

T.C.
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

DERİN EKOLOJİ BAĞLAMINDA DESCARTES VE HEİDEGGER'DE
ÇEVRE VE İNSAN KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Esra ERARSLAN

MAYIS – 2024

T.C.
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DERİN EKOLOJİ BAĞLAMINDA DESCARTES VE HEİDEGGER'DE
ÇEVRE VE İNSAN KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI**

Esra ERARSLAN

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Elife KILIÇ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde bizzat elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada özgün olmayan tüm kaynaklara eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

Esra ERARSLAN

13.06.2024

ÖZ

DERİN EKOLOJİ BAĞLAMINDA DESCARTES VE HEIDEGGER’DE ÇEVRE VE İNSAN KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Erarslan, Esra

Yüksek Lisans, Felsefe

Tez yöneticisi: Doç. Dr. Elife Kılıç

Mayıs, 2024

Bu tezin amacı 20. yy. çevre felsefesi alanında çalışmalar yapan önemli filozoflarından Arne Næss’in *Derin Ekoloji* görüşünü, Descartes ve Heidegger’in varlık felsefeleri çerçevesinde ele alarak çevre sorunlarını etik değerlendirmeden ziyade varoluş temelli bir eksene taşımaktır. Her iki filozofun varlık anlayışlarının etkilerini insan ve doğa anlayışları çerçevesinde derin ekoloji görüşü ile karşılaştırdığımız bu çalışmada, Descartes ve Heidegger’in önce varlığa bakış açıları ortaya konulmakta ardından insan ve doğa anlayışları sunulmaktadır. Yapılan çalışmanın sonunda Descartes’in varlık, insan ve doğa anlayışının, derin olmayan (sığ) ekoloji görüşünü diğer taraftan Heidegger’in varlık, insan ve doğa anlayışının derin ekoloji görüşünü şekillendirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Günümüzde çevre üzerine çalışmaları olan pek çok düşünürü etkileyen 20. yy.ın önemli çevre filozoflarından Arne Næss’in derin ekoloji görüşü, post modern dönem çevre anlayışı üzerinde geniş yankı ve spekülasyonları ile dikkat çeken bir hareket olarak etkisini göstermeye devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Derin Ekoloji, Næss, Descartes, Heidegger.

ABSTRACT

DESCARTES AND HEIDEGGER

IN THE CONTEXT OF DEEP ECOLOGY COMPARISON OF

ENVIRONMENT AND HUMAN CONCEPTS

Erarslan, Esra

Master Degree, Philosophy

Supervisor: Associate Professor Elife Kılıç

May, 2024

The aim of this thesis is to move environmental problems to an axis based on existence rather than ethical evaluation by considering the Deep Ecology view of Arne Næss, one of the important philosophers of the 20th century who works in the field of environmental philosophy, within the framework of Descartes and Heidegger's philosophy of being. In this study, in which we compare the effects of both philosophers understanding of being with the view of deep ecology within the framework of their understanding of human and nature, Descartes and Heidegger's perspectives on being are first put forward and then their understanding of human and nature are presented. At the end of the study, it was concluded that Descartes understanding of being, human and nature shaped the shallow ecology view, while Heidegger's understanding of being, human and nature shaped the deep ecology view. The deep ecology view of Arne Næss, one of the most important environmental philosophers of the 20th century, which has influenced many thinkers working on the environment today, continues to show its influence as a movement that attracts attention with its wide repercussions and speculations on the postmodern environmental understanding.

Key Words: Deep Ecology, Næss, Descartes, Heidegger.

**Hayat yolculuğunda arkadaşım sevgili eşim Alper'e,
Tüm benliğimle sevdiğim oğlum Kaan'a...**

ÖNSÖZ

Tez çalışmam sürecinde bana tecrübelerini aktaran tez danışmanım Sayın Doç. Dr. Elife Kılıç'a teşekkür ederim.

Esra ERARSLAN

Kırklareli, 2024



İÇİNDEKİLER

BEYAN	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vii
KISALTMALAR	x
TABLolar LİSTESİ	xi
ŞEKİLLER LİSTESİ	xii
GİRİŞ	1

1. BÖLÜM

DERİN EKOLOJİNİN AÇIMLANMASI.....	5
1.1. Derin Ekoloji Görüşünün Tarihsel Arka Planı.....	6
1.2. Derin Ekoloji Görüşü ve Temel İlkeleri.....	12
1.3. Derin Ekoloji Görüşünün Doğa ve İnsan Anlayışı.....	16

2. BÖLÜM

DESCARTES'IN VARLIK, İNSAN VE DOĞA ANLAYIŞI	31
2.1. Descartes'ın Varlık Anlayışı	32
2.2. Descartes'ın İnsan Anlayışı	49
2.3. Descartes'ın Doğa Anlayışı.....	59

3. BÖLÜM

HEIDEGGER'IN VARLIK, İNSAN VE DOĞA ANLAYIŞI	70
3.1. Heidegger'ın Varlık Anlayışı	70
3.2. Heidegger'ın İnsan Anlayışı.....	83

3.3. Heidegger'in Doğa Anlayışı.....	108
--------------------------------------	-----

4. BÖLÜM

DERİN EKOLOJİ BAĞLAMINDA DESCARTES VE HEIDEGGER'İN VARLIK, İNSAN VE DOĞA ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI	116
---	-----

