁸³ İşte bu *-Hiç* sayesinde ve *Hiç*'e karşı- anlam verme, kurgulama ya da bir söylem üretme biçimi ise karşılaştığı ilk anlamsızlık ve kaygı (kastrasyon kaygısı) karşısında verilen yanıtta öznel kurgunun dinamiği esas alınarak oluşturulur. Freud, *Bir Çocuk Dövülüyor: Cinsel Sapkınlıkların Kökeninin İncelenmesine Katkı* (1919a) metninde düşlem olarak isimlendirdiği bu kurgunun ilksel dinamiğinin nasıl kurulduğunu; bu ilksel dinamiğin belirlediği semptom aracılığıyla da öznenin kendini ve ötekini nasıl kurguladığını -ve dolayısıyla değerlendirmelerini de bu kurgu üzerinden nasıl gerçekleşeceğini- anlatır. Lacan'ın, Heidegger'den farklı olarak Hiç'in ulaşılamaz ve doldurulamaz olarak kabul edilerek ona radikal bir kayıp olarak öznenin ulaşamayacağı şeklinde bir sınır çekilmesine dair getirdiği sınırlandırma Hiç'in, bir

⁸³ Buna şöyle bir örnek vermek yerinde olabilir. Ölümle burun buruna gelen iki farklı özne ortak gerçeklik içerisinde ne yaşadığını benzer yani ortak bir yerden anlatsa dahi her iki öznenin de bu başına gelenleri yorumlaması, sonrasında bundan çıkardığı anlamlar farklılaşabilir. Ortak bir dil dünyasını ve nesnel değerlendirmeyi paylaşmak kişileri öznel kurgularından azade kılmaz. Psikozlarda bu ortak dil dünyasını yani simgesel dünyayı paylaşmakla ilgili bir aksaklık yaşandığından bu kişiler ortak gerçekliğe dair değerlendirmelerde dahi aşırı keyfi davranabilir ve değerlendirmenin gerçeklikle uyumunu sağlayan sınırların dışına çıkmalarına neden olabilir. Simgesel düzene ve dolayısıyla ortak gerçeklik dünyasına kayıtlanmış iki nevrotik başına gelen ölümcül karşılaşmaya ilişkin “Bu başıma gelenler bana yaşamı ne kadar ciddiye aldığımı hatırlattı, artık kendimi daha özgür ve her anı istediğim gibi yaşamam gerektiğini fark ettirdi” ya da “Bu başıma gelenler bana yaşamı ne kadar hafife aldığımı hatırlattı, artık insanlara karşı sorumluluklarımı daha çok önemseydim, kendi isteklerimden ziyade onların taleplerini karşıladığım ve öleceğim güne kadar çevremi mutlu etmek için çabalamam gerektiğini anladım” şeklinde iki zıt çıkarım yapılabilir. Her ikisi için de Gerçek'le karşılaşmaya dair yanıt kendi öznel konum ve konumlandıkları aracılığıyla gerçekleşmektedir; bu değerlendirme şekillerini belirleyen de Simgesel düzene kayıtlanma sürecinde karşılaştıkları travmatik Gerçek'e karşı verdikleri yanıt sırasında aldıkları öznel konumlarıdır. Oysa ortak bir Simgesel düzene kayıtlanmamış ve dolayısıyla Nesne a'yı kaybederek bilinci ile bilinçdışı arasında bölünmemiş psikotik bir özne ise ölümcül bir karşılaşmayı doğrudan kendiyile, çok somut ve keyfi bir yerden değerlendirebilir: “Bu başıma gelenler bana Allah'ın seçilmiş bir varlığı olduğumu ve onun dinini dünyaya yaymak için bana son bir şans verdiğini gösteriyor” gibi bir yorum tam da Hiç'in boş kalarak soyut üretimi garanti etmek yerine bir hakikatle doldurularak somut bir anlama indirgendiğine işaret etmektedir.

hakikat varsayımı ya da Varlık'ın deneyimiyle dolması yerine daima boş kalacak olmasına ve öznenin kaygı gibi dilin sınırlarını aşan ve onu Gerçek'le karşı karşıya getiren bir deneyimi bile ancak Simgesel'in imkân verdiği dil ve anlam dünyasının içinden -hatta biraz da ortak gerçekliğe ek öznel anlamlandırmaları içerisinden- yorumlayabileceğinin ya da değerlendirebileceğinin bilgisi ile kişinin kendisine mesafe aldırmasına imkân vermektedir.

Lacanyen literatürde fark kavramı, bizi doğrudan doğruya eksiklik kavramına bağlar. Lacan bu eksikliği kendi psikanaliz kuramında “bilinçdışı özneye” yerleştirecektir. Çünkü Lacan'a göre özne, var olmakta eksiktir ve onun kuramında hep üzeri çizili S (\$) diye gösterdiği de budur, çizik öznenin varlığındaki eksikliği ifade eder. Yani özne, eksikliğin ayrıımıdır. Gerçekten de bilinçdışı söz konusuken mesele olmak ya da olmamak değil, gerçekleşmemiş olmaktır. Lacan bu boşluğu (béance)/bu eksikliğin yapısını ifade edebilmek için “bilinçdışı, dil gibi yapılanmıştır” der. Ona göre bu yapılanma ontolojinin içine doğrudur. Diğer bir ifadeyle, kendisi ontolojinin dışına düşen bu kavram; ontolojinin içine doğru yapılır ve bu, Lacan ontolojisinin çıkış noktasıdır. (Kaçar, 2018)

Lacan'a göre dürtünün ilksel doyuma yeniden ulaşmak üzere kendini dayatması kaybedilmiş olan doyumun kaybedilmiş olduğu gerçeğiyle özneyi karşı karşıya bırakır. Dolayısıyla Lacan'ın kuramsallaştırmasının hareket noktası eksik ve kayıp üzerinedir. Ona göre dürtü kaybedilen ve Lacan'ın Nesne a olarak formüle ettiği şey'in etrafında tekrar tekrar döner.⁸⁴

Lacan'a göre eksiksiz doyumun tek nesnesi olarak formüle edilen Nesne a'nın bırakılmasının nedeni kastrasyon kaygısıdır; bu bağlamda kaygı, simgesel ve gerçekle ilişkili olarak açıklanır. Gerçek, Simgesel tarafından kuşatılamadığından ya da dile

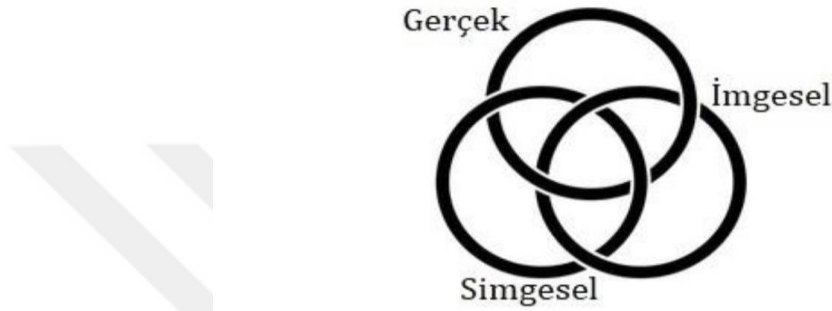
⁸⁴ Bu şey'in, Hiç'le ilişkisini *jouissance* kavramı gösterebilir. Kaybedilen Nesne a hem ilksel ve yeri doldurulamayan hazzın hem de öznenin içinde eriyip gideceği Hiç'in yani ölüm dürtüsünün bilinçdışına bastırılmasını sağlar. Lacan, *jouissance* kavramını hazla ilişkili bir kavram olarak ele almakla birlikte ölüm dürtüsüyle ilişkili bir kavram olarak da kullanılır. Türkçeye zevk olarak çevrilen bu kavram Freud'un *Haz İlkesinin Ötesi* (1920) metninde işaret ettiği, kaybedilen hazzı tesis etmek isteyen dürtünün ne pahasına olursa olsun tekrar etmesi ve kendini dayatmasıyla ilgilidir.

getirilemeyen olduğundan, özne için düşünce ve dilinin sınırlarını aşan bir deneyim, tasarım ya da karşılaşma olduğundan kaygıya neden olur. Lacan, 1960'lardaki düşüncesinde artık iki türlü Gerçek ayırt edecektir (Fink, 2020): İlki bebeğin doğduğu anda kendi ve dış dünyayla olan anlamsal bağlantısızlığın getirdiği dehşet (psikanalistler buna parçalama endişesi/kaygısı ismini vermektedir) ikincisi ise çocuk ya da özne için dil, düşünce, anlam, kültür, yasa dışı kalan ve bu bilinmezlik nedeniyle varlığını tehdit eden travmatik karşılaşmalar. Bebeğin dünyaya geldiği ilk aylarda karşı karşıya kaldığı Gerçek ile kastrasyonun yol açtığı Gerçek arasında kavramsal bir inceltme yapan Lacan'a göre bebek, henüz parçalı beden ve dünya algısına sahip olduğu ilk aylarda karşı karşıya kaldığı anlamsız ve ham Gerçek'in dehşetinin üzerini aynadaki İmgesel görüntüsüyle özdeşleşerek örterken, ileride anneyle doğrudan sürdürdüğü ilişkisinin cinsel doyum içeren yanıyla, hem kültürel bağlamda bunu sürdürebilmesinin mümkün olmayacağı hem de annesinin arzusunun başka bir yere işaret ediyor olmasıyla, karşılaşmasının (Lacan bunu Baba'nın Adı olarak kavramlaştırır) yol açtığı Gerçek'in dehşetiyle ise Nesne a'dan eksilerek -yani Hiç'i olumlayarak⁸⁵- Simgesel'e kayıtlanması yoluyla baş eder. Yani ikincil olarak tanımlanan Gerçek, sandığımızı ya da bildiğimizi aşan, travmaya neden olan, dil ve kültür dışı kalanın yarattığı travmadır. Travmatik ilk karşılaşma bilinçdışını kurarken sonrasında öznenin dil ve anlam dünyasının dışında kalan, hayal ve ideallerini yerle bir eden her karşılaşma kaygıya neden olan, İmgesel ve Simgesel olarak öznenin bilgi ve anlam dünyasının dışında kalan yani salt Gerçek'le ya da artık dil öznesinin yabancılaştığı varlığın kendisiyle karşılaşma anları olarak kabul edilir.

Kastrasyon ve yol açtığı dehşet öznenin kaygısı: Eksikliğin eksiklenmesi ile gerçeğe doğru yola çıkıldığını söyleyen Lacan, bu anda öznenin kaygı ve travma yaşamasının mümkün olduğundan söz eder (Roudinesco, 2012, s. 65). Bu anlamda Lacan, gerçeğin ikinci anlamının travma ve kaygı ile üst üste bindiğini ifade eder (Homer, 2016, s. 116-117). (aktaran Kaçar, 2018)

⁸⁵ Hiç'i olumlamakla kastedilen doldurulamayacak bir kayıp olarak kabul etmektir. Özne, o boşluğu, kaybı doldurmaya dair daima bilinçdışı bir arzu duyar. Lacan bu kaybın asla dolamayacağını ve bu sayede öznenin arzu etmeye ve söylemi üretmeye devam edeceğini iddia ederken Hiç'i bir boşluk, hiçlik olarak belirlemiş ve özneye dahil etmiş olur. Fakat Hiç'i doldurmak ve ona bir anlam ya da hakikat yüklemek Hiç'in yani eksiğin ontolojik olarak olumsuzlanması yani dışlanmasıdır aslında.

Bu sebeple Lacan'ın bilinçdışı özne ontolojisinde Gerçek'in üzeri önce bir imgeyi üstlenmek yoluyla İmgesel'le örtülmüş, sonrasında ise bu yanılsamalı ve sabit görüntüye zamansallık ve anlam veren (yani mekânsal bu görüntünün zamanla değişebilmesi imkânı veren: çünkü imge sabitken anlam daima üretilen, değişen, zenginleşendir) Simgesel'le örtülmüştür. Lacan, bilinçdışı öznesini kuran bu üçlü topolojiye aşağıdaki gibi şematize eder.



Şekil 5. Gerçek, İmgesel ve Simgeselin Borromean Düğümü (Castanet, 2012, s.112)

Lacan, bu halkaların her birinin birleşim yeri içinse mobius bandı benzetmesini kullanır. Her bir halkanın temsil ettiği alanın birbiriyle ilişkili olduğunu görmekteyiz. Bu ilişki öyle bir ilişkidir ki, halkaların her bir birleşim yerinde ters yüz olarak ilerleyen bir bağlantı noktası vardır. Yukarıdaki görseldeki her bir halkanın üç boyutlu olarak hareket ettiğini ve birleşim yerlerinde aşağıdaki görsele benzer bir kıvrım yaparak diğer halkanın üzerinden geçtiğini ve dönmeye devam ettiğini düşünelim. Lacan'a göre bu üç halkayı bir arada tutan ve her bağlantı yerinde gerçekleşen ters yüz işleyişi sağlayan bilinçdışı ve bilinç arasındaki bölünmedir. Simgeselin düğümlendiği Gerçek ve İmgesel bu sayede bir arada kalabilmekte ve bu üç alan daima ilişki içinde olsalar da birbirlerinin üzerini örtmektedirler. Özellikle 1960'lı yıllara kadar Lacan'a göre özne, egoyla (ben) birbirinden ayrılmış olarak kabul edilmektedir. Yukarıda da ele aldığımız üzere İmgesel dönemin tümgüçlü ben'i ile simgeselin kurduğu bilinçdışının öznesi arasında radikal bir karşıtlık tanımlanmaktaydı. Fakat 60'lı yıllardan sonra düşüncelerinde bir takım değişikliğe giden Lacan, İmgesel ve Simgesel arasındaki bu karşıtlığa odaklanmak yerine yani ego (ben) ile özne arasındaki yabancılaşmaya odaklanmak yerinde, öznenin dil tarafından kendi içinde bölünmesine -Freud'dan aldığı *Spaltung* kavramının tam çevirisiyle yarılmasını- odaklanmıştır (Verhaeghe, 2023, s. 198)



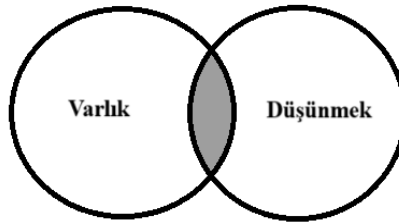
Şekil 6. Gerçek, İmgesel ve Simgesel Arasındaki Geçiş: Mobeus Bandı (Castanet, 2012, s.67)

İşte Simgeselle kurulan bilinçdışı daima söylem öznesi olan insanın Gerçek'e yabancılaşmış, kendi varlığının gerçek yanına (dürtü bedeni) uzaklaşmış olması anlamına gelmektedir. Özne artık söylem içinde vardır. Yani İkincil olarak tanımlanan Gerçek'le (Kastrasyon kaygısıyla) karşılaşan ve kaygıdan korunmak üzere Nesne a'dan eksilerek Hiç'in yerini garanti eden özne dile kayıtlanarak bilinciyle bilinçdışı arasında bölünmüş olur. Lacan'ın bölünmüş özne adını verdiği bilinçdışı öznesi ben (*ego*) ile bilinçdışı arasında bölünmüştür aynı zamanda ve hatta özne bu bölünmenin ta kendisidir der Lacan (Fink, 2020). Bölünme, ortaya konan, öyle olduğumuzu varsaydığımız ben ya da sahte varlık (bilinçdışını reddeden rasyonel düşünce, *ego*) ile bilinçdışı arzu arasında olur. Bunu şöyle formüle etmek de mümkündür: Beden ve dürtü varlığı olmak ile gerçekçi olmasa da sözünde ben ideale uygun şekilde kendini temsil eden kişi olmak arasında bölünmek. Özneyi kuran bu bölünme, çocukken içine yerleştığımız simgesel alanın yani dilin ürünüdür. Lacan'ın dilde varlığa yabancılaşma anlamında kullandığı bilinçdışı bölünmeye, Freud'un *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang* (1938) metninde yer alan *Spaltung* kavramından referans verir.

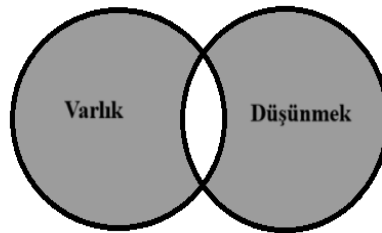
Ben'in *ego* (sahte benlik) ile bilinçdışı arasında bölünmesi iki bölümlü bir yüzey meydana getiri: Biri sergilenen, diğeri ise saklanan (...) -Dilin doğası gereği- yüzey boyunca her noktanın bir önü bir de arkası, bir görünen bir de görünmeyen bir yüzü vardır. Mobius şeridi örneğinde olduğu gibi, değerleri yalnızca bölgesel olabilir, eğer herhangi bir yüzey boyunca yeterince uzun bir hat çizerseniz, şeritteki bükülme nedeniyle sonunda kendinizi öteki tarafta bulabilirsiniz. Yine de ön ile arka, bilinç ile bilinçdışı arasında en azından bölgesel olarak geçerli bir bölünme vardır. (Fink, 2020, s. 82)

İşte bu bölünme, kültür varlığına dönüşmek için elzemdir. Özne bir yandan dilde kendini gösterenlerle temsil ederken diğer yandan bilinçdışına bastırdıklarına ve dolayısıyla dürtüsel gerçekliğine uzaklaşır ve yabancılaşır. Öznenin, varlığının gerçeğine

uzaklaşmadığı, Simgesel aracılığıyla Gerçek’e yabancılaşmanın olmadığı -yani bilinç ile bilinçdışı arasında bir bölünmenin olmadığı- durumlarda beden deneyimlerinin kontrol edilemediği, sınırlandırılmadığı ve dolayısıyla varlığı örten ve temsil eden dil aracılığı olmadan varlığın gerçeğinin özneye olduğu gibi açık olduğu durumların klinik sonuçlarını psikozlar üzerinde görmek mümkündür.⁸⁶ Nesne a’nın kaybedilmediği dolayısıyla Gerçek’in üzerinin Simgesel’le örtülemediği durumlarda Hiç’e dair boşluk daima keyfi olarak getirilen bir anlam, dış gerçekliğin hesaba katılmadığı bir değerlendirme ya da dilin kural ve mantıktan uzak kullanımıyla doldurulabilir. Dil aracılığıyla varlığa yabancılaşmaya ve bir yandan da dilin içinde olmanın bilinçdışına yabancılaştırmasına ilişkin Fink’in *Lacancı Özne* (2020) kitabındaki kavramsallaştırmaları açıklayıcı olacaktır. Bu kavramsallaştırma bölünmüş öznenin Kartezyen -düşünen- Özne’den de farkını açıkça ortaya koymaktadır.



Şekil 7. Kartezyen Özne’nin Varlık ve Düşünme/Dil İlişkisi (Fink, 2020)



Şekil 8. Bölünmüş Öznenin Varlık ve Düşünme/Dil İlişkisi (Fink, 2020)

Lacan’a göre Kartezyen Özne, kendi kendine “düşünüyorum” dediği anlarda varlığına hükmeder fakat aynı zamanda bu hükmetme, onun düşünüyorum dediği anla ilişkilendiğinden, anlık, gelip geçici, uçucu bir deneyimdir de. Şekil 7’de görebileceğimiz

⁸⁶ Bunu detaylı bir şekilde görmek üzere Pinhan yayınlarından çıkan ve Schereber’in kendi güncesi olarak kaleme alsa da ölümünden sonra basılan *Akıl Hastalığının Hatıratı* (2015) kitabına ya da bu hatıratan yola çıkarak psikanalitik çözümlemeler yapan Freud’un Metis yayınlarından çıkan *Narsisizm Üzerine ve Schereber Vakası* (2015) metnine göz atabilirsiniz.

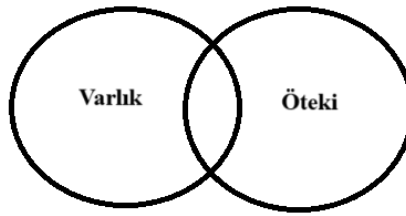
üzere Descartes düşünme ile varlığın kesiştiği noktayı kavramsallaştırarak Kartezyen Özne'nin "düşünüyorum" dediğinde varlık ile düşünmenin bir anlığına çakıştığını varsayar. Bu çakışmayı öznenin varlığının temeli olarak gören Descartes'e karşı Lacan, öznenin düşünce ve varlığın çakıştığı bu pastoral ana sığmadığını, aksine birinden birini seçmekle yazgılı olduğunu savunur (Fink, 2020, s.79) Lacancı öznenin ontolojik statüsü geleneksel anlayıştan tamamen ayrılan "alterolojidir": Buna göre temel mekanizması yabancılaşma olan öznenin kimliği daima simgeseldeki ötekinden gelir. Özne, bilinçdışıyla bilinci arasında bölünmüş olduğundan ve bu bölünme durmadan devam ettiğinden, herhangi bir tözselliği olmayan bir silinme ve bocalama olarak görünür (Verhaeghe, 2023, s. 198-199).

"Ben" diyen Descartes'in öznesi ego düzeyine, yani düşüncelerinin dış gerçekliğe karşılık geldiğine inanıp, kendini de bu düşüncelerin efendisi kabul eden bir benlik inşasına denk düşer. Böylece tek boyutlu bir benlik kendi fikirlerinin sahibi olduğuna inanır ve hiçbir tereddüt duymaksızın "Bence" iddiasında bulunabilir. Lacan bu Kartezyen Özne'yi "sahte varlık" (XV. Seminer) olarak niteler; Lacan'a göre, ne zaman bir analizan "Ben özgür ve açık fikirli bir insanım" ya da "ne yaptıysan yapılacak en asil şey olduğu içindir, sonuçta ben adil olduğum kadar cömert olmaya da gayret ederim" gibisinden laflar etse bu sahte varlık kendini gösterir. Bu tip ifadelerde sabit bir benlik varsayılır ve bilinçdışı reddedilir (...) (Fink, 2020, s. 80)

Lacan, düşünce ve varlığın bir anlığına çakışması olarak nitelendirdiği Kartezyen Özne belirlemesini ego düşüncesi yani bilincin rasyonalizasyonu olarak görür ve rasyonalizasyon, düşünmenin yanılsamalı ve sahte bir ürünü olduğundan söylemde inşa edilen ben (ego) gerçekliği yansıtmaz. Lacancı özne, ego (ben, bilincin rasyonalizasyonu ya da sahte benlik olarak adlandırılan) ile bilinçdışı arasında yani benliğin yanıltıcı hissiyatı ile dilin (gösteren zincirinin) bilinçdışındaki otomatik işleyişi arasında bölünmüştür (Fink, 2020, s.80). Özneyi Simgesel'e ve dolayısıyla dile kayıtlayan ve onun bilinçdışını gösterenler zinciri ile kuranın öteki olduğunu söylemiştik.⁸⁷ Dolayısıyla özneye düşünme ve dil bağlamını veren Öteki (Nesne a'dan eksik olan ve bu eksikliği nedeniyle tamamlanma arzusunun Baba-nın Adı'nı işaret eden Öteki), özneyi Nesne a'dan

⁸⁷ Hatırlamak için bu çalışmanın Simgesel bölümünde yer alan Şekil 4'e bakılabilir.

ayrılarak varlığına uzaklaştıran ve onu gösterenler zincirine kayıtlayarak varlığıyla ancak dil aracılığıyla ilişkilendiren bir yapıya dönüştürür. Bu bağlamdaki yukarıda varlık ve düşünme üzerine verilen şemayı varlık ve onun bilinçdışını kuran Öteki arasındaki bölünmeye de işaret ettiğini söyleyebiliriz. Bölünmüş özne derken mobeus bandının iki yüzeyinde olduğu gibi ego ve bilinçdışı; özne ve Öteki; Varlık ve düşünme/dil; en genel haliyle bilinç ve bilinçdışı arasında iki yüzeyli bir bölünme kastedilmektedir. Bu bölünmüş yüzeyler arasındaki geçişin ise bir anlık ters yüz anında kalp atımı gibi kendini gösterebileceği dolayısıyla öznenin birinden diğerine doğrudan geçiş yapabilmesinin mümkün olmayacağını söylemek mümkündür.



Şekil 9. Öteki'nin Temsil Ettiği Dil Aracılığıyla Varlığa Yabancılaşma (Fink, 2020)

3.3.2 Hakikate karşı bilgi, varlığa karşı simgesel

Özellikle 1967 yılına kadar Lacan hakikat ile Gerçek'i benzer anlamlarda ve öznenin kaçamadığı, mecburen karşılaştığı şey olarak ele alıyordu.⁸⁸ Kastrasyon kaygısı olarak tanımlanan bu dehşetten öznenin sakındığı ve bunu ya bastırmak (*Verdrangung*) ya menetmek (*Verwerfung*) ya da inkâr etmek (*Verleugnung*) yoluyla bilincinden uzaklaştırdığı düşünülmekteydi. Dehşet uyandıran bu karşılaşma, hakikat anı olarak kabul edilir ve bu an öznenin *jouissance*⁸⁹,⁹⁰ının hakikatiyle karşılaştığı andır. Özne, kendi *jouissance*'ından bölünmek⁹⁰, ona yabancılaşmak suretiyle arzu eden ve kültür öznesi

⁸⁸ Bu yıllardan itibaren Gerçek'e dair değerlendirmeleri değişmese de zenginleşmiştir. Metnin önceki bölümlerinde Lacan'ın düşünsel tarihinde Gerçek'e dair ikili bir açılım getirdiğini yazmıştık.

⁸⁹ Daha önce *jouissance* kavramını açıklamış olsak da burada Lacan'ın "Cinsel İlişki yoktur" önermesiyle birlikte düşünmek üzere, yeniden ele alalım. *Jouissance* (Fr.) *jouir* fiilinden gelmekte olup; "cinsel doyuma ulaşmak" anlamını taşısa da psikanaliz için bu anlamı aşan bir kavrama dönüşmüştür. Lacan, bu sözcüğün işaret ettiği anlamı aslında öznenin yazgısının "cinsel ilişkiye ulaşamamak" olduğu şeklinde imler. Dilimize zevk olarak çevrilen bu kavram zevkin beraberinde taşıdığı dil, kültür, öteki hatta beden sınırlarının ötesine yani yıkıcı işlevini de muhteva eder (Nasio, 2007, s. 32).

⁹⁰ Bölünme, öznenin bu dehşeti bastırmasıyla (*Verdrangung*) aracılığıyla gerçekleşebilir. Gerçek'i açığa çıkaran Kastrasyon kaygısıyla menetme (*Verwerfung*) ya da inkâr etme (*Verleugnung*) yoluyla baş etmeye çalışmak bilinçdışını kuran kökensel bastırma gerçekleşmemiş olduğundan ve özne Baba'nın Adı'nın işaret

olarak ben-idealini kuran bir özneye dönüşebilir. Lacan'ın 1964 yılında verdiği 11. *Seminer*'inin *Tuche ve Automaton* (2014) bölümü bu Gerçek'le karşılaşma ve onun dehşetinin düşünülemez oluşuna dair bir bölüm olup; Aristoteles'ten alınan talih, şans anlamındaki *tuche*, bu gerçekle karşılaşma anı olarak kullanılır. Lacan, Freud'un tekrarlayan zorlantı (*repetition compation*) (Lacan, 2019) olarak ele aldığı şeyin, öznenin kendini dayatan *jouissance*'ının kayıp olarak kavramsallaştırılan Nesne a'nın etrafında dönüp durması olduğunu söyler. *Tuche*'nin yol açtığı dehşete karşı bir yol olarak bu dehşetin bastırılması Nesne a'nın kaybı yoluyla özneyi *jouissance*'ından ayırsa da bilinçdışında bir fail olarak varlığını sürdürmeye ve bilinçli özneyi “masum” konumundan etmeye dair ısrarına devam eder. Bu ısrarlı tekrar (*tuchey* verilen öznel bir yanıt olarak *automaton*) öznenin bilmeden içine düşüp durduğu, kendini yaparken bulduğu ve sonunda bir bilgisizlikten (sanki fail kendi değilmişçesine) yakındığı bir konumda bırakır özneyi. Kendi *jouissance*'ından bölünen özne ise bu sayede Simgesel'in varlığı yani dilin varlığı olmak suretiyle Gerçek'in üzerini örtmeye çalışır. Gerçek özümsemez olan ve simgesel olarak bir karşılık bulamayan olduğundan, dilin göstereni Gerçek'in bu özümsemez parçasına karşı bir tampon görevi görür.

Özne reel anlamda *jouissance*'ından ayrılrsa da dil içinde bunu sürdürmeye devam eder. Fakat Gerçek'e ait olan *jouissance* artık bilinçdışına itildiğinden ve özne Simgesel düzenin öznesi olduğundan bu beden gerçeğine ait bu *jouissance* artık simgesel düzenin izin verdiği kültür ve dil sınırları içerisinde kendini dayatacaktır. Öznenin dilin mantıki sınırlarının dışına çıkamasa da kendini tanımlamak için seçtiği kelimeler ya da bir arzusunu dile getirmek üzere seçeceği kelimeler ve bunların farklı sıralanmasına ilişkin varyasyonları tamamen öznenin *jouissance*'ıyla yani onun keyfiyetiyle ilgilidir. Lacan bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır derken bunu kastetmektedir.