4.1. Varlık Anlayışlarının Karşılaştırılması	117
--	-----

4.2. İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması	126
---	-----

4.3. Doğa Anlayışlarının Karşılaştırılması.....	132
---	-----

SONUÇ	142
-------------	-----

KAYNAKÇA.....	145
---------------	-----

KISALTMALAR

A.g.e. : Adı geçen eser

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt

çev. : Çeviren

der. : Derleyen

ed. : Editör

S. : Sayı

s. : Sayfa

ss. : Sayfadan sayfaya

vb. : Ve benzeri

yy. : Yüzyıl

TABLÖLER LİSTESİ

Tablo 1:Modern Dönem Çevre Anlayışlarının Sınıflandırılması11

Tablo 2:Derin ve Sığ Ekoloji Görüşünün Karşılaştırılması.14



ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Kendini Gerçekleştirme Piramidi.....24

Şekil 2: Descartes Kenar Uzunluk Bağıntısı61



GİRİŞ

Çevre ve insan ilişkileri geçmişte olduğu gibi günümüzde de önemli bir tartışma konusudur. Bu ilişkilerde kimi zaman çevre insan merkezli bir yaklaşım ile ele alırken, kimi zaman bu yaklaşımlar çevre merkezli düşünceye yerini bırakmıştır. Çevre ile ilgili düşüncelerin gelişiminde Sanayi Devrimi ve sonrasında yaşanan çevre değişimlerinin etkili olduğu görülür. 18. yy.da İngiltere başta olmak üzere pek çok Batı Avrupa ülkesinin hızla gelişmesini sağlayan Sanayi Devrimi, çevre sorunlarını da beraberinde getirmiştir. 19. yy.da sanayi merkezleri çevresinde artan şehirleşme oranları ve nüfusa bağlı değişen çevresel şartlar su, hava ve toprak kirliliği gibi bazı sorunlara neden olmuştur. Çevre sorunları 19. yy.ın sonlarına doğru akademik, politik ve siyasi çevreler tarafından tartışılmaya başlanmış, ancak genellikle kaynakların doğa açısından uygun kullanım yollarını aramaktan çok, birim kaynaktan daha fazla verim almaya odaklanan çeşitli söylemlere dönüşmüştür. Bu bakış açısı ne yazık ki insanlığı 20. yy.da büyük bir doğa kaybı, çevre felaketleri ve doğal kaynakların hızla tükenmesi sorunları ile baş başa bırakmıştır. 20. yy. doğadaki bozulmaların gözle görünür olduğu, kirlenmenin sosyal, politik ve siyasi yönlerinin tartışıldığı, dünya halklarının çevreye yönelik bakış açılarının bireysel olmaktan çıkarak toplumsal bir harekete dönüştüğü dönemdir. Çevresel bozulmanın sadece insan merkezli değil doğa ve diğer canlılar açısından ele alındığı, insanın doğanın bir parçası olduğu, doğal yaşamın sadece araçsal değil içsel/özsel değerlerinin de tartışıldığı bu dönem, çevre ile ilgili birçok felsefi akımın doğmasını sağlamıştır. Bu akımlar arasında doğa ve insan ilişkisini fenomenoloji açısından değerlendiren, insanın doğadaki varoluşunun anlamına vurgu yaparak, doğanın bir bilgi nesnesi olarak değil varoluşsal yapısını önceleyerek korunabileceğini savunan, çevre felsefesine diğer çevre filozoflarından farklı bir bakış getiren önemli düşünürlerden biri de Norveçli filozof Arne Næss'tir. Næss, 1986 yılında, *The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects* adlı makalesinde kendi felsefi görüşünü *Derin Ekoloji* olarak tanımlamış, kendinden önce çevre ile ilgili tartışma konularını yeniden ele alarak eleştirmiş, insanı doğadan koparan tüm çevre felsefelerine karşı bir duruş sergilemiş ve bu felsefelerin tümüne sığ

ekoloji adını vermiştir (Næss, 2005b: 41-42).

Arne Næss derin ekoloji görüşünde insanın kendi varlığının anlamına doğa ile özdeşleşerek ulaşacağını, insanın kendini ancak bu yolla gerçekleştirebileceğini savunmuştur. Ona göre doğanın fenomenlerinden insanın benliğine uzanan yol, kişinin kendini gerçekleştirmesi ile elde edeceği ‘*ekolojik benlik*’ kavramında son bulur. Kişinin bu süreçte doğa ile kurduğu içsel/özel bağlar doğanın kişide oluşturduğu anlam bütünlüğünü yakalamasına yardımcı olmaktadır. Doğadaki bir varlığın İçsel/özel değerini takdir eden insan, her bir varlıkla eşit statüdedir. Derin ekoloji bu kavramı ‘*eşit yaşama ve çiçek açma hakkı*’ olarak tanımlar. Næss’e göre doğadaki yaşam formları biyoloji biliminde olduğu gibi sınıflanamaz. Ona göre doğadaki yaşam formları içerisinde biyologların ‘*cansız*’ olarak sınıflandırdığı nehirler, dağlar ve manzaralar da vardır. Bu nedenle eşit yaşama ve çiçek açma hakkı doğanın her bir varlığı için geçerlidir. Derin ekoloji görüşünde insan varlığının kendini gerçekleştirmesinde her bir varlık ile kurduğu derin ilişkiler önemlidir. Derin ekoloji insanın biricik ikametgâhının dünya olması ve bulunulan yerin benlik oluşumu üzerinde etkisini savunması nedeniyle doğaya önem atfeder (Næss, 2005e: 258).