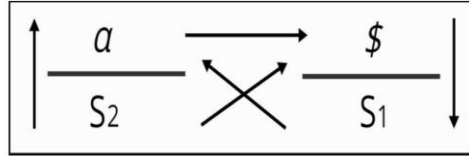
Lacan'ın “*Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır*” ve “*Cinsel ilişki yoktur*” önermelerini hakikat üzerine görüşünü daha iyi anlamak üzere ele alabiliriz. Fakat önce Lacan'ın da *aletheai* anlamında kullanılan, öznenin dışında bulunan, seyretimeyle öznenin

ettiği *jouissance*'dan ayrılması gerektiğine dair yasayı (ki bu ayrılık Lacan'ın kuramında kayıp Nesne a kavramıyla somutlaştırılmıştır) menettiğinden ya da inkâr ettiğinden bölünmüş özneye dönüşmez. Bilakis bu iki savunmanın yol açtığı şey öznenin simgeselin kastrasyonuna boyun eğemeyerek Nesne a'dan yani *jouissance*'ından ayrılmadığı ve eksikliğini -dolayısıyla Hiç'i- olumsuzlanması olacaktır. Bölünen özne ise Baba'nın Adı aracılığıyla Nesne a'yı kaybetmiş ve *jouissance*'ından onu bilinçdışına itmek suretiyle ayrılmıştır.

açımlayabileceği, örtüsünü kaldırarak bulabileceği bütüncül bir hakikat varsayımını hedef aldığını söylememiz gerekir. Lacan, 20. *Semineri*'nin *Bilgi ve Hakikat* bölümünde “*Hakikat, sadede varmak için hadi söyleyelim, kökeni itibariyle -Heidegger'in hakkında onca spekülasyon yaptığı- aletheia terimine dayanır*” der (Lacan, 2019, s. 107). Dolayısıyla hakikat üzerine birçok farklı değerlendirme arasından, Lacan'ın düşüncelerine son halini verdiği yıllarda, Heidegger'in ele aldığı hakikat varsayımıyla benzer bir kavrama işaret ettiğini görebiliriz. Fakat tartışma bölümünde etraflıca yer vereceğimiz öznenin -Heidegger'in kavramsallaştırmasıyla Dasein'ın- üzeri örtülü olan bütüncül bir hakikate erişme imkânı hakkındaki görüşleri birbirinden oldukça farklıdır. Lacan'ın meşhur iki önermesine dönecek olursak; en özet haliyle Nesne a'dan eksilen ve bilinçdışına bastırmak suretiyle *jouissance*'ından uzaklaşan öznenin, Simgesel düzene kayıtlanması sırasında kendi *jouissance*'ını ve dolayısıyla beden gerçeğini bastırdığından ve artık bu gerçeğe ancak dilin sınırları içerisinde ilişkilenebileceğinden bahsetmiştik. İşte Lacan'ın bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır önermesi, dilin sembolik işleyişinin bilinçdışını ve öznenin *jouissance*'ıyla ilişkisinin belirlenmiş, düzenlemiş hatta dilin mantıki ve sembolik işlevine göre sınırlandırılmış olmasına gönderme yapar. Özne kendi *jouissance*'ına -bir anlamda beden gerçeğine hatta varlığına da diyebiliriz- bilinçdışı sayesinde yabancılaşmış olsa da onun *jouissance*'ı bilinçli söyleminin sınırları içinde kendini tekrar tekrar (*automaton*) ortaya koyar. Bu ortaya koyuş kayıp Nesne a kavramsallaştırmasında olduğu gibi somut ve net bir nesneye gönderme yapmaz ya da kendini dilde metonomik (düzdegişmece) bir şekilde göstermez. Bilakis öznenin *jouissance*'ı bastırılmış ve bilinçdışında dil aracılığıyla artık soyutlanmış ve dönüşüme uğramış olması bakımından metaforik bir temsil yoluyla ortaya koyulabilir. Bu da hem öznenin doğrudan Gerçek'e ait *jouissance*'ıyla karşı karşıya kalmamasını hem de bu *jouissance*'ın dil içerisinde -bir dil gibi yapılanarak- örtmeceler ve birbirinin yerini tutan sembolik gösterenlerle temsil edilebileceğinden daima öznenin bilincinden, bilgisinden kaçacak olmasını garanti eder. Bu da bir kere dile girdikten sonra yabancılaşmanın daima sürecektir olması anlamına gelir. Aşağıdaki tablo bu yabancılaşmanın formüle edilmesini sağlar.⁹¹ Bu formüle ediş aynı zamanda söylemde hakikatin durmadan nasıl üretildiğini

⁹¹ Lacan, -Türkçeye 2019 yılında çevrilen- 20. *Seminer*'inde bilinçdışını dair ortaya koyduğu bilgileri neden kelimelerden ziyade harfe indirgediği sembollerle ortaya koymaya çalıştığını açıklar. Bu yolun, dilin bilinçdışının üzerini örten yapısının aşılmasına bir nebze yardımcı olan mantıksal ve mutlak matematiksel semboller aracılığıyla bizi araştırılan nesne olarak bilinçdışını kavramaya biraz daha yaklaştıracığını iddia etmektedir (Lacan, 2019, s.109).

gösterir. Lacan'ın, bir önceki bölümde ele aldığımız üzere, Kartezyen Özne'nin tamamen *ego*'ya (yani bilinçdışını dışlayan bilinçli yanın) indirgenmiş olması nedeniyle -kendine ve kendi söylemine yabancılaşmayı dışladığından- daima *ego*'yu güçlendirecek bir söylemi inşa ettiğini ve bunun yol açtığı hakikat yanılsamasının sürdürdüğünü düşünebiliriz.



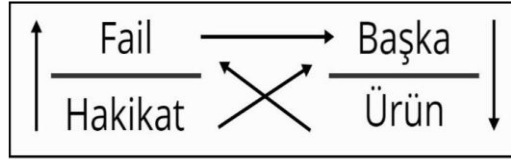
Şekil 10. Dilde Bölünmüş Özne (Gençöz, 2019)

Şekil 10'da görülebileceği üzere kaybedilen Nesne a (sağ üstte) bölünmüş özneyi (Sol üstte) garanti eder ve özne artık dil içerisinde gösterenler tarafından temsil edilir. Sağ altta yer alan S1, öznenin temsil edildiği temel gösterenken, dilin işleyişinde olduğu gibi, S1 ancak bir zincir gibi ilişkilendiği S2 ile ilişkili olarak özneyi bir gösterenden diğerine gönderir. İşte bu dil gibi yapılanan bilinçdışı aracılığıyla öznenin bilinçdışına bastırdığı *jouissance*'ına ve bunun yol açtığı semptomunun işaret ettiği zevke hiçbir zaman doğrudan ulaşamayacağı sağlanmış olur. Bu şekilde bölünmüş özne, Nesne a'nın boş bıraktığı Hiç'in yerini hiçbir zaman tam olarak ve somut bir şekilde dolduramayacak olduğundan, dilin içerisinde birbirini takip eden gösterenler zincirinde daima temsil edilmek suretiyle söylemler üretmeye devam eder. Lacan'ın bir diğer önemli önermesi olan "Cinsel ilişki yoktur" da bu noktada daha açık hale gelir. Bölünmüş özne daima ulaşmak için hedeflediği *jouissance*'dan ve bu hedefe ulaşmasının nesnesi olarak kavramsallaştırılan Nesne a'dan bir daha bir araya gelemeyecek şekilde radikal bir biçimde ayrılmıştır.⁹² Tıpkı söylem içindeki özne gibi daima tam olarak ifade edecek ve doğrudan karşılayacak sözü arasa da Gerçek, varlık, Nesne a ya da *jouissance* olarak ele

⁹² Bu bir araya geliş zaten imkânsızın yeridir. Yani öznenin *jouissance*'ı ve Nesne a'dan ayrılmadığı durumlar *jouissance*'ın gerçeği karşısında özne dehşet verici Gerçek'le karşı karşıya kalır. Dolayısıyla kaybedilen şey öznenin bilinçdışında tekrar tesis etmek için peşine düştüğü şey olsa da bu peşine düşünme dürtüyü ne pahasına olursa olsun doyurma itkisiyle ilgilidir ve daha önce yazdığımız üzere zevk olarak tasarılan *jouissance*'ın yıkıcı ve yok edici yanıyla ilgilidir. Somut bir örnek olarak aklımıza doz aşımında uyuşturucu kullanımını getirebiliriz: Özne ile zevkine bir sınır koymadığında yaşamından olabilir. Çocuk Baba'nın Adıyla karşılaştığında anneyle doyum içeren ama bir o kadar da bu ikili doyumun getirdiği özneyi yok edebilecek *jouissance*'ına yabancılaşabilir.

aldığımız kavramlar daima elinden kaçacak hatta dil gibi yapılanan bilinçdışı nedeniyle özne bunların ancak birer temsiline ulaşabilecektir, doğrudan kendisine değil.⁹³

Bu bağlamda kendini söylem içerisinde açık bir şekilde belli etmeyen *hakikat* bilinçdışıdır ve bu nedenle tamamen ulaşılması ve bilinmesi imkânsızdır. Bununla birlikte, söylemin motor gücünü oluşturan hakikat, *faili* harekete geçirmekte ve fail söylem içerisinde *başkaya* konuşmaktadır. Bu söylemin sonucunda ise ortaya *ürün* çıkmaktadır. Gençöz'ün (2019) *Lacan'ın Dört Temel Söylemi* metninde gösterdiği bu ürün hiçbir zaman söylemin motor gücünü oluşturan hakikate denk olamayacağı için faile geri dönerek söylemin devamlılığını sağlamaktadır. (aktaran Hekimoğlu ve Bilik, 2020)



Şekil 11. Söylem İçinde Hakikatin Üretimi (Gençöz, 2019)

Bu durumda Lacan'ın öznenin dışında açılmanabilecek, sahih olan bir hakikat görüşüne katılmadığını söyleyebiliriz. Bilakis öznenin bölünmüş ve bu sayede söylem üreten yapısı

⁹³ Özne bölünmemiş olduğunda bunlara kavuşabilir mi sorusu sorulabilir? Cevabımız ne hayır ne evet olacaktır. Çünkü mesele bu kavramlara kavuşmanın özneyi hakikate kavramaya daha yaklaştırmayacağıdır. Bölünmemiş olan psikotik öznenin bilinçdışına ve dolayısıyla bir nevrotik için bastırılmış olan Gerçek'e açık oldukları klinik gözlemlerde görülmektedir. Fakat bu açıklık onlara bütüncül bir hakikati bulmak ya da nevrotiğin elinden temsiller yoluyla kaçana doğrudan ulaşabilme gibi ayrıcalıklı bir imkân vermemektedir. Bilakis psikotik bir öznenin Gerçek'e olduğu gibi açık olması onu kendi *jouissance*'ına da açık hale getirdiğinden, Schereber vakasında gördüğümüz üzere, sınırlandırılmayan ve varlığı tehdit eden bir hezeyana yol açmaktadır. Hatta psikotik özne yine söylemin içinde ürettiği hezeyanlı bir "büyük" anlam veya hakikat fikrine fikse olması aracılığıyla bu bilinçdışına bastıramadığı *jouissance*'ının yol açtığı bedensel duyularının dehşet vericiliğini yatıştırabilecektir (Schereber'in bedensel duyularının doktoru tarafından kadına dönüştürülmeye işaret ettiği fikrine kapıldığı zulmedilme hezeyanını, Tanrı'nın karısı olmak üzere seçilmiş olmasının getirdiği ulvi bir amaç fikriyle nasıl uzlaşıya dönüştüğünü hatırlayalım). Geçtiğimiz günlerde haberlerde yer alan bir hastanın öyküsüne de burada yer verilebilir. Gördüğü herkese âşık olduğunu sanan kişi hastane başvurunda kalbini hissedemediği ve yerinde olup olmadığının bakılmasını istediğini beyan etmiştir. Sözü öznesi olamayan ve varlığına yabancılaşarak kendini dilde temsil edemeyen birinin bilinçdışı ve dil aracılığıyla sınırlanamayan *jouissance*'ının (herkese âşık olmak), varlığının tasarılanamaz Gerçek'ine (biyolojik ve beden varlığı olması) onu nasıl yaklaştırdığını ve bunun yol açtığı hezeyanı görebiliriz. Yine klinik örneklerde kişilerin kendi kalp seslerini duymalarının getirdiği rahatsızlıktan dolayı gündelik işlerini sürdürememelerinden yakındıklarını biliyoruz. Bu durum, Lacan'ın Gerçek'le karşılaşma anı olarak tanımladığı kaygıya işaret etmektedir. Bu gibi durumların yine bedenin Gerçek'liğine yabancılaşamamış (bazen yapısal nedenlerle bazen de yaşanan travmaların özneyi Gerçek'le karşı karşıya getirmesi sonucunda) olmanın getirdiği sonuçlar olduğunu söyleyebiliriz.

dolayısıyla, nesnel varsayabileceği söyleminin aslında kendi üretimi olduğu ve bu bağlamda hakikat olarak varsaydığının öznenin üretimi olduğu kabul edilmektedir. Özne, üretiminin dinamiğini oluşturan kayıp Nesne a'yla birlikte *jouissance*'ına -Simgesel içinde Öteki'nden aldığı dil aracılığıyla- yabancılaşmış olduğundan kendi bilinçdışına ilişkin hakikatine ve Gerçek'ine yabancılaşmış durumdadır. Bilinçli olarak yaptıklarında kendini gösteren bilinçsiz tekrarların ya da söyleminde hakikat olarak varsaydığı şeyin kendi *jouissance*'ıyla doğrudan ilgisini kurabilmesi -bastırma nedeniyle- mümkün olamamaktadır. Bu bağlamda Lacan, öznenin dışında bütüncül bir hakikat önermesi yerine (çünkü zaten dışarıda bütüncül bir hakikat varsa da öznenin buna dil ve anlam dünyası içersinden ulaşamazdır) öznenin kendi bilinçdışının bilgisine vararak hakikat varsaydığı üretimlerinin daima yüceltilen ve zamanla değerinden düşen/düşecek olan bir üretim olarak tekrar edip duracağı hakikatiyle/gerçeğiyle yüzleşilmesinin ancak bir hakikatle karşılaşma olabileceğini önermektedir. “*Hakikat her nerede kendini gösterirse, dayanağı söz olabilen bir idealmiş gibi öne sürer kendini: hakikate⁹⁴ o kadar kolay ulaşılmaz*” diyen Lacan’a göre hakikat, öznenin ürettiği söylemine ve idealize ettiği düşüncelerine neden olan dinamiğe dair bir bilgi edinilmesi meselesi olarak görülebilir.