Næss derin ekoloji görüşü olarak adlandırdığı yeni çevre felsefesi 20. yy ile birlikte çevreye etik yaklaşımdan çok fenomenolojik bir yaklaşımı önelemektedir. Dolayısıyla onun bu yaklaşımı diğer çevreci görüşleri ayırmamızı kolaylaştırmıştır. Bizce felsefesine derin anlamı katan onun çevre felsefesinin temelini etikte değil ontolojide arıyor olmasıdır.

Yapılan literatür taramasında çevre felsefesi ve derin ekoloji görüşleri ile ilgili kaynaklar incelenmiş, derin ekoloji görüşünün genel hatları ile ele alındığı ancak derin ekoloji görüşünün şekillenmesine neden olan temel felsefi yaklaşımlara değinilmediği saptanmıştır. Bizce felsefenin en temel sorunu varlık sorunudur. Bu nedenle Næss’in felsefesini şekillendiren varlık anlayışını ortaya koymak tezin çıkış noktasını oluşturmuştur. Öncelikle Næss’in tanımını yaptığı sığ ekoloji görüşünün çevre yaklaşımı insan doğa ilişkisi kapsamında ele alınmış, İlk Çağ yunan felsefesinde çevre ve doğaya bakış açıları incelenmiştir. Bu dönemde doğa insan ayrımı kesin hatlarla

çizilmemiş olsa da Orta Çağ dönemi boyunca doğa ve insan ayrı tutulmuş varlık hiyerarşisinde insan doğa karşısında konumlandırılmıştır. Aydınlanma dönemi boyunca başta Descartes olmak üzere insan düşünme özelliği ile diğer varlıklardan ayrılarak insanın doğa ile olan ilişkisi koparılmıştır. İnsan doğa karşıtlığı 19. yy.dan itibaren çevre filozoflarının en ateşli tartışmalarının konusu olmuştur. Böylece Descartes'ın kartezyen felsefesinin etkisi altında insan merkezli çeşitli çevre görüşleri gelişmiştir. 20. yy. ile birlikte sınırları çizilen bu çevreci görüşler daha sonra Næss tarafından derin ekoloji görüşü çerçevesinde eleştirmiş ve sığ ekolojik görüş olarak isimlendirmiştir. Sonuç olarak sığ ekoloji görüşünün kaynağını aldığı varlık anlayışı Descartes'ın kartezyen yaklaşımından doğduğu yargısına ulaşılmıştır (Yayla, 2011: 72). Postmodern dönemin başlangıcı olarak kabul edilen 20.yy.da varlık kavramına bakış açısı değişmiş varoluşa fenomenolojik açıdan yaklaşılmıştır. Özellikle bu yaklaşım ile insan varlığının diğer varlıklar ile kendi anlamına ulaşacağı düşüncesi Heidegger ile olgunlaşmış, Arne Næss'in varlık anlayışının şekillendirmesinde etkili olduğu yargısına ulaşılmıştır (Antolick, 2002: 59). Bu doğrultuda tezimiz dört ana bölümden oluşmaktadır.

Tezin 1. Bölümünde Derin ekoloji açıklanmıştır. Derin Ekolojinin Tarihsel Arka Planı adlı alt başlıkta, derin ekolojinin felsefi gelişimi üzerinde etkili olan düşünce biçimleri tarihsel süreçte kısaca özetlenmiştir. Derin Ekoloji ve Temel İlkeleri adlı alt başlıkta, derin ekolojinin savunduğu temel ilkeler, derin ve derin olmayan (sığ) ekolojinin farkları verilmiştir. Derin Ekolojinin İnsan ve Doğa Anlayışları adlı alt başlıkta, derin ekolojinin varlığa bakışı bağlamında insan ve doğa anlayışı serimlenmiştir.

Tezin 2. Bölümünde Descartes'ın varlık, insan ve doğa anlayışları açıklanmıştır. Bu bölümde Descartes'ın varlık anlayışını biçimlendiren kartezyen felsefesinin insan anlayışındaki düşünce/beden ayrımı ile mekanik doğa anlayışını nasıl şekillendirdiği ortaya koyulmuştur. Böylece sığ ekolojinin savunduğu doğanın araçsal değerine ilişkin batı felsefesinde gelişen çevre anlayışı üzerinde Descartes'ın temellerini attığı mekanik doğa anlayışının etkileri sunulmuştur.

Tezin 3. Bölümünde Heidegger'in varlık, insan, doğa anlayışları açıklanmıştır. Bu bölümde Heidegger'in varlık anlayışı bağlamında asıl varlık *Dasein*'in ontik ve ontolojik varlık yapısı anlatılmıştır. Ardından *Dasein*'in varoluşunu gerçekleştirmesinde varlıkla kurduğu ilişkiler ve *Dasein*'in anlam dünyası üzerinde durulmuştur. *Dasein* varlıkla kurduğu derin ilişkiler insan ve doğa kavramları üzerinden değerlendirilmiş olup Heidegger'in doğanın araçsal kullanımı üzerinde yaptığı eleştiriler serimlenmiştir.

Tezin 4. Bölümünde Descartes ve Heidegger felsefesinde varlık insan ve doğa anlayışları derin ekoloji bağlamında karşılaştırılmıştır. Kartezyen felsefenin düalist yaklaşımının sığ ekolojiyi ve Heidegger'in varoluşsal fenomenoloji yaklaşımının derin ekolojiyi şekillendirmesi üzerindeki etkiler tartışılmış, derin ekolojinin insan doğa ilişkilerinde savunduğu düşüncenin temelinde yatan felsefi görüşler ortaya koyulmuştur. Descartes'ın varlık, insan ve doğa anlayışının, derin olmayan (sığ) ekoloji görüşünü diğer taraftan Heidegger'in varlık, insan ve doğa anlayışının derin ekoloji görüşünü şekillendirdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Tezin hazırlık aşamasında öncelikli olarak ilgili kaynaklar literatürden taranmış, birincil kaynakların kullanımına ağırlık verilmiş, gerekli görüldüğü veya birincil kaynaklara ulaşmanın mümkün olmadığı durumlarda ikincil kaynaklara başvurulmuştur. Tezin yazım aşamasında doküman analizi ve felsefi metin analizlerine başvurulmuş gerekli kaynakların kullanımı sırasında metinler, kitaplar, ansiklopediler, sözlükler, dergilere ulaşılmış ve listelenmiştir. Yapılan çalışmada elde edilen veriler özelden genele doğru sıralanmış, ilgili bölüm başlıkları altında belirlenen araştırma konusuna göre ayrılmış, tezin ortaya koyduğu temel felsefi görüş çerçevesinde yorumlanmıştır.

1. BÖLÜM

DERİN EKOLOJİNİN AÇIMLANMASI

Felsefe tarihinde insanın doğa ile olan ilişkisi etik, estetik, epistemoloji, metafizik, siyaset, ontoloji gibi birçok çalışma alanında farklı yönleri ile tartışılmıştır. Doğa insan ilişkileri temele alındığında, felsefi uzmanlık dalı olarak konunun asıl muhatabının, çevre felsefesi veya çevre etiği olduğu görülür.¹ Her iki felsefi dalın temelde açığa kavuşturmak istediği insanın doğaya yaklaşımının nasıl olması gerektiğidir. Bu noktada çevreci görüşler; çevre merkezli ve insan merkezli yaklaşımlar olarak ayrılmakta, günümüzde bu tartışmalar güncelliğini koruyan konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaşanılan yüzyılın düşünce biçimlerinden geçmişe doğru bir yolculuk yapıldığında insan ve doğa ilişkilerinin nasıl değiştiği ile insanın varlığa bakış açısının nasıl geliştiği arasında yakın bir ilişki olduğu görülür. Bu nedenle derin ekoloji görüşünün doğa ve insan anlayışının Descartes ve Heidegger'in varlık, insan ve doğa anlayışları ile karşılaştırılmasını ele alan tezin birinci bölümünde, tezin ana konusu olan derin ekoloji görüşünün açılanması uygun görülmüştür. Bu bağlamda derin ekoloji görüşünün ortaya çıkmasına neden olan tarihsel arka plan, derin ekoloji ve derin olmayan (sığ) ekoloji görüşleri arasındaki temel farklar, derin ekolojinin insan doğa ilişkilerini ele alış şekli verilmeye çalışılacaktır.

¹ Doğa felsefesi, evrenin temel yapısını, matematik ve fiziksel yasalarını araştırır. İnsanı evrendeki bütün doğal süreçlerin bir parçası olarak ele alır. Evrenin genel evrimini, değişimini inceler. Çevre felsefesi ise insanın doğa ile ilişkilerini, doğa üzerindeki etkilerini, çevre ile ilgili gelecek nesillere olan etik sorumluluğu inceler ve çevre sorunlarını araştırır. Bu nedenle tez doğa felsefesi alanı içinde çalışılmamış, doğa ve insan ilişkilerini ele alması nedeniyle çevre felsefesi bağlamında çalışılmıştır. Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Freya Mathews, "Environmental Philosophy", *History of philosophy in Australia and New Zealand*, S.6(2014), ss. 543-591./ Michael E. Zimmerman ve öte., *Environmental philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, New Jersey Prentice Hall, 1993, s.3.

1.1. Derin Ekoloji Görüşünün Tarihsel Arka Planı

İnsan yeryüzünde yayılmaya başladığı andan itibaren doğadaki düzen ve akışı takip etmiş, doğayı tanımak istemiştir. İnsanın doğayı tanıma arzusu, onu doğa ile ilgili çeşitli soruların cevaplarını aramaya yöneltmiştir. Ancak öyle ki varlığın özü nedir? Doğanın ilk maddesi neden oluşur? İnsanın doğadaki amacı ne olabilir? Ve benzeri doğa ile ilgili birçok soruyu cevaplamaya çalışan insan, aynı zamanda sorulara verdiği çeşitli cevaplar ile kendi düşünce tarihini yazmıştır. Bu nedenle insan ve doğa ilişkileri ilkçağdan günümüze varlık anlayışındaki değişmelerden etkilenerek her dönem farklı şekillerde ele almıştır. Ancak en büyük kırılma aydınlanma döneminde mekanik doğa anlayışı ile gerçekleşmiştir. Mekanik doğa anlayışının gelişmesinde Ortaçağ skolastik görüşün temel inançlarını sarsan bilimsel gelişmeler önemlidir. Bu bilimsel gelişmelerin başlangıç noktası 15. yy.da yaşanan Kopernik (1473-1543) devrimidir. Kopernik otuz yılı aşkın gözlem ve matematiksel hesaplamanın sonunda, kilise tarafından desteklenen ‘geosentrik’ ve ‘antroposentrik’ evren düşüncesinin temelini kökünden sarsmıştır. Kopernik, yeri, evrenin merkezinden alarak sıradan gezegenlerle aynı konuma indirgeyen, evrenin düzenlilik kurgusunu bozan yeni bir evren modeli geliştirmiştir (Özsoy, 2015: 96). Güneş merkezli bu yeni evren modeli insanın doğayı anlama sürecinde matematiksel hesaplamanın ve gözlemin ne kadar önemli olduğunu ortaya koymuş, kilisenin kabul ettiği dünya merkezli evren modelini yıkmış, skolastik düşüncüyü adeta yerinden etmiştir. Mekanik dünya görüşünü destekleyen bir diğer bilim insanı, icadı olan teleskop ile gök cisimlerinin hareketini inceleyen ve güneş merkezli evren modelini destekleyen Galileo Galilei’dir (1564-1642). Doğanın matematik ile anlaşılabilirliğini ileri süren Galileo, bilim insanları tarafından maddi cisimlerin ölçülebilen ve gözlenebilen niceliksel değerlerinin araştırılmasının ve maddenin duyu alanına giren niteliklerinin bilimin çalışma alanının dışında tutulması gerektiğini savunmuştur (Capra, 1984: 55). Mekanik görüşün etkileri 16.yy.da felsefi düşüncüyü de etkilemiş böylece mekanik görüş bilimsel temelleri yanında felsefenin de desteğini alarak daha güçlü hale gelmiştir. Mekanik görüşü destekleyen dönem filozoflarından biride Francis Bacon’dur (1561-1626). Bacon rasyonalist bir filozof olup bilimi açık bir şekilde