3.4 Hakikate Ulaşma İmkânı Bağlamında Heidegger ve Lacan’ın Görüşleri

Çalışmanın bu bölümünde ontolojik değerlendirmeleri hakikatle ilişkisi bağlamında ele alınan Heidegger’in, Dasein analizi ve buradan elde ettiği hakikate ilişkin görüşleri, Lacan’ın bilinçdışının bölünmüş öznesi teorisine ilişkin değerlendirmeleriyle karşılaştırılacaktır. Her iki düşünürün ontolojik görüşlerini oluştururken ele aldıkları dil ve kaygı üzerine belirlemeleri aracılığıyla hakikatin imkânına dair görüşleri ele alınacaktır. Özellikle, Heidegger’in *Varlık ve Zaman* metninde ele aldığı hakikat görüşünün sorunlu görülen yanları tartışmaya açılacak ve Lacan’ın hakikat üzerine değerlendirmelerinin nasıl yeni bir ufuk açabileceğine ilişkin görüşümüz gösterilecektir.

Öncelikle Heidegger’in, ontoloji üzerine çalışmasına Dasein analizinden başlamak gerektiğini savunması ve yola buradan çıkması, onun felsefe ile psikoloji arasında bir

⁹⁴ Buradaki hakikatle kastedilen bütüncül ve birlik içeren bir hakikatten ziyade Lacan’ın bilgi olarak tanımladığı öznenin kendi idealizasyonlarıyla (yüceltmeleriyle) ve söylem öznesi olması sebebiyle *aletheia*’ya ancak özne tarafından inşa edilen söz -bir parça öznenin kendi *jouissance*’ ve kurmacasıyla belirleniyor olduğu gerçeğiyle- aracılığıyla erişiliyor olmasını

köprü kurduğunu düşündürmektedir. Fenomenolojinin psikolojizme indirgenmesine karşı çıktığı bilinse de birçok filozof ve psikoloji üzerine çalışan düşünürün Heidegger'in çalışmalarından esinlendiğini ve onun düşünmeye açtığı kavramlar üzerinden kendi görüşlerini inşa ettiklerini görmekteyiz. Varoluşçu felsefenin kurucularından olan Heidegger'in düşünceleri Rogers, May, Fromm, Yalom gibi düşünürleri etkilemiş ve bugün, varoluşçu psikoloji olarak kabul edilen çalışma alanına dayanak oluşturmuştur.

Heidegger'in varlık soruşturması adına giriştiği⁹⁵ Dasein analiziyle ortaya koydukları, psikanalitik kuram içerisinde ortaya koyulmuş olan kimi kavramlarla da oldukça benzerlik göstermektedir. Örneğin Dasein'in, sahih ve gayrisahihi olmak üzere ikili bir varoluşa sahip olması hatta gayrisahihi varoluşunun imkânını da ancak sahih varoluşundan aldığı şeklindeki değerlendirmeler, psikanalizde gerek Freud gerekse onun takipçisi olan Lacan tarafından ortaya koyulan, öznenin bilinç ve bilinçdışı olmak üzere ikili bir yapı üzerinde inşa olduğu belirlemesine oldukça benzemektedir. Heidegger'e göre Dasein, dünya-içinde hergünlüğünde ve Herkes'in kamusalığında sahih varoluşuna yabancılaşmış bir haldedir. Varlık'ın anlamının yani üzeri örtülmüş olan hakikatin açığa çıkarılmasını sağlayacak olan şey ise Dasein'in, Herkes'in hergünlüğünden sıyrılarak sahih varoluşuna yönelmesidir. Heidegger'e göre Varlık'a yönelen Dasein, hergünkü gayrisahihi varoluşu içerisinde sahih varoluşuyla bağ kurabilme ve dolayısıyla üzeri örtülmüş olan hakikati açığa çıkarma imkânını gerçekleştirebilir. Platon'dan alınan *aletheia* sözcüğü unutulmuş, üzeri örtülmüş olan anlamlarına gelmekte olup, Heidegger'in hakikat anlamında kullandığı, bu sözcük bir olumsuzlama ile kurulmuştur: 'A-λήθεια. Unutma anlamına gelen *lethe*'nin olumsuzlanması ile elde edilen *a-letheia* sözcüğü, unutulmuş olanın geri çağırılması, hatırlanması gibi anlamlara gelmektedir. Hergünkü mevcut-olmaklığında Dasein, bir zamanlar bilindiği halde unutilan ve sonra yeniden hatırlanabilecek olan *aletheia*'yı (yani unutilan ve üzeri örtülen⁹⁶ Varlık'ı) ancak

⁹⁵ Tekrar olmaması adına çalışmamızın ilk bölümünde yer alan bilgilere burada kısaca değineceğiz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'daki Varlık soruşturmasına, Geleneksel Metafizik'in varolan ve Varlık arasında ayırım yapamadığını ve ontolojik olarak Varlık'ı bir varolana indirgeyerek üzerini örttüğünü, gizlediğini iddia ederek başlar. Çalışmasıyla hedeflediği, Varlık'ı soruşturmak üzere onun anlamını sorabilen ve dünya-içinde mevcut olan bir varolanken aynı zamanda kendi zamansallığıyla ilişki kurabilen Dasein'in ontolojik analizini yapmak suretiyle Varlık'ı ve onun anlamıyla ilişkili olan -Geleneksel anlayışta tıpkı varolana indirgenen Varlık gibi doğruluğa indirgenen- hakikati açığa çıkarmanın yolunu göstermektir.

⁹⁶ İleride hakikat ve dil meselesi üzerine tartışırken daha detaylı ele alınacak olsa da lakırtı olan hergünkü konuşmanın dilin gayrisahihi kullanımı olduğunu ve sahih varoluşa ulaştırma imkânı olan konuşmanın üzerini örterek, Dasein'in gayrisahihiğe soğurulmasına neden olduğunu hatırlayabiliriz.

hergünkü gayrisahih varoluşu içerisinden -zamansal olarak belli bir anlığına- açığa çıkartılabilir. Heidegger'in, mekânsal olarak dünya-içinde varolmasına gönderme yapması nedeniyle orada olan anlamına gelen, Dasein belirlemesi, onun öncelikle bir varolan olarak mevcut-olan olduğuna ve ancak bu mevcut-olan olmağının içerisinden Varlık'la ve dolayısıyla hakikatle bağ kurabileceğine gönderme yapmaktadır. Öncelikle dünya-içinde mevcut-olan olması, Dasein'in gayrisahih varoluşuna dairken bunun ötesinde mekânsal mevcudiyetinin dışına çıkarak kendi zamansallığıyla -ve dolayısıyla ölüme doğruluğuyla ve kendini belirleme olanaklarıyla- bağ kurabilmesi ise sahih varoluşuyla ilişkilidir.

Heidegger, hakikati tanımlamak üzere kullandığı ve “unutulmuş, gizlenmiş, üzeri örtülmüş olan” anlamlarına gelen *aletheia* ile Varlık'ın unutulmuşluğu arasında bir ilgi kurmuştur. Heidegger'in, unutilan Varlık ve üzeri örtülü hakikatle yalnızca belli haller içinde ve ancak Dasein'in hergünkü gayrisahihliği içinden bağ kurabileceğine dair değerlendirmeleri, psikanalizin bilinçdışının bir unutmaya⁹⁷ üzerine kurulduğu ve unutilan aracılığıyla öznenin kendi bilinçdışını kuran öznel hakikatine, *jouissance*'ının yuvası olan bedensel varlığına ve dehşete düşüren Gerçek'e yabancılaştığına -ve artık yalnızca bu yabancılaşma içerisinden bilinçdışında olanla ilişki kurabileceğine- ilişkin belirlemeleriyle oldukça benzer görünmektedir. Hatta Dasein'in öncelikle dünya içinde mevcut-olan olması ve mevcut-olmağı içinden -kendi zamansallığıyla bağ kurması aracılığıyla- sahih olan Varlık'ın anlamı yani hakikatle karşılaşması gibi bölünmüş özne de öncelikle Gerçek'in üzerini örttüğü bütünlüklü bir beden imgesi aracılığıyla önce mekânsal ve bedensel olan Ben'ini kurar ve ardından bir imaj olan bu mekânsal Ben'ine Simgesel düzene kayıtlanması aracılığıyla bir anlam verebilir. Simgesel'e kayıtlanmanın ise çocuğun, Baba'nın Adı'yla karşılaşılması aracılığıyla, annenin her şeyi olduğunu sanmanın getirdiği eksiksiz tümgüçlülükten ve *jouissance*'ından vazgeçmesiyle mümkün olduğuna değinmiştik. Bu aynı zamanda anneye doğrudan olan ikili ilişkinin -dil'in dolayımında olduğu gibi- Baba'nın Adı'yla üçlü ve dolayimli bir ilişkiye dönüşmesi

⁹⁷ Öznel hakikat olarak da değerlendirilen ve unutilan şey, bedenin Gerçek'e ait olan *jouissance*'ıyla karşılaşmanın yol açtığı dehşettir. Bilinçdışının kurulması ve öznenin ilk bölünmesi bu dehşet verici olayı bilincinden uzaklaştırması ve bedeni ile *jouissance*'ının Gerçek'e ait yanına yabancılaşarak dil ve kültür varlığına dönüşmesiyle olur. Artık Gerçek'e ait olan her şeyle dil içerisinde temsil edilebildiği kadar ilişki kurulabilir. Rüyalar, kazalar, travmatik karşılaşmalar, sakar eylemler, dil sürçmeleri, ruhsal semptomlar (özellikle kaygı) gibi öznenin bilincinin dışında gerçekleşen olgular dilin ve simgeselin sınırını aşarak bölünmüş öznenin yabancılaştığı Gerçek'in, daha evvel yazdığımız üzere, tuhe olarak geri dönmesidir.

demektir. Simgesel düzen, çocuğun aile içinde anne ve babanın dışında bir üçüncü olduğu bilgisini sağlaması nedeniyle onu soy bağına kayıtlayan, nesiller arası farkı tanımasını sağlayan yani kendine İmgesel’de mekânsal bir yer vermesinin ardından Simgesel’de zamansal olarak da bir yer vermesini sağlamış olur. Yani Heidegger gibi Lacan da *Ben İşlevinin Kurucusu Olarak Ayna Evresi* metninde Ben’in kurulumunun öncelikle mekânsal ve bedensel olduğunu iddia eder hatta mekânsal olan Ben’in üzerine anlamın Simgesel ile yazılabileceğini savunur. Fakat Heidegger’den farklı olarak bu ikili varoluş birbirinden ayrı bir varoluş minvali değil bilakis birbiri üzerine örülen ve eklemlenen bir yapıdır. Her iki düşünürün de insana ilişkin ontolojik belirlemelerinde benzer meselelere farklı kavramsallaştırmalarla işaret ettikleri düşünülmüyorken, öte yandan bu kavramsallaştırmalar arasındaki farklılık her iki düşünürün de hakikat anlayışlarındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. İnsan varoluşuna ilişkin benzer meseleleri farklı kavramsallaştırmalarla ele alan Heidegger ve Lacan’ın görüşlerindeki en temel ayrımın, bilme imkânı bağlamında insana verdikleri konumun farklılığında kendini gösterdiği düşünülmektedir. Her iki düşünürün Bir⁹⁸ hakikate ulaşma imkânı bakımından Dasein’a ve bölünmüş özneye atfettikleri bu ayrı konumlandırmayı ise ontoloji görüşlerinde önemli bir yer tutan dil ve -Hiç’in deneyimi olarak- kaygı duygulanımı değerlendirmeleri üzerinden görebilmemiz mümkündür. Fakat Heidegger ve Lacan’ın ontolojisinde önemli bir yer tutan dil, kaygı ve hakikatin imkânı hakkındaki görüşlerine yer vermeden evvel her iki düşünürün de benzer şeylere işaret ettiği düşünülen kavramlarına göz atmak yerinde olacaktır. Bu sayede hem Lacan’ın topolojik kuramını açıklarken kullandığı terminolojisine ait kavramları Heidegger’in ele aldığı meseleler etrafında konumlandırabilmek, hem de her iki düşünürün ele aldığı kaygı, dil ve hakikat üzerine düşüncelerini karşılaştırabilmek mümkün olacaktır.

Heidegger’e göre felsefe tarihinde gerçekliğin dış dünyada mı (Realizm) aranması zihinde mi olduğu gibi (İdealizm) tartışmalar yapılmış olsa da bunun bir önemi yoktur. Çünkü Dasein, gerçeklik denen şeyi ancak dünya-içinde varolanlara yönelmesi ve onları açımlayabilmesi kadarıyla bilebilir (Heidegger, 2021). Heidegger, Dasein’ın fenomenlere yönelerek onları kendiyile ilişkisi bağlamında açımlayabilmesi ve bu sayede Varlık’ın anlamına işaret eden hakikati açığa çıkarabilmesi bağlamında gerçeklik meselesini ele

⁹⁸ Değişmez, mutlak ve bütüncül anlamlarına gönderme yapmaktadır. Heidegger’in de etkilemediği Parmenidesci *Bir* anlayışına gönderme yapmaktadır.

alır. *Varlık ve Zaman* soruşturmasında görülebileceği gibi Heidegger, felsefe tarihinin mesele edindiği gibi nesnelerin tözsel olarak neliğiyle ilgilenmekten ziyade, bunların Varlık'la ilişkisi bağlamında Dasein tarafından açılanmasıyla ilgilenmiştir.

Ontolojik bakımdan ne realizm ne de idealizm yeterlidir. Ama aslında her ikisinin de kısmen haklı olduğu tarafları bulunmaktadır. Fakat gerçeklik, dünya- içindeki varolanlara karşılık gelen bir terim olduğundan, varlık anlayışımıza, dolayısıyla da ihtimam-göstermeye bağlı kalmaktadır. Oysa gerçek olan, ona bağlı değildir. Gerçeklik, dünya-dahilinde varolanların varlık modusları içinde önceliğe sahip olmadığı gibi, dünya ve Dasein'ı ontolojik bakımdan layıkıyla nitelendirememektedir. Gerçeklik bizi, ihtimam-gösterme fenomenine geri taşır. Dasein “var” olduğu müddetçe varlık “vardır”. Dolayısıyla Dasein, gerçeklik ve tözsellikten hareketle kavranılamaz. Çünkü insanın tözü varoluştur.” (Heidegger, 2021, s.133-134)

Lacan ise öncelikle gerçeklik ve Gerçek olmak üzere iki ayrı kavram ortaya koyar: Gerçeklik, felsefede ele alındığından farklı olarak, öznenin simgesel düzende ortak dil ve anlam dünyasına gönderme yapan bir kavrama işaret etmekteyken; Gerçek ise dil ve anlam dünyasının dışında kalan, tasarımılanamayan, düşünselleştirilemeyen ‘Şey’⁹⁹ kastetmek üzere kullanılır. Lacan, düşüncelerinin ilk yıllarında Gerçek’i, hakikatle eş tutan mutlak, değişmez ve öznenin dışında kalan anlamlarında kullanırken, düşüncelerinin son dönemlerinde Gerçek ile hakikat kavramları arasında bir ayrıma gitmiştir¹⁰⁰. Lacan’ın Gerçek üzerine değerlendirmeleri, başlarda Heidegger’in üzeri örtülü olan hakikat dediğine benzer¹⁰¹ bir kavrama işaret etmiş olsa da topolojisinin son dönemlerinde, Simgesel dünya içindeki özne, her ‘şey’le ancak düşünce ve dilin soyutlama ve temsil etme aracıyla ilişki kurabildiğinden Gerçek, dil ve anlam dünyasının öznesi için ulaşılamaz, ulaşılsa dahi özümsemez olana işaret etmiştir. “*Kelime Şey’in*

⁹⁹ Gerçek’in kendisine gönderme yapması açısından ilk harfi büyük yazılan şey (Şey) ile Şey’i temsil eden kelimeye gönderme şey arasındaki ayrımı belirtmek üzere metinde büyük harfle ve küçük harfle başlayan iki farklı “şey” yazımına yer verilmiştir.