savunmuştur. Ona göre doğayı anlamanın tek ve en güvenli yolu bilimdir. “Bilimsel yöntemin insana doğayı denetleyeceği bilgiyi sağlayacağını ileri sürmektedir” (Kaya, 2016: 119). Bacon bu görüşünü *Novum Organum* adlı eserinin *Aforizmalar Kitap-I Doğanın Yorumlanması ve İnsan İmparatorluğu Üzerine* adlı bölümünde,

*“Doğanın efendisi ve yorumcusu olarak insan, doğa düzeni üzerine gözlemlerinin izin verdiği kadarını yapar ve anlar. Daha fazlasını ne bilebilir, ne de yapabilir... Çünkü doğa sadece teslimiyetle boyun eğer ve düşüncede nedene karşılık gelen şey, pratik bilimde kural haline gelir”.*²

Şeklinde ifade eder. Bacon’a göre doğa gözlenmesi ve bilgi edinilmesi gereken bir varlıktır. 17. yy.da mekanik görüşün etkileri fizik alanında da kendini gösterir. Bu döneme damgasını vuran, klasik fiziğin kurucusu Isaac Newton’a (1642-1742) göre evren aslında “Uzay ve zaman içinde atomlardan oluşan maddenin hareketlerinden ibarettir... Evren kapalı kendi içinde matematiksel bir makinadır”.³ Mekanik görüşte dış dünyadan duyular ile elde ettiğimiz bilgiler öznel bilgilerdir. Bu bilgilerin gerçek bilgi ile desteklenmesi gerekir. Gerçek bilgi ise ölçülen, gözlenen sayısal verilerden elde edilmelidir. Aydınlanma dönemi boyunca kök salan bu düşünce biçimi nedeniyle doğa, insanın gerçek bilgiye ulaşması için kullanacağı bir araç halini almıştır. Doğa insanın öznel bilgisini sınayabileceği laboratuvar ortamıdır. İnsan bilgisi ile doğada egemen olup doğayı istediği gibi kullanabilir. Böylece insan doğanın dışında kalmış ve doğayı kendi deneyimleri ile anlayamayan bir varlık olarak tanımlanmıştır. Aydınlanma döneminin sonlarına doğru hızla kabul gören bu anlayış Descartes gibi çeşitli filozoflarında felsefi görüşlerini etkilemiştir (Capra, 1984: 56).

Görüldüğü üzere doğa ve insan ilişkilerini belirleyen şey, dış dünya varlıklarının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda gelişen bilimsel ve felsefi yaklaşımlardır. Bilim ve felsefenin hemfikir olduğu bu yaklaşımlar 17. yy. sonlarından itibaren doğanın bilim ile anlaşılabilirliğini savunmuş, doğaya

² Francis Bacon, “*Novum Organum*”, çev. Josph Devey, Newyork: P. F. Collier published, 2015, s. 11.

³ Edwin Arthur Brutt, “*The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*”, New York: Doubleday Anchor Books, 1954, s. 106.

araçsal bir değer atfetmiştir. Aydınlanma döneminin doğaya egemen insan anlayışı ideali, bilim ve teknik sayesinde gerçekleşmiş,⁴ modern dönemde yaşanan Sanayi Devrimi ile hız kazanmıştır (Baran, 1993: 265).

1760-1840 yılları arasında İngiltere’de gerçekleşen Sanayi Devrimi kas gücü yerine makine gücünün kullanılarak seri üretime geçmeyi sağlayan en önemli buluştur. 18. yy.ın ikinci yarısında James Watt (1736-1819) buhar makinasını icat etmiş, makine zaman içinde tekstil, metalürji ve demir sanayi gibi birçok alanda kullanılarak üretimde hızlanmayı sağlamıştır. Başlangıçta buharlı makineler buharı elde edebilmek için yüklü miktarlarda kömür rezervine ihtiyaç duymuştur. Dünya genelinde kömür kullanımı 1800’lü yıllarda 10 milyon ton iken 1900’lü yıllarda 760 milyon tona ulaşmıştır (Ponting, 2012: 341). 1970’te ise bu oran yılda 2 milyar tonun üzerinde kaydedilmiştir (Sander, 2003: 210). Bununla birlikte enerji kaynaklarına olan bağımlılık sanayileşme sürecine yeni giren devletler ile artmış, ardından petrol ve doğal gaz gibi enerji kaynaklarının sanayide kullanılmaya başlanması, dünyada rezervi sınırlı ‘yenilenemeyen’ bu kaynaklarında aşırı tüketilmesine neden olmuştur. Böylece doğal kaynakların hızla tüketilmesi sorunu gün geçtikçe büyümüştür.⁵ Kaynak tüketiminde hızlı artış doğal yaşam kayıplarını ve çevre bozulmalarını beraberinde getirmiş, çevresel bozulma ile yaşanan sorunlar, 19. yy. sonlarından itibaren bir takım düşünürler tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.