¹⁰⁰ Çünkü artık hakikat Gerçek’e değil Simgesel’e ait bir kavram olarak kabul edilir.

¹⁰¹ Heidegger’in hakikat dediğiyle Lacan’ın -düşüncesinin ilk yıllarında- Gerçek dediği şey arasındaki benzerlik yalnızca mutlak ve değişmez olan anlamları bağlamındadır. Heidegger’in, Dasein’ın fenomenleri Varlık’ın anlamıyla ilişkisi bağlamında açılarak açığa çıkarılabileceğini düşündüğü hakikat kavramı Lacan’ın düşüncesinin ilerleyen yıllarında, söylemde özne tarafından üretilen-inanılan hakikate denk düşmektedir. Gerçek ise dil ve anlam dünyasının yani öznenin dışında kalan, tasarımılanmaz olan ve bilinçdışına dair bir kavram olarak değerlendirilir.

ölümüdür” diyen Lacan’ın, bu cümlesiyle, bir ‘Şey’ olduğu halde tasarımlanamaz olan Gerçek’in, Simgesel’in yani dil ve düşünmeye ait kelimelerin altına gömülmüş olduğu kastedilmektedir. Dilin simgesel temsil işlevi *tasarım*sız olanı (*Şey*) dahi dilde “şey” kelimesi altında temsile, tasarıma veya anlam barındıran bir simgeye dönüştürerek özneyi Gerçek’ten, ‘Şey’in kendisine erişimden alıkoyar.¹⁰² Simgenin yani dilin olduğu yerde anlam ve temsil olduğundan Gerçek, anlam ve temsile gönderme yapan hakikatten ayrılır. Hatta anlam ve temsil dünyasına ait olan bir kavram olarak hakikatin -Simgesel’de üretilen- söz, düşünce, anlam, değer, inanç gibi şekillerde Gerçek’in üzerini örttüğünü söyleyebiliriz. Lacan için hakikat Simgesel’e yani anlam, temsil ve söylem dünyasına ait bir kavrama dönüşürken, Gerçek ise İmgesel ya da Simgesel bir temsil ya da anlamın dışında kalan her ‘Şey’e gönderme yapan bir kavrama dönüşmüş olur.¹⁰³

Lacan’ın üzeri örtülen Gerçek ve bilinçdışı kavramlarıyla ele aldıklarının, Heidegger’in *aletheia* ve Varlık kavramları aracılığıyla ele aldığı meselelerle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Lacan’ın bilinçdışı bastırma üzerine söyledikleriyle Heidegger’in hakikatin üzerini örtme, yüz çevirme, unutma üzerine söyledikleri kulağa oldukça yakın gelmektedir. Bölünmüş özne de tıpkı Dasein gibi unutan, üzerini örten ve yüz çevirendir. Heidegger, Varlık ve hakikatten yüz çeviren Dasein’in unutmasını ele alıyorken Lacan bölünmüş öznenin bilinçdışına bastırdığı Gerçek’e dair şeyleri unutmaktan bahseder. Tabii buradaki temel farklardan biri, unutma ve hatırlamanın ikili varoluşu içinde bilinçli, bir yönelme iradesi gösteren Dasein’la ilgili olması söz konusuysa; bölünmüş özne için bunun bilinçli bir iradeyle ilgili olmadığı hatta unutulmanın, açığa çıkarılması bir yana dursun, daima öznenin kaçması söz konusudur. Gerçek -Varlık gibi-, mutlak olan olarak bölünmüş özneyi belirlerken bir yandan da Heidegger’in imkânlı gördüğü hakikatten farklı olarak anlamın, düşüncenin, dilin ve temsil edilebilirliğin yani Simgesel’in dışında kalması nedeniyle öznenin ulaşamayacağı bir şey olur. Lacan, beden varlığı olarak dünyaya gelen bebeğin, kendi beden Gerçek’i olan *jouissance*’ına yabancılaşarak (bilinçdışına bastırarak) bu *jouissance*’ı ancak dil ve gösterenlerin müsaade ettiği ve hatta sınırlandırdığı kadarıyla deneyimleyip temsil edebilmesinin, öznenin dil içerisinde daima

¹⁰² Babil kulesi hikayesini bu bağlamda düşünebiliriz.

¹⁰³ Daha önce değindiğimiz üzere psikotik öznenin dili metaforik olarak kullanmak yerine metonomik olarak kullanması, Simgesel’e kayıtlanma sürecinde aksaklıklar yaşandığının bir göstergesidir.

kendi varlığına yabancı kalmasına ve ürettiği temsiller aracılığıyla Gerçek'i hep ıskalamasına yol açacağını iddia eder.¹⁰⁴

Bu bağlamda Lacan'ın düşüncesinde bölünmüş öznenin anlam dünyası, dile döktüğü deneyimleri ya da söylemleri daima bir üretimdir ve hakikatin *kendisi*¹⁰⁵ ancak varsayılan *şey*¹⁰⁶ olabilir. Çünkü dilin öznesi, *kendi* olan *Şey*'e yani Lacan'ın kavramsallaştırmasıyla kaybedilerek yerini Hiç'e bırakmış olan Nesne a'nın kendisine asla ulaşamaz. Hiç, Nesne a'nın kendisi kaybedildiğinden¹⁰⁷ ve artık yeri hiçbir zaman Nesne a'nın kendisi ile doldurulamayacağından, bu boşluk daima Nesne a'nın yerini tutan -yani onu temsil eden- 'şey'lerle doldurulur. Nesne a'nın yerini doldurmak üzere üretilen 'şeyler' -yani söylem, anlam, düşünce vs.- hiçbir zaman Nesne a'nın yani 'Şey'in kendisi değil ancak onun simgeselleştirilme çabasıyla üretilen temsiller olabilirler. Bu durumda özne, anlam vermesinin bir üretim ya da temsil olabileceği hakkında kendisine bir açıklık, mesafe bırakmadığında anlam vermesini hakikat anlamında kullanılan gerçeğin yani 'Şey'in kendisi sanabilir. Bu bağlamda Heidegger'in hakikat olarak iddia ettiği şey, Lacan'a göre kaybedilen 'Şey'in kendisi yerine konulan ve bu sayede öznenin tamamlanarak Hiç'in boşluğunu doldurduğunu sanmasına neden olan bölünmüş öznenin dil ve anlam dünyasındaki üretimidir. Oysa Heidegger'in düşüncesinde, Dasein'in gündelik dilin lakırtısından sıyrılarak Varlık'ı konuşmaya başlaması kökensel dil ve düşünmeyi mümkün kıldığından hakikati açığa çıkarmak için bir olanak olarak görülmektedir. Heidegger, sahih ya da gayrisahih varoluş imkânlarına bağlı olarak dilin hem gündelik ve araçsal işlevine hem de Varlık'ın evi, yuvası olma işlevine işaret eder. Yani Lacan'ın dile, hem özne tarafından ego (ben) söyleminin üretildiği hem de özneyi belirleyen olması işlevlerini vermesi gibi Heidegger'in de dile hem hergünlüğünde Dasein'in enstrümanı olması işlevi vermesi hem de Varlık'ı kapsayan, örten, içinde tutan gibi anlamlar vermesi dikkat çekmektedir. Fakat Heidegger'in düşüncesinde, Lacan'da olduğu gibi dil, Dasein'ı belirleyen olarak görülmemektedir. Hatta sahih olan Varlık'ın evi olma işlevinde dahi dil,

¹⁰⁴ Lacan'ın meşhur "*Cinsel ilişki yoktur*" belirlemesi kaybedilen Nesne a nedeniyle *Şey*'in kendisine hiçbir zaman ulaşamayacak olmasına gönderme yapar. Simgesel'e kayıtlanmış öznenin, artık yalnızca bu *Şey*'in yerini tutabilecek *şey*'lere erişimi vardır -yani Varlık ya da tözün kendisi değil, ancak dil ve düşünce dünyasındaki temsiline ulaşma imkânı vardır. Simgesel'in bölünmüş öznesi için Gerçek'e ait *Şey*'in kendisine ulaşmak imkânsızdır.

¹⁰⁵ Nesne'nin/*Şey*'in kendisi.

¹⁰⁶ *Kendisi varsayılan şey* ile temsil kastedilmektedir. Nesnenin/*Şey*'in kendisi.

¹⁰⁷ Gerçek'e, Varlık'ın kendisine ait olan yani temsili olmayan, kendi olan nesne.

Lacan'ın düşüncesinde olduğu gibi, Dasein'ı belirleyen ya da sınırlandıran bir işleve sahip değildir. Bilakis Dasein, dilin sahih kullanımı yoluyla Varlık'ın anlamı ve hakikati açımlayabilme imkânına sahip olarak görülür. Heidegger'in kullandığı kavramlarla ifade edecek olursak, Lacan'a göre özne, Gerçek olan Varlık'ı dilin-içinde¹⁰⁸ mevcut olan bir varolana yani varlığın kendisinin yalnızca bir görünümü olan temsile dönüştürmek yoluyla onun kendisine yabancılaşmıştır. Artık ebediyen yabancısal kalacağı bu Gerçek'e ait Varlık (Lacan'ın düşüncesinde bilinçdışına itilen bedensel Varlık ve onun *jouissance*'ı olarak da düşünülebilir) dilde temsil edilen özneye dönüşür. Heidegger ise dilin Varlık'a yuva olan, onu kapsayan yanına vurgu yapmış olsa da dil ile örtülmüş olan Varlık'a dilin sınırlarını aşmak suretiyle ulaşılabilirliğini savunur. Tıpkı hakikatin imkânında olduğu gibi Lacan'da imkânsız olarak görülen varlığın kendisine ulaşmanın Heidegger'de imkânı vardır. Ayrıca Heidegger'in dilin Varlık'ın anlamı ve dolayısıyla hakikati verebilmesine dair düşüncesinin, dilin temsil etme üzerine kurulu olan yapısını aşan ve doğrudan kendi olan şeyle karşılaşma imkânını açık bıraktığı söylenebilir. Bu da söylemde üretilen bir üretim veya temsilin doğrudan *Şey*'in kendisi yani hakikat olarak görülmesi ihtimalinin açık bırakılmasıyla neredeyse aynı şeydir. Nitekim Zahavi'nin aktarımında görebileceğimiz üzere Heidegger de Varlık'ın kendisini kavrama meselesinin dilin sınırlarını ve temsil etme işlevini aştığını vurgulamaktadır. Fakat karşılaştığı her *Şey*'i düşünme ve dil aracılığıyla kavrayabilen insan için kavramasını aşan her karşılaşma, Lacan'ın düşüncesine göre, ancak yine düşünme ve dilin sınırları dahilinde olabilir.

Aşağıdaki analizlerin içindeki ifadenin beceriksizliği ve sevimsizliğine gelince şu açıklama eklenebilir: Anlatmak suretiyle Var olan hakkında bir şeyler bildirmek başka bir şey; Var olanı Varlık içinde kavramak başka şeydir. Bu ikinci görev için yalnızca kelimelerin çoğu eksik olmakla kalmamış, hepsinden önemlisi 'gramer'den de yoksun kalmıştır. (aktaran Zahavi, 2022, s.148)

Özellikle *Varlık ve Zaman* metninde Heidegger'in ele aldığı üzere -her- Dasein, Varlık'ın anlamı sorusunu sormak ve üzeri örtülü olanın örtüsünü kaldırarak hakikati açığa çıkarmak imkânına sahiptir. Bu çalışma, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki görüşleriyle sınırlandırılmış olsa da *Metafizik Nedir?* (2009) metninde bir düşünce farklılığına giden Heidegger, Dasein'ın Varlık'a yönelerek kendi dışında olan mutlak bir hakikati açığa

¹⁰⁸ Dünya-içinde'ye gönderme yapılmaktadır.

çıkartabileceğini imkânlı görmek yerine, Dasein'in sahih varoluşuna yüzünü dönme ya da yönelmesinden bağımsız bir şekilde, hakikatin kendini örttüğünü ve zaman zaman da açığa çıkarak kendini görünür kıldığını söyler (Heidegger, 2009). Heidegger'in bu görüş farklılığına yer vermemizin nedeni, *Varlık ve Zaman*'da Dasein'a, hakikati ortaya çıkarabilen olma gibi tümgüçlü bir konum verilmiş olmasını göstermeye çalışmaktır. Heidegger, zamanla, hakikati açığa çıkarmaya ilişkin görüşünde değişikliğe giderek, bunun doğrudan Dasein'ın imkânı ya da iradesiyle ilgili bir mesele olmadığını; Varlık'ın, Dasein'ın ondan yüz çevirerek hergünlüğüne ve Herkes'e soğurulmuş olmasından bağımsız olarak da Dasein'dan kaçtığı ve gizlendiği görüşünü kabul etmiştir. Dasein'ın Varlık'a yönelerek hakikati açığa çıkarma imkânı¹⁰⁹ bağlamında özellikle dile ve Hiç'in duygulanımı olarak kaygıya özel bir yer veren Heidegger'e (2021) göre, hergünlüğü içinde dille araçsal bir ilişki kuran Dasein, dili özlü düşünmeyle yani Varlık'la bağ kurmasını sağlayacak şekilde kullanması halinde Varlık'tan yüz çevirerek soğurulduğu hergünlüğünden yüzünü tekrar Varlık'a dönebilir (İyi, 2018; Arlı Çil, 2012). Heidegger'in düşüncesinde hakikatin açığa çıkarılması için bir imkân olarak görülen Hiç'le karşılaşmanın yol açtığı kaygı duygulanımı ile dilin özlü düşünmeye izin veren kullanımı aracılığıyla Varlık'a yönelmek arasında, Dasein'ın iradesine atfedilen güç bağlamında, bir fark vardır. Dilin hakikati açığa çıkarma imkânı, Dasein'ın kendi yapıp etmesi yani dilin kullanımını (araçsal ya da amaçsal olarak) iradi olarak belirlemesiyle ilgiliyken öte yandan hakikatle karşılaşmaya imkân veren Hiç'in deneyimi, Dasein'ın Varlık'a yönelmeyi seçme iradesinden bağımsız olarak, kendiliğinden gerçekleşmektedir: Dasein'ın, iradi bir şekilde Varlık'a yönelmesi yerine, iradesini kaybetmiş bir halde Hiç'in içine düştüğü anlaşılmaktadır. Heidegger'in Hiç'in deneyimi üzerine söyledikleri -Dasein'ın dilde Varlık'a yönelmesinden farklı olarak- hakikati açığa çıkarmanın bilinçli bir şekilde Varlık'a yönelme iradesini aşan bir hadise olduğuna işaret etmektedir ki Heidegger, *Metafizik Nedir?* (2009) metninde hakikatin, Dasein tarafından açığa çıkarılması imkanından ziyade, kendini açan ya da gizleyen olduğu düşüncesini benimser¹¹⁰.