⁴ Ahmet Mutlu ve öte., *Sosyal Çevre Bilimleri*, Siyasal Kitapevi Ankara, 2014, s. 38.

⁵ Kömür rezervinin değerli bir kaynak olması, kömüre sahip olan bölgelerin önemini arttırmıştır. Dolayısıyla birçok araştırmacı 1914 yılında gerçekleşen I. Dünya savaşını, Fransa’nın, Almanya elinde bulunan zengin kömür yataklarına sahip Alsace-Loren bölgesini ele geçirme ihtiyacı ile ilişkilendirmiştir. Yine aynı şekilde 1930’lu yıllardan itibaren kömüre göre petrolün yakılması halinde ortaya çıkan enerji miktarının daha yüksek olması, petrolün kömüre tercih edilmesine neden olmuş ve İngiltere başta olmak üzere pek çok ülke, petrolü stratejik bir enerji kaynağı olarak görmeye başlamıştır. Bu tutum İngiltere’nin petrol zengini olan bölgeler üzerindeki politik yaklaşımını daha net bir şekilde gözler önüne sererken, aynı tutum II. Dünya savaşının nedenleri arasında gösterilmektedir. Ayrıntılar için bkz. Olçar, Kemal, "Uluslararası Çatışmaların Enerji Politik Analizi". *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 2010, S.6 (2010), ss. 93-127.

İkinci dünya savaşından sonra hızla gelişen teknoloji, büyük sanayi alanları yaratmış, işgücü ihtiyacı kırsal bölgelerden şehirlere olan göçü hızlandırmış ve göç alan bölgelerde çevresel bozulmalar artış göstermiştir (Özgür, 2017: 9). Özellikle büyük sanayi merkezlerinin çevreye saldıgı atık gazların yarattığı kirlenme küresel çapta gelişen çevreci hareketlere neden olmuştur (Karabıçak ve Armağan, 2004: 204). Kapitalizmin etkisiyle 19.yy. ve 20.yy. boyunca doğa ve insan ilişkilerinde doğa, ikinci plana atılarak insan faydası merkeze alınmış, doğanın kaynakları sınırsız kullanıma açılmıştır (Karaman, 2022: 194). Doğanın sundukları insanın ilerlemesi için bir araç olup, *‘insan doğadan en iyi şekilde yararlanmalıdır’* düşüncesi doğa insan ilişkilerinde belirleyici olmuştur. Bu görüş çerçevesinde doğa içinde diğer canlılara yaşam hakkı tanınmamış, doğa ve insan ilişkilerinde insanın merkeze alındığı bir çevre anlayışı gelişmiştir. *‘İnsan Merkezli Doğa Anlayışı’* olarak tanımlanan bu anlayış, kimi zaman John Passmore’un (1914-2004) vekilharçlık düşüncesinde olduğu gibi, felsefi temellerini İncil’den alarak, doğa ve doğayı meydana getiren tüm unsurlara karşı insanı yücelten bir anlayış ile karşımıza çıkarken; kimi zaman Rene Jenes Dubos’un (1901-1982) aydınlanmış insan merkezilik düşüncesinde olduğu gibi, insanın doğayı evcilleştirmesi gerektiği, evcilleştirmenin doğaya karşı bir takdir içerdiğini (Dubos, 1969: 219-220) savunan daha yumuşak bir söylem ile karşımıza çıkmaktadır. İnsan merkezli doğa anlayışında zaman içinde görüş ayrılıkları olsa da düşüncenin çıkış noktası, *‘insanın doğaya hükmetmesi’* gerekliliğidir.

18. yy.dan 20. yy.ın başlarına kadar insan, doğaya hükmetme hırsı ile doğayı istediği gibi kullanmıştır. İnsan merkezli yaklaşımın doğada yarattığı yıkımın etkilerini en çarpıcı şekilde dile getiren çevreci bilim insanı Rachel Carson olmuştur. 1962’de kaleme aldığı *Silent Spring* adlı kitabının *Elixirs of Death* adlı bölümünde Carson, toprak verimini arttırmak için kullanılan DDT kimyasallarının etkilerine ilişkin çalışmasının sonuçlarını sunmuştur. O zamana kadar aktivist olarak görülen çevre hareketlerine bilimsel bir dayanak oluşturan bu çalışma, insanın doğaya pragmatist yaklaşımının sonuçlarını, insana olan etkileri açısından değerlendirmektedir.

“Yeni sentetik insektisitleri diğerlerinden ayıran şey, muazzam biyolojik güçleridir. Sadece zehirlemek için değil, aynı zamanda vücudun en hayati süreçlerine girmek ve onları uğursuz ve genellikle

ölümcül şekillerde değiştirmek için muazzam bir güce sahiptirler. Böylece, göreceğimiz gibi, işlevi vücudu zarar görmekten korumak olan enzimleri yok ederler, vücudun enerjisini aldığı oksidasyon işlemlerini bloke ederler, çeşitli organların normal çalışmasını engellerler ve bazı hücrelerde maligniteye yol açan yavaş ve geri döndürülemez değişimi başlatabilirler.”(Carson, 1962: 15).