¹⁰⁹ Örneğin her Dasein için bu imkânın *Varlık ve Zaman*'da ihtimam gösterme ya da özlü düşünme ve dil aracılığıyla Varlık'ın anlamının mesele edilmesiyle mümkün olabileceği tasarısı kabul edilmiştir.

¹¹⁰ Heidegger'in düşünsel tarihinde hakikate ilişkin değerlendirmelerinde değişiklikler olmuştur. *Varlık ve Zaman*'da hakikatin, Dasein'ın iradi olarak -Varlık'a yönelmesiyle- açığa çıkarılabilecek olduğu düşüncesi, *Metafizik Nedir?*'de yerini Dasein'dan bağımsız olarak gizlenen ya da kendini açığa çıkaran bir hakikat görüşüne bırakmıştır. *Varlık ve Zaman*'da bu düşünsel değişime dayanak olabilecek en temel belirlemenin

Dasein, Hiç'in içine düştüğünde hergünkülüğüne kaçmak yerine kendini Varlık'la ilişkisi bağlamında belirleme imkânını gerçekleştirme iradesini gösterdiğinde hakikatle karşılaşma ve bu sayede hergünkülüğünü yeniden tasarlayabilme imkanını da gerçekleştirebilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Hiç'in deneyimi aracılığıyla hakikatin açığa çıkarılmasında da Dasein'in iradi olarak Varlık'a yönelmeyi seçiyor olması gerekmektedir. Fakat Dasein'in bilincinde olduğu iradi bir seçimle dilde Varlık'a yönelmesi aracılığıyla hakikati açığa çıkarabilme imkânı ile kendi iradesi dışında Hiç'in içine düşerek Varlık'la karşılaştığında hakikati açığa çıkarabilme imkânı arasında, Dasein'in bilinçli iradesine biçilen rol bakımından, bir ayrım olduğu yadsınamamaktadır. Burada şu soruyu sormak yerinde olacaktır: Her Dasein'in imkânı olarak tasarımılanan Varlık'a yönelme ve hakikati açığa çıkarmak üzere yalnızca Varlık'a yönelmeyi istemek ve seçmek yeterli olmakta mıdır? Ya da Dasein'in Varlık'a yönelme niyetliliğiyle fenomenlerde açılmadığı ve ulaştığı şeyin, Dasein'in yorumlamasının keyfiliğinden ya da öznelliğinden bağımsız olarak, hakikate dair olmasını garanti edecek olan nedir? Heidegger'in, *Varlık ve Zaman* metni boyunca bu sorulara yanıt niteliğinde olacak açıklamalarda bulunmuş olduğu görülse de Dasein analizinde bu soruların işaret ettiği sorunlara sınır çizecek¹¹¹ bir kavramsallaştırmada bulunamadığı görülmüştür.

ise -manidar bir şekilde- Hiç'in deneyimi olarak kaygı duygulanımı olduğu düşünülmektedir. Çünkü Hiç'in deneyimi Dasein'in iradi olarak Varlık'a yönelmesinden ziyade Dasein'in bir anda kendini içinde bulduğu, hergünkülüğünü sarsan, dil ve anlam dünyasının dışında kalan bir deneyimdir. Bu bağlamda Heidegger'in, Hiç'in deneyimi olarak kaygı duygulanımı belirlemesiyle işaret ettiği ile Lacan'ın Gerçek'le karşı karşıya kalmanın yarattığı dehşetin yol açtığı kaygı ile oldukça benzerdir. Öznenin Gerçek'in yarattığı dehşetten kendine yabancılaşmak yoluyla kurtulduğunu iddia eden Lacan, kendine yabancılaşan bölünmüş özneye tümgüçlü ve bilen konumunu vermek yerine eksik ve bilmeyen konumu verir. Oysa Dasein, yapısı gereği hergünkülüğünde Herkes'e soğurulmuş olsa da kendindeki imkânları kullanabilmesi halinde hakikati açığa çıkarabilir ve Varlık'ın anlamını kavrayabilir. Bu değerlendirmeleriyle Heidegger, Dasein'a, hakikate erişme imkânını tanıdığından, güce ve bilmeye dair Kartezyen Özne'yi dahi aşabilecek bir imkân vermektedir. İki düşünürün hakikate erişme imkânı bakımından insan biçtikleri konumun farklılaşmasının temeli ise Hiç meselesinde yatmaktadır. Lacan, Simgesel'e kayıtlanma aracılığıyla Nesne a'nın radikal kaybını ve bu kaybın yerini hiçbir somut fikir, söylem, inanç ya da onların temsil ettiği nesnenin dolduramayacağı görüşü öznenin buldum dediğini kaybettiği, onu uçucu yapan dil öznesine dönüştürür. Özne için artık nesne ile ona ait bilgi ya da söylem hiçbir zaman tam olarak örtüşmez. Bu örtüşmeme sayesinde özne soyutlamalar ve temsiller yoluyla üretmeye devam eder. Bu üretimi sağlayan dinamik, tıpkı sembolle varlığın hiçbir zaman tam olarak örtüşmeyeceği gibi Hiç/Bir nesnenin ebediyen kaybedilmiş olan Nesne a ile örtüşemeyerek Hiç'in içini dolduramayacak olmasıdır. Oysa bir hakikat varsayımı ve ona ulaşma olanağı Varlık'ın olduğu gibi kendisine (yani eksiksiz yapacak olan Nesne a'ya) hayaliyle Hiç'in içini doldurmaktan başka bir şey değildir. Nitekim Heidegger için de Varlık'ın anlamı ve hakikat, felsefesi boyunca bulunduğu varsayıldığında yitirilmiş ve Dasein'la başlayarak tarihsellikte ve deneyimde aranmaya devam edilmiştir.

¹¹¹ Lacan'ın, Hiç'i tamamen dolduracak Nesne a'nın ebediyen kaybolmuş olduğunu ve bu kayboluşun doldurulamayacak boşluğun doldurulması arzusunun dinamiğini hatta motor gücünü oluşturduğunu söyleyerek çektiği sınır gibi.

Lacan'ın bölünmüş özne belirlemesinin ise bu soruların işaret ettiği sorunlara bir sınır çektiği söylenebilir. Lacan, Heidegger'in Hiç kavramından etkilenmiş ve kendi kuramında bu kavramı Nesne a dediği şeyin kaybedilmesi sonucunda onun yerinde bıraktığı boşluğa dönüştürmüştür. Lacan, insan yavrusunun nesneyle bir bütün hissetmesini sağlayan, tam doyuma ulaştıran ya da bedenin sınırsız *jouissance*'ını sağlayan ve dürtüsel beden varlığından bir kültür varlığına dönüşmesi sürecinde - Simgesel düzene yani dile kayıtlanırken- kaybedilen¹¹² nesne olarak tasarlanan Nesne a'nın ebediyen kaybedilmesi nedeniyle artık düşünce ve dil öznesinin söylem içinde Hiç'in boşluğunu tamamen doldurabilecek olan nesnenin/Şey'in kendisine (Nesne a) ulaşamayacağını ve dilde onun temsilleri aracılığıyla Hiç'in boşluğunu doldurmaya çalıştığını söyler. Fakat dilde üretilen bu temsillerin, aslın -yani Nesne a'nın/Şey'in- sureti olması nedeniyle Hiç'i hiçbir zaman dolduramayacak olması düşüncesi, bir Şey'in hakikisi, aslı, tözü ile dilde üretilen temsilinin ya da anlamının hiçbir koşulda birbirinin üzerine tam olarak oturmayacağı iddiasını içerir.¹¹³ Söylem öznesi için hakikati¹¹⁴ iddia etmek bir yanılsamadır ve Şey'in kendiyile onu temsil edenin yani üretilmiş olanın birbirinden ayırtılamamasının sonucudur. Belki de bu sebeple Heidegger'in hakikati açıklamak bağlamında dil üzerine düşünceleri ile bir deneyim -hatta hiçbir sözün karşılayamadığı bir deneyim- olarak kaygının açtığı hakikat arasında bir fark *gerçekten*¹¹⁵ de vardır. Özellikle ihtimam gösterme ve Hiç'in deneyimiyle Dasein'in, kendine dair açtığı bir bilgi aracılığıyla ulaşılan hakikat ile mutlak, Bir hakikate ulaşma isteğiyle hergünkü gayrisahihliğinden (hatta bu varoluşunu da küçümsemek suretiyle) yüzünü sahil bir varoluşa iradi olarak dönmek aracılığıyla ulaşılan hakikat aynı işleve sahip olabilir mi? Dasein'in ya da bölünmüş öznenin kendine dair bir bilgi içermesi koşuluna bağlı olarak tasarımılanan hakikat¹¹⁶ ile bir hakikate ulaşma amacıyla Dasein

¹¹² Lacan'a göre, Simgesel'e kayıtlanırken kaybedilen Nesne a'nın kendisi Gerçek düzlemine ait olarak kalırken yani Şey'in kendisi bilinçdışına itilirken onun yerinde bıraktığı boşluk dilin daima Şey'in kendisinin yerini tutacak temsiller üretmesini sağlar.

¹¹³ Bilginin nesnesiyle örtüşmesi bağlamındaki doğruluk ile nesnenin kendini dil içerisinde, kendi olmaklığı halinde verebilmesi dil içerisinde mümkün değildir. Oysa doğruluk meselesi Lacan'da da Heidegger gibi nesnenin aslını kavramaktan ziyade nesnenin "hakkında" olan bir şeye gönderme yapar. Yani dil içerisinde olup bitene dair bir hadisedir.

¹¹⁴ Hakikat kelimesinin hakikiden geliyor olmasını hatırlayalım. Hakiki olan, kendi olan şey dilde varolmaz ancak bir kavram ya da sözcükle temsil edilebilir.

¹¹⁵ Bu sözcükte "gerçek"e yaptığımız vurgunun nedeni, Lacan'ın kaygıyı simgeselleştiremeyen Gerçek'le yani Şey'in kendisiyle karşılaşma anı olarak tasarlamasına gönderme yapmaktır.

¹¹⁶ Burada ele alınan hakikat meselesi de kendi içinde öznel ve nesne hakikat tartışmalarını açabilir. Lacan'a göre özne, dil öznesi olduğundan Bir ve mutlak olan Gerçek'e ulaşamaz durumdadır. Dil içinde ulaşabildiği

ya da bölünmüş özne tarafından inşa edilen, üretilen hakikat elbette aynı Şey'lere gönderme yapmaz. “*Aranan hakikat, jouissance'ı düzenleyen yasaya göre itiraf edilemez olandır (...) Doğru gerçeği hedefler*” sözcüsü, hakikat/doğruluk (vérité) iddialarının uzun indirgenme sürecinin meyvesidir. Hakikat her nerede kendini gösterirse, dayanağı söz olabilen bir idealmiş gibi öne sürer kendini; hakikate o kadar kolay ulaşılmaz” (Lacan, 2019, s.107).

Buraya kadar Heidegger ve Lacan'ın hakikate erişme imkânı bakımından özellikle dil üzerine görüşlerine yer verilmiştir. Dilin hakikate erişme imkânı bakımından dil ve Hiç kavramları ele alınmış olsa da metnin bu kısmında Heidegger ve Lacan'ın kaygı üzerine belirlemelerine biraz daha yakından bakılacaktır. Heidegger'in kaygıyı tekinsiz kavramıyla açıkladığına çalışmamızın, *Hiç'in Deneyimi Olarak Kaygı Duygulanımı* bölümünde değinmiştik. Lacan'ın Simgeselde üzeri gösterenler zinciri ile örtülen Gerçek'in, gösterenler zincirinin kopması sonucunda açığa çıkmasının yol açtığı kaygıya dair açıklamasının Heidegger'in açıklamasıyla oldukça benzerlik gösterdiğini görebiliriz. Heidegger, kaygıyla karşılaşma anını trenin raydan çıkması olarak tarif etmektedir: Dasein için bildiği ve yolunda giden dünya bir anda raydan çıkar.

Öncelikle, Freud ve Lacan için kaygı bir duygulanımdır ve duygulanım; gösterenler zincirine bağlı olması nedeniyle imgesel ve simgesel düzenin içerisinde. Bu haliyle, duygulanım aldatıcıdır. Fakat kaygı tek gerçek duygulanım olması sebebiyle özneyi yanıltmayarak, diğer duygulanımlardan ayrılmaktadır. Bunun sebebi, kaygı anında çağrışım zincirinin kopması ve bir gösterenden bir gösterene geçiş olmamasıdır. Bu yüzden Lacan'a göre, kaygı gerçek düzlemde (Lacan, 2014). Bu bağlamda, Freud'un *tekensiz* tanımı da Lacan'ın kaygı tariflemesine oldukça benzemektedir. Tıpkı Lacan'ın kaygıyı gerçek düzlemde konumlandığı gibi Freud da tekensizi, gerçek düzlemin tanımına benzer bir şekilde simgeselleştirilemeyen ve imgesi olmayan bir anlam boşluğu olarak konumlandırır. (Aktaran Hekimoğlu ve Bilik, 2020)

-Bir değil ama kendi için mutlak, değişmez olan- hakikat bilinçdışının hakikatine -ego söyleminden ziyade Gerçek'te olana- dair eriştiği bilgidir.

Heidegger’de Hiç’le karşılaşmanın yol açtığı kaygı, Dasein’ı hergünkü gayrisahih yaşantısının dışına attığından hakikatle karşılaşmasının imkânını taşır. Bu sayede Dasein, sahih varoluşuna dair bir karşılaşma yaşayarak ölüme doğruluğuyla yani mevcut-olmaklığının ötesinde zamansallığıyla karşılaşmış olur. Bu karşılaşma sayesinde Dasein hem Varlık’ın anlamına ve hakikate dair bir şeyle karşılaştığından ihtimam göstermesini kendisine yöneltebilir. Heidegger, kaygı duygulanımını, Varlık’a yönelme ve hakikati açıklama bağlamında Hiç’in deneyiminin yol açtığı bir deneyim olarak ele alırken Lacan, Simgesel’e ait anlam ve dil dünyasının dışında kalan Gerçek’le karşılaşma anı olarak ele almakta ve kendine yabancılaşmış olan varlığıyla dilin bir göstereni ya da temsili olmaksızın karşı karşıya kalması olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda her iki düşünür de kaygıyı ontoloji görüşleri içerisinde neredeyse aynı yere konumlandırmış olsalar da Lacan, kaygıyı bir hakikati açıklama imkânı olması yerine öznenin ancak bilinçdışına yani kendine yabancılaştığı yanına dair bir karşılaşma anı olarak ele alırken, Heidegger, Dasein’ın sahih varoluşunu deneyimlemek suretiyle Varlık’ın anlamı ve hakikate ulaştırabilecek bir imkân olarak ele alır.