Carson çalışmasından elde ettiği verilerden yola çıkarak, insanın doğaya etkisini “Nobel ödülü sahibi doğa bilimci Albert Schweitzer’den yaptığı alıntı ile, ‘insan kendi yarattığı şeytanları bile güçlkle tanıyabilir’ ” (Lytle, 2007: 167), şeklinde anlatmaya çalışır. Carson’ın araştırması kirlenmenin sadece doğal yaşamı olumsuz etkilemediğini, insan yaşamını da olumsuz etkilediğini gözler önüne sermiştir. İnsan doğaya hükmedip onu bir araç olarak gördüğünde sadece doğaya değil kendine de zarar vermektedir. Bu gelişmeler ışığında çevreci düşünürler insanın doğaya yaklaşımını yeniden ele almış, doğanın mekanik bir yapı olarak değerlendirilmesinin yanlış olduğunu, bu görüşün sadece doğayı değil insanı da araçsallaştırdığını, oysa doğa ve insan da dâhil olmak üzere doğayı oluşturan varlıkların kendi içsel değerlerine sahip olduğunu savunmuşlardır.⁶ ‘Çevre Merkezli Doğa Anlayışı’ olarak tanımlanan bu yaklaşım insan merkezli doğa yaklaşımına karşı bir tepki olarak doğmuştur. Bu yeni çevre anlayışı ‘Canlı Merkezli’ (biocentric) ve ‘Çevre Merkezli’ (ecocentric) olarak ayrılmaktadır (Tuncay-Yüksel, Yılmaz-Tüzün ve Zeidler, 2023: 159). Başlangıçta canlı merkezli olarak görülen anlayış, insan dışındaki diğer canlıları da içsel değer taşıyan varlıklar olarak kabul etmektedir. Doğada canlı varlıkları araçsal değerlerinin dışında içsel değerlerine vurgu yapan bu çevre yaklaşımı zaman içinde doğaya bütünsel bir bakış açısı sergileyen çevre merkezli doğa anlayışına evrilmiştir. Canlı merkezli yaklaşımda içsel değer anlayışı çevre merkezli doğa anlayışında yerini özsel değer kavramına bırakır. Çevre merkezi doğa yaklaşımının temel ilkesi “insanı, canlı ve cansız varlıkları sistem yaklaşımı içinde bir bütün olarak ele alması, diğer varlıkları insana olan faydasına göre değerlendirmeyip, onları varoluşları sebebiyle etik

⁶ Andrew Dabson, *Green Political Thought An Introduction*, London: Unwin Hyman Press, 1990, ss. 9-21, ISBN 0-04-445244-6

değere layık görmesidir”.⁷

Aydınlanma dönemi ile başlayan mekanik doğa anlayışı Sanayi Devrimi boyunca etkisini göstermiş, sonuçları doğal çevre için yıkıcı olan bir dizi felaketi beraberinde getirmiştir. Böylece aydınlanma dönemi ile başlayan ve yaklaşık 20. yy.a kadar süren insan merkezli doğa anlayışının yanında canlı merkezli ve çevre merkezli doğa anlayışları da kabul görmüştür. Günümüzde çevre felsefesi ve çevre etiği alanında tartışma konusu olmaya devam eden bu farklı görüşler, 20. yy.ın ikinci yarısından itibaren yapılan bilimsel çalışmalar ile desteklenen farklı ekoloji hareketlerini doğurmuştur (Bookchin, 1994: 47). Modern dönemde çevre felsefesi literatüründe ortaya koyulan doğa anlayışları dayandığı felsefi ilkelerin farklılıkları nedeniyle kesin sınırlarla birbirinden ayrılarak tablo 1’deki gibi sınıflandırılmıştır.⁸

Tablo 1: Modern Dönem Çevre Anlayışlarının Sınıflandırılması

İnsan Merkezli Doğa Yaklaşımı	Çevre Merkezli Doğa Yaklaşımı	
Vekilharçlık	Hayvan Hakları	Feminist Ekoloji
Modern İnsan Merkezilik	Doğaya Saygı	Yeni Animizm
Reformist İnsan Merkezilik	Yaşama Saygı	Toplumsal Ekoloji
Aydınlanmış İnsan Merkezilik	Yeryüzü Etiği	Derin Ekoloji

Çevre felsefesindeki bu gelişmeler, siyasi, politik ve ekonomik açılardan farklı sonuçlar doğurmuştur. 1970’lerin başında bu ayrım derin ekoloji görüşü altında modern çevre etiği üzerinde önemli bir etkiye sahip Arne Næss tarafından derin ve derin olmayan ekoloji başlıkları altında ele alınarak çeşitli

⁷ Turan Ergün ve Nesrin Çobanoğlu, “Sürdürülebilir Kalkınma ve Çevre Etiği”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.3,S.1(2012), s. 98.