4. SONUÇ ve ÖNERİLER

Bu çalışmada Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metninde, geleneksel ontoloji eleştirisinden başlayarak, Varlık soruşturması için başlangıç noktası olarak kabul ettiği Dasein analizi ile kendi ontoloji görüşünü nasıl kurduğu ve Lacan'ın bölünmüş özne teorisiyle ortaya koyduğu yapısal-ontolojik belirlemelerine yer verilmiştir. Her iki düşünürün de insanın neliğine ilişkin çalışmalarında ayrıcalıklı bir yer verdikleri dil ve kaygı duygulanımına ilişkin değerlendirmeleri, hakikate erişme imkânı bağlamında ele alınmıştır. Bu bağlamda, çalışmanın önceki bölümlerinde yer verdiğimiz Heidegger ve Lacan'ın çalışmalarından yola çıkarak insanın, Varlığın anlamı ya da hakikate ulaşma imkânının olup olmadığı ve hakikate ulaşmanın imkânlı görülmesinin yol açabileceği sorunlar ele incelemeye açılmıştır.

Heidegger, Platon'un *alethia* kavramından aldığı, Almanca *Warheit* olarak adlandırdığı ve Türkçe'ye genellikle *hakikat* olarak çevrilen kavramın geleneksel metafiziğin hakikat anlayışından ne açılardan ayrıştığı ve bu kavram ile *varlık* arasında nasıl bir ilişki kurulduğu ilk bölümde etraflıca gösterilmeye çalışılmıştır. Heidegger, geleneksel ontolojinin aksine, varolandan ayrı tuttuğu ve *aletheia* anlamında kullandığı hakikatle kol kola tasarladığı Varlık'ı, düşünsel yaşamı boyunca Dasein'in yaşantısında, kolektif olan tarihsellikte/kültürde ve sanat eserinde göstermeye çalışmıştır. Bu çalışmada, Heidegger'in Varlık ve hakikat (*alatheia*) üzerine olan görüşlerini ele aldığı ve ilk dönem eseri olarak kabul edilen *Varlık ve Zaman* metnine odaklanılmıştır. Bu bağlamda ilk bölümde, Heidegger'in, *Varlık ve Zaman* metninde ele aldığı Dasein'in, Varlık'la ve Varlık'ın anlamıyla bir tuttuğu hakikatle olan ilişkisini nasıl serimlediği¹¹⁷ gösterilmiştir. Ayrıca Heidegger'in dil ve Hiç'in tecrübesi olarak kaygı hakkındaki görüşleri Varlık'ın anlamına yani hakikate (*aletheia*) ulaştırma imkânı bağlamında incelenmeye açılmıştır.

¹¹⁷ Metinde “serimleme” ile kastedilen Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metninde Dasein analizi üzerinden göstermeye çalıştığı Varlık ve hakikat ilişkisidir. Heidegger, Dasein'in şeylere, başka Dasein'lara ve kendisine yönelmesini ihtimam gösterme, mevcut-olmaklık, el-altında-olmaklık, herkes ve hergünlük gibi kavramlar aracılığıyla göstermeye çalışmış ve varoluşun sahih ve gayrisahihi olarak birbiriyle daima bir arada olan ama birbirinden ayrı yapısını ortaya koymuştur. Dasein'in bir arada ama ayrı varoluş minvalleri, onun gündelik yaşamı içerisinde Varlık ve hakikatle ilgi kurabilmesinin imkânını göstermektedir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Freud'un inşa ettiği bilinçdışı kavramına ilişkin Lacan'ın topolojik kavramsallaştırmalarına yer verilmiştir. Gerçek, İmgesel, Simgesel kavramları üzerinden beden varlığı olarak dünyaya gelen ve doyum arayışında olan bebeğin, Simgesel dünyaya yani dile kayıtlanmasıyla bir kültür varlığına dönüşmesi ve bu uğurda kendi varlığına yabancılaşarak bölünmüş özne olması sürecine yer verilmiştir. Heidegger'in ontolojisinde yer verdiği dil ve kaygı hakkında Lacan'ın görüşlerine yer verilmiş ayrıca Lacan'ın topolojisi üzerinden Heidegger'in iddia ettiği gibi Varlık'ın anlamı ve hakikate ulaşma imkânının mümkün olup olmadığı tartışılmıştır. Son olarak ise her iki düşünürün ontoloji görüşlerindeki benzerlikler ve farklılıklar gösterilmeye çalışılmıştır.

Heidegger, Dasein analiziyle çok önemli belirlemeler yapmış olsa da hakikate ulaşmanın imkânına dair düşüncelerinin kimi sorunlara yol açabileceği düşünülmektedir. Özellikle *Varlık ve Zaman*'daki sahil ve gayrisahil ayrımının, yüceltme ve değersizleştirme üzerine çalışan bir zihinle okunduğunda, gayrisahil varoluşun değersizleştirilmesine ve sahil varoluşun yüceltilmesine yol açabileceği düşünülmektedir. Heidegger'in, Dasein analiziyle ortaya koymak istediği şeyin bu olmadığı düşünülmekle birlikte, bir hakikat varsayımı ve buna ulaşmanın imkânı bağlamında Dasein'a verilmiş olan iradenin, kişinin kendi değerlendirmelerini hakikat olarak görmesi durumunda kendine mesafe almakta zorlanabileceği ve bu durumun da değerlendirme problemlerine yol açabileceği söylenebilir. Lacan'ın, bölünmüş öznenin eksikliğine, yanılma ihtimaline, kendine dahi yabancı oluşuna dair görüşleri, öznenin hakikat olarak gördüğüyle arasına bir mesafe koyabilmesine imkân verebilir. Böylece özne, kendi değerlendirmesine ilişkin bir bilgiden yoksun olduğunda bunun yol açabileceği tehlikeleri (yüceltme ve idealizasyonun yol açtığı değerlendirme sorunları gibi) baştan varsayabilmektedir. Dasein'ın ya da öznenin değerlendirmesine ilişkin bir bilgiye varmasının yolu ise, Varlık'ın anlamı olarak kabul edilen ve öznenin dışında bütüncül bir şeye işaret eden hakikat varsayımı yerine, öznenin kendi değerlendirmelerine ve değerlerine ilişkin mesafe almasını sağlayacak bir tutum takınması yani düşünce ve söyleminin kendisiyle ilişkisini kurabilmesidir. Bu da her iki düşünürün de çalışmalarında ortaya koydukları iki görüşü birbirine oldukça yakınlaştırır: Heidegger'in Dasein'ın kendisine yönelmesi ve kendisini konu edinmesi anlamında kullandığı sahil ihtimam gösterme (*Sorge*) düşüncesiyle, Lacan'ın öznenin üretilip durduğu *ego* söylemine yabancılaşarak kendine dair bilgiye ulaşmasını sağlayacak

olan analiz belirlemesi.¹¹⁸ Heidegger'in ihtimam gösterme kavramıyla ortaya koyduğu üzere, Dasein'in karşılaştığı fenomenleri kendiyile ilişkisi bağlamında değerlendirmesi aracılığıyla Varlık'ın anlamı ve dolayısıyla hakikatin açılmanabileceği düşüncesi, hakikatle kastedilenin ne olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Heidegger'in ihtimam gösterme ve hakikatle ilgili söyledikleri birlikte düşünüldüğünde, Dasein'in dışında mutlak ve bütüncül bir hakikatin kastedilmediği; onun yerine Dasein'in değerlendirmelerine ve anlam vermesine mesafe almasına imkân verecek olan kendine yönelmesi yani kendine dair bir bilgiye ulaşmasının kastedildiği düşünülmektedir. Bu bağlamda, Dasein'in dışında bir anlam ya da hakikat varsayımı düşüncesinin yerini Dasein'in kendiyile bağ kurarak kendi yapıp etmeleri ve değerlendirmelerini konu edinmesi ve buna mesafe alarak -bütüncül bir hakikati iddia etmek yerine- daima kendisine ve kendi değerlendirmelerine ilişkin bir bilgiye ulaşmasına bıraktığı iddia edilebilir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eseri boyunca ihtimam gösterme kavramını bu kadar temele koymuş olması, *Bir hakikatin imkânlı görülmesi hatasına düşülmesinden* koruyabileceğini düşündürmektedir.

Heidegger, Varlığın hakikatini *veritas*¹¹⁹ anlamındaki hakikatten ayırarak, bilgisel bir konu olmaktan çıkarıp, başka bir alana götürür. Heidegger'in Varlık'ın hakikati ile *veritas* yerine, gizli kalma (*unverborgenheit*) ve açığa çıkma gibi anlamlara gönderme yapan *aletheia*'yı kastettiğini görüyoruz (İyi, 2018, s. 49). Lacan ise *aletheia* yerine *veritas*'la ilgilenir. Simgesel içerisinden söylem üreten öznenin kendi dışında bir hakikati açıklamasından ziyade öznenin kendine dair bilgi edinmek suretiyle durmadan ürettiği ve hakikat yerine koyduğu söylemine ve düşüncesine mesafe alabilmesi onun, kendi bilinçdışının hakikatiyle karşılaşmasını sağlar. Lacan'ın, "(...) *hakikat (verite) gözden düşer ve bilmek (savoir) yüceltilir. Bilinç-dışı hakikatten, bilinçdışı-bilme'ye doğru bir viraj vardır*" belirlemesi bu düşüncüyü desteklemektedir (Castanet, 2017, s. 81).¹²⁰ Bu

¹¹⁸ İhtimam göstermenin kişinin kendine yönelmesiyle Öteki yerinde bir psikanalistle yürütülen analitik çalışma arasında elbette fark vardır fakat bunu ele almak bu tezin kapsamının sınırlarının dışında kalmaktadır.

¹¹⁹ Doğru bilgi anlamına gelmektedir.

¹²⁰ Castanet'in *Lacan'ı Anlamak* kitabının çevirmeni, *savoir* kelimesi için bir dip not düşmüştür. Fransızca'da hem "bilgi" hem de eylem olarak "bilmek" anlamına gelen bu kelime, bilişsel bir nesne olarak bilgiden ziyade öznel bir deneyim olarak bilme eylemine yakın durduğu düşünülmüştür. Bu dip not, Lacan'ın hakikat yerine koyduğu bilginin, Kartezyen Özne nesne ayrılığını akla getiren bilişsel bir hadiseye gönderme yapmaktan ziyade öznenin kendine dair bir gerçeği/hakikati, deneyimiyle ilişkili olarak kavramasına işaret ettiğini düşündürmektedir.

durumda Lacan'a göre hakikat, Heidegger'in önerdiği gibi, Dasein'in dışında olan ve aynı zamanda kendi sahil varoluşuyla ulaşılabilen -ya da açıklanabilen- bir şey olmak yerine öznenin kendine yabancı olan yanına dair bilgi sahibi olması aracılığıyla *ego* söylemine ve söylemde kendini daima inşa etmesine (bu inşa Gerçek'in üzerini örten Simgesel'dir) mesafe almasını sağlayan bilinçdışı bir bilgidir. Heidegger'in okunması sırasında Dasein'in açıkladığı *Bir* hakikat varsayımı hatasına düşme ihtimali, Lacan'ın, öznenin *jouissance*'ına yani bilinçdışına bastırarak uzaklaştığı -ve bu sayede dil öznesine dönüştüğü- Gerçek'ine dair bilgi veren bilinçdışının bilgisi önermesiyle birlikte düşünüldüğünde hakikat meselesinin kişinin kendisine, kendi değerlendirmelerini belirleyen şeye ve ürettiği anlamlara mesafe almasını sağlayacak bir bilgiye dönüştüğünü görmekteyiz. Dil içerisinde yer alan öznenin *Bir* hakikate -hakiki olana- ulaşma düşüncesinin, ancak kendi üretimini ve anlam vermesini *Şey*'in kendisiyle karıştırmasının yol açtığı bir yanılsama olduğu düşünülmektedir.

Bu durumda Heidegger'in -Kartezyen Özne'nin bilen ve hükmeden tavrını eleştirmesine rağmen- Varlık'ın anlamını yani hakikati açığa çıkarabilmeye haiz olma imkânı tanıdığı ve atfettiği bu tümgüçlülük, Dasein'a, Kartezyen Özne'den daha çok bilen olma imkânı vermiş olmaz mı? İki düşünür arasındaki temel ayrım burada görünür olmaktadır: Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da, Dasein'a verdiği hakikatin örtüsünü örtme ya da bu örtüyü kaldırabilme imkânın getirdiği tümgüçlü konum, Lacan'ın bilinçdışıyla bilinci arasında bölünmüş özne için geçerli değildir. Lacan'ın ontolojik görüşüne göre bölünmüş özne ne bu bölünmeden ne bilinçdışından ne de unuttuğu (bastırdığı) ve yabancılaştığı Gerçek'ten haberdardır. Bir hakikati açıklamak bir yana o önce kendi bilinçli (*ego*) söylemiyle üzerini örttüğü kendi bilinçdışı hakikatine yabancıdır. Öznenin bilinçdışıyla radikal bir biçimde ayrılmış olması sebebiyle yabancılaştığı yanı sıra iradi ve bilinçli bir şekilde bağ kuramayacağı yani öznenin böylesine bir tümgüçlülüğe sahip olmak yerine kendine dahi bir parça yabancı olduğu kabul edilir. Özetle, Heidegger'in Dasein analizinde ortaya koyduğu üzere sahil ve gayrisahil olarak birbirinden ayrılmış ikili hal, Lacan'ın bilinç ve bilinçdışı arasında bölünmüş öznenin ikili yapısı üzerine söylediklerine benziyor gibi görünse de hakikati açığa çıkarma bağlamında Dasein'a atfedilen güç ve konumla bölünmüş özneye atfedilen arasında bir ayrım vardır. Bölünmüş özneye bilinçdışı, bilinçli özneyi belirleyen, ona -kendi dahi bilincine varamadan- şekil verendir.

Hakikati açıklamaya haiz olma bağlamında Heidegger'in Dasein'a verdiği konum ile Lacan'ın bölünmüş özneye verdiği konum, her iki düşünürün düşünceleri üzerinden değerlendirme problemleri ya da etik üzerine de bir şeyler söylememizi mümkün kılmaktadır. Lacan, yukarıda ele aldığımız değerlendirmeleri ışığında *aletheai* yerine *orthodoksa*'ya odaklanır. Platon'un (2016) bilgilerin sınıflandırması içinde yer alan *orthodoksa*, kanı ya da doğru kanaat anlamlarına gelmektedir ve içinde değerlendirenin hem yanılgısını hem de zenginliğini barındırır. Hem öznel kanı olması hem de doğru olabilmesi nedeniyle *orthodoksa*, Şey'in kendisini dil ve düşünceyle sarmak suretiyle onu dil ve anlam dünyasında var eder. *Aletheai* ise Şey'in kendiyle ilgili bir mesele olduğundan dilin öznesinin ve -psikoz kliniğine ilişkin üçüncü bölümde ele aldığımız Yargıç Schereber örneğinde görebileceğimiz üzere- düşünsel, dilsel ve anlamsal olanın dışında kalandır.

Özneyi sarıp sarmalayan kurucu sözler, özneyi, anne babasını, komşularını, topluluğun bütün yapısını kuran şeydir -üstelik sadece simge olarak değil, varlığı içinde kuran. İnsan denen varlıkların birbiriyle çiftleşmesini ve sadece başka simgeler değil aynı zamanda dünyaya gelerek adları dediğimiz şu küçük etiketi, kismetlerine düşen asli simgeyi alan gerçek varlıkları yaratmasını sağlayan birleşmeleri ad sistemi yasaları belirler ve yönlendirir. Sokrates'in geride bıraktığı ama kendisini sınıksız sarmaladığını hissettiği -çünkü o da buradan yola çıkar, çünkü geride bıraktığı *orthodoksa*'yı bir yandan oluşturmaktadır- *orthodoksa*'yı yeniden merkeze alıyoruz. Analiz budur işte. (Lacan, 2022, s.31)

Lacan'a göre özne, bölünmüş olmasıyla yani yücelttiği/rasyonalize ve idealize ettiği düşünceleriyle ortaya koyduğu bilinçli söyleminin kendi bilinçdışı *jouissance*'ıyla ilgili olduğu bilgisiyle karşılaştığında, inşa ettiği düşünce ve söyleminin kendinin dışında *Bir* hakikatle ilgili olması yerine kendiyle ilgili olduğunu kavrayabilir. Bu sayede *Bir* hakikate ulaşma imkânının ya da varsayımının özneye sağlayacağı tamlık, eksiksizlik yanılsamaları yerini öznenin kendindeki eksikle karşılaşmasını sağlar. Bu karşılaşmadan edinilen bilgi öznenin kendine, söylemine, yapıp etmelerine ve en önemlisi kendi tatminine/bilmeden sürdürdüğü *jouissance*'ına mesafe almasına imkân verir. Benzer şekilde Heidegger'in ihtimam göstermesi de Dasein'ın kendine dair bilgi açığa çıkarabileceği imkânı taşıdığından hakikat imkânı olarak görülen dil ve Hiç'in

duygulanımı olarak kaygıdan da daha temel bir mesele olarak karşımıza çıkar. Dasein ancak değerlendirme konusu ettiği her şeyin kendiyle ilgisini kurarak kendine mesafe alabilir. Bu bağlamda Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metninde önemi sıklıkla vurgulanan ihtimam gösterme kavramı hakikate ulaşmanın imkânı olarak tarif edilen dilde Varlık'a yönelme ya da Hiç'in yol açtığı kaygı duygulanımından daha önemli bir imkân taşımaktadır. Dasein'in ihtimam göstermesinin daima kendine yönelmesi demek yapıp etmelerini, değerlendirmelerini, anlam vermelerini, yüceltmelerini, deneyimlerini, düşünce ve dil dünyasına ilişkin tüm üretimlerini hakikat olarak tanımlaması ya da hergünkü gayrisahihliğinden sahil olana yöneldiğini varsayması yerine tüm bunlara daima mesafe almayı sürdürmesinin imkânını taşımaktadır. Bu eksikliğin düşünceye baştan dahil ediliyor olmasının, Dasein'in üretilmiş bir ideal olarak düşünce ve söylemlerini mutlak ve kendi dışında *Bir* hakikat sanma/varsayma ihtimalini azaltabileceği düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B. (1975). *Felsefe terimleri sözlüğü*. Ankara: TDK.
- Aktok, Ö. (2017). Platon'un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve Aletheia. *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, (8), 47-79.
- Aristoteles. (2019). *Metafizik*. Y. Gurur Sev (Çev), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Arlı Çil, D. (2012). Heidegger'de Varlık ve Dil. *Özne*, (16), 69-75.
- Arslantürk, P., ve Aydın Türkmen, T. (2022). Psikozlarda ölümcül eyleme geçişler ve bir inşa çabası olarak Kadın-a iliş. Pınar Arslantürk (Ed), *Kadınlar, aşkları, yalnızlıkları* içinde 175-206. İzmir: Yakın Kitabevi ve Yayınları.
- Batukan, C. (2015). Heidegger ve Deleuze'de Hayvan Sorusuna Giriş. *Cogito*, (80), 70-85.
- Castanet, H. (2017). *Lacan'ı anlamak*. Baturalp Aslan (Çev), İstanbul: Encore Yayınları.
- Cevizci, A. (2021). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Chasseguet-Smirgel, J. (2005). *Ben İdeali*. Nesrin Tura (Çev), İstanbul: Metis Yayınları.
- Çüçen, K. (2021). *Martin Heidegger: varlık ve zaman*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Çotuksöken, B. (2018). *Antropoloji ya da insan-varlıkbilgisi*. İstanbul: Notos Kitap.
- Direk, Z. (2021). *Kıta avrupalı felsefesi*. Ankara: Fol Yayınları.
- Eeche, W. (2009). Lacan'ın kompleks psikoz kuramına dair kuramsal ve terapötik çıkarımlar. *Monkl*, (6-7), 416-430.
- Fink, B. (2020). *Lacancı özne*. Kemal Güleç (Çev), İstanbul: Encore Yayınları.
- Freud, S. (1911). Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia. 9-88
- Freud, S. (1905). *Instincts and their Vicissitudes*.

- Freud, S. (1909). j.b. psychoanalyt. psychopath. *Frosh.*, (I), 1-109
- Freud, S. (1919a). "Ein Kind Wird Geschlagen" Beitrag Zur Kenntnis Der Entstehung Sexueller Perversionen. *Int. ärztl. Z. Psychoanal.* 3(5), 151-72.
- Freud, S. (1919b). *Das Unheimliche*. 15.01.2024 tarihinde Internet Archive: https://archive.org/details/ImagoZeitschriftFuumlrAnwendungDerPsychoanalyseAufDie_464/page/n1/mode/2up adresinden alındı
- Freud, S. (1920). *Jenseits des lustprinzips*. Leipzig, Viyana, Zürih: International Psychoanalytischer Verlag.
- Freud, S. (1998). The uncanny. *Literary theory: an anthology* içinde. Julia Rilkin ve Michael Ryon (Ed), Oxford. Blacwell Publishing
- Freud, S. (2011). *Olgu öyküleri I*. Ayhan Eğrilmez (Çev), İstanbul: Payel Yayınevi.
- Freud, S. (2013a). Haz ilkesinin ötesinde. Emre Kapkın ve Ayşen Tekşen (Çev), *Metapsikoloji* içinde 265-326. İstanbul: Payel Yayınları
- Freud, S. (2013b). Bir çocuk dövülüyor: cinsel sapkınlıkların kökeninin incelenmesine katkı. Hakan Atalay (Çev), *Psikopatoloji* içinde 153-178. İstanbul: Payel Yayınları
- Freud, S. (2015). *Narsisizm üzerine ve Schereber vakası*. Banu Büyükkal ve Saffet Murat Tura (Çev), İstanbul: Metis Yayınları.
- Freud, S. (2016). *Otobiyografi*. Ayşegül Demir (Çev), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Freud, S. (2017). *Totem ve tabu*. Kamuran Şipal (Çev), İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, S. (2019). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Haluk Barışcan (Çev), İstanbul: Metis
- Gençöz, T. (2019). Lacan'ın Dört Temel Söylemi. *Türkiye Klinikleri*, 53-58.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und zeit*. Marburg: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1977). *On the Essence of Truth*. New York: Harper and Row.

- Heidegger, M. (1998). *Letter on Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2002) The Origin of the Work of Art, *Off The Beaten Track* içinde, Julian Young ve Kenneth Haynes (Ed), Cambridge: Cambridge University Press
- Heidegger, M. (2009). *Metafizik nedir?*. Yusuf Örnek (Çev), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm üzerine*. Yusuf Örnek (Çev), Ankara : Türkiye Felsefe Kurumu .
- Heidegger, M. (2021). *Varlık ve Zaman*. Kaan H. Ökten (Çev), İstanbul: Alfa.
- Heidegger, M. (2009). The Origin of the work of Art. *Off the beaten track* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hekimoğlu, E. C. ve Bilik, M. Z. (2020). Freud'dan Lacan'a Kaygı. *Ayna Kilink Psikoloji Dergisi*, 336-367.
- Homer, S. (2016). *Jacques Lacan*. Abdurrahman Aydın (Çev), Ankara: Phoneix Yayınları.
- Husserl, E. (1991). *Cartesianische meditationen und pariser vorträge*. Husserliana, (1), Berlin: Springer
- İyi, S. (2010). Heidegger'de Logos'un Yeri. *Cogito*, (64), 124-132.
- İyi, S. (2018). *Çağımızda metafizik sorunu*. İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kaçar, E. (2018). Lacan ve Topoloji. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (25), 535-554.
- Kuçuradi, I. (2016). *Çağın olayları arasında*. Ankara: TFK Yayınları.
- Lacan, J. (2014). *Psikanalizin dört temel kavramı seminer 11. kitap*. Nilüfer Erdem (Çev), İstanbul: Metis Yayınları.
- Lacan, J. (2014). *The seminar of Jacques Lacan. Book X: Anxiety*. Cambridge: Polty Press.

- Lacan, J. (2019). *Yine/hala seminer 20. kitap*. Murat Erşen (Çev), İstanbul: Matis Yayınları.
- Lacan, J. (2022). *Freud'un teorisinde ve psikanalizin tekniğinde ben*. Savaş Kılıç (Çev), İstanbul: Metis Yayınları.
- Lacan, J. (2022). *Psikanalizin temel ilkeleri*. Mutluhan İzmir (Çev), Ankara: Çolpan Kitap.
- Lacan, J. (2006). *Ecrits: The first complete edition in english*. Bruce Fink (Çev,)New York: W.W.
- Lewis, M. ve Staehler, T. (2020). *Fenomenoloji*. Ankara: Fol Yayınları.
- Nasio, J.D., (1997). *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı*, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.
- Nasio, J. D. (2007). *Jacques Lacan'ın kuramı üzerine beş ders*. Özge Erşen ve murat Erşen (Çev), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ökten, K. (2019). *Varlık ve zaman bir okuma rehberi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Platon. (2021). *Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Quinodoz, J. M. (2016). *Freud'u okumak*. Bahar Kolbay ve Özge Soysal (Çev), İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Roudinesco, E. (2012). *Her şeye ve herkese karşı Lacan*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Schereber, D. P. (2015). *Akıl hastalığının hatıratı*. Aylin Kayapalı (Çev), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Smith, W. S. (2019). *Husserl*. Seçim Bayazıt (Çev), İstanbul: Alfa.
- Şan, E. (2024, Mayıs 5). *Fenomenoloji*. 15.06.2024 tarihinde Tübitak Bilim ve Toplum Başkanlığı: <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/fenomenoloji> adresinden alındı

- Tepe, H. (2016). *Platon'dan Habermas'a felsefede doğruluk ya da hakikat*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Tura, S. M. (2016). *Freud'dan lacan'a psikanaliz*. İstanbul: Kanat Kitap.
- Tükel, R. (1998). “*Freud’un Metinlerinde Ego İdeali*”. (Ed. S.M. Tura). Narsizim Üzerine ve Schreber Vakası. s.7- 19.İ stanbul: Metis Yayınları
- Verhaeghe, P. (2023). Pre-ontolojik Bir Varolmayan'ın Nedenselliği ve Yoksunluğu: Lacancı Özne Üzerine. Dany Nobus (Ed), *Lacancı psikanalizin sekiz temel ilkesi* içinde 197-225. İstanbul: Axis Yayınları.
- Winnicott, D. W. (2014). *Oyun ve Gerçeklik*. Tuncay Birkan (Çev), İstanbul: Metis Yayınları.
- Yıldız, E., ve Yurt, E. (2016). Varlıktan Dile Dilden Varlığa. *Kutadgubilig Felsefe- bilim Araştırmaları*, 30, 777-799
- Zahavi, D. (2020). *Fenomenoloji ilk temeller*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Zahavi, D. (2022). *Husserl'in fenomenolojisi*. İstanbul: Say Yayınları.

ÖZ GEÇMİŞ

Tülay AYDIN TÜRKMEN

Eğitim

Derece	Yıl	Üniversite, Enstitü, Anabilim/Anasanat Dalı
Yüksek Lisans	2018	İstanbul Arel Üniversitesi, Klinik Psikoloji Anabilim Dalı
Lisans	2012	İstanbul Arel Üniversitesi, Psikoloji Bölümü

İş/İstihdam (Varsa)

Yıl	
2012	Maltepe Açık Ceza İnfaz Kurumu, Psikolog
2020	CTE Genel Müdürlüğü İstanbul Eğitim Merkezi, Eğitmen
2023	Okan Üniversitesi, Öğretim Görevlisi, Psikoloji Bölümü

Mesleki Birlik/Dernek Üyelikleri (Varsa)

Yıl	Kurum
2018-	Rorschach ve Projektif Testler Derneği

Alınan Burs ve Ödüller (Varsa)

Yıl	Burs/Ödül
2007-2012	Lisans YÖK Bursu

Yayınlar ve Diğer Bilimsel/Sanatsal Faaliyetler

Aydın Türkmen T., Özcan C., 2018, Yakınına Karşı Ölümcül Eyleme Geçen Yetişkin Kadınların Ruhsal Durumlarının Rorschach Testi ile İncelenmesi, Rorschach ve Projektif Testler Dergisi, Bağlam Yayınları: İstanbul, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi)

Arslantürk P., Aydın Türkmen T., 2022, Psikozlarda Eyleme Geçişler ve Bir İnşa Çabası Olarak Kadın-a İtiş, Kadınlar Aşkları, Yalnızlıkları, Yapıtları, Yakın Yayınları: İzmir

Aydın Türkmen, T., 2022, Verhaltung, İmgesel Tutulma ve Bir Olma Tutkusunun Rorschach Testi'indeki Görüngüsü, Rorschach ve Projektif Testler Dergisi: Bağlam Yayınları