⁸ Birol Ertan, “2000’li Yıllarda Çevre Etiği Yaklaşımları ve Türkiye”, *Yönetim Bilimleri Dergisi*, C.1, S.3 (2004). / Mehmet Akalın, “Çevre Etiği Çevreye Felsefi Yönelimler”, Gaziantep: İksad yayınevi, 2019, ss. 28-45. çalışmalarından yararlanılarak tablo 1 oluşturulmuştur.

alanlarda yapılan tartışmaların odak noktası olmuştur.⁹ Bu bağlamda çevre merkezli doğa anlayışını savunan ve kendisinden önceki doğa anlayışlarından varlığa bakışı ile ayrılan Arne Næss'in derin ekoloji görüşü, çevre felsefesinin günümüzdeki şeklini alması açısından önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır.

1.2. Derin Ekoloji Görüşü ve Temel İlkeleri

Derin ekoloji görüşü Arne Næss tarafından ilk defa *Philosophical Inquiry* adlı dergide 1986 yılında yayımlanan, *The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects* adlı makalesinin *What Is Deep Ecology?* Bölümünde sekiz ilkeyle açıklamıştır.

“1. Dünyadaki insan ve insan olmayan yaşamın refahı ve gelişmesi kendi başına bir değere sahiptir (eş anlamlı: özsel değer, doğal değer). Bu değerler, insan olmayan dünyanın insani amaçlar için yararlılığından bağımsızdır.

2. Yaşam formlarının zenginliği ve çeşitliliği, bu değerlerin ilişkisine katkıda bulunur ve aynı zamanda kendi içinde değerlerdir.

3. İnsanoğlunun bu zenginliği ve çeşitliliği yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak dışında azaltmaya hakkı yoktur.

4. İnsan yaşamının ve kültürlerinin gelişmesi, insan popülasyonunda önemli bir azalma ile uyumludur. İnsan dışı yaşamın gelişmesi böyle bir azalmayı gerektirir.

5. İnsan olmayan dünyayla mevcut insan müdahalesi aşırıdır ve durum hızla kötüleşmektedir.

6. Bu nedenle politikalar değiştirilmelidir. Bu politikalar temel ekonomik, teknolojik ve ideolojik yapıları etkilemektedir. Sonuçta ortaya çıkacak durum, mevcut durumdan çok farklı olacaktır.

⁹ Andrew Brenna ve Lo Y. S. Norva, “Environmental Ethics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition) <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/> Erişim: 11.10.2023.

7. İdeolojik değişim, giderek daha yüksek bir yaşam standardına bağlı kalmaktan ziyade, temel olarak yaşam kalitesinin takdir edilmesi (doğal değere sahip durumlarda yaşamak) yönündedir. Büyüklük ve mükemmellik arasındaki farka dair derin bir farkındalık olacaktır.

8. Yukarıdaki maddelere katılanlar, doğrudan veya dolaylı olarak gerekli değişiklikleri uygulamaya çalışmakla yükümlüdür. Diğer ilkeleri takip etme/geliştirme/yasalaştırma süreci olarak derinlemesine sorgulamanın önemini vurgulayan bu ilkedir”.¹⁰

Næss derin ekoloji görüşünün ilk üç (1-3) ilkesinde, yaşamın kendi içinde bir değeri olduğunu savunur ve bu kurallar ile gereksiz insan müdahalesine karşı olduğunu ifade eder. Sonra gelen dört (4-7) ilkesinde dönemin sanayileşmiş ve sanayileşmemiş ülkelerdeki mevcut politikaların sonuçlarına ilişkin olgusal iddialarını ve öngörülerini açıklar. Son (8) ilkesinde gelecekte yaşanacak olası çevre sorunlarının en aza indirilebilmesi için zorunluluk olarak gördüğü siyasi ve politik girişimlerin önemine vurgu yapar (Næss, 2005b: 48).

Næss’in derin ekoloji görüşünün ortaya koyduğu çevre yaklaşımı, radikal bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır (Yaylı ve Çelik, 2011: 372). Næss’e göre derin ekolojiden önce ortaya çıkan doğa görüşleri, dayandığı felsefi temeller nedeniyle doğa insan ilişkisini yüzeysel almış, böylece çevre sorunlarının asıl kaynağı olmuştur. Bu nedenle Næss derin ekolojik görüşten önce var olan derin olmayan doğa görüşlerini, doğayı ele alış biçimlerindeki eksilikleri nedeniyle eleştirmiş, bu görüşleri sığ ekolojik görüş olarak isimlendirmiştir.¹¹Næss her iki görüşü dönemin çevre sorunlarından yola çıkarak; kirlilik, kaynaklar, nüfus, kültürel çeşitlilik ve uygun teknoloji, kara ve deniz etiği, eğitim ve bilimin gelişimi başlıkları altında karşılaştırır.

¹⁰ Arne Næss, “The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects”, *The Selected Works Of Arne Næss Bölüm X*, ed. Harold Galasser ve Alan Drengson, Hollanda: Springer, 2005 Norwey, s. 41.

¹¹Derin olmayan ekolojik görüş bundan sonra Arne Næss’in ifade ettiği gibi Sığ ekolojik görüş olarak tanımlanacaktır.

Næss'in derin ekoloji kavramında karşılaştırdığı derin ve sığ ekolojinin farkları tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2:Derin ve Sığ Ekoloji Görüşünün Karşılaştırılması.¹²

Kriter	Derin Ekoloji	Sığ Ekoloji
Kirlilik	Ekosistemdeki kirliliğe derin ve uzun vadeli çözümler üretir. Kirlilik nedeniyle ekosistemde meydana gelen değişimleri canlı merkezli değerlendirir Doğada kirliliğe neden olan teknolojilere karşı mücadele eder. Kirliliğin önlenmesi ekonomik büyümeden önce gelir.	Ekosistemdeki kirliliğe kısa vadeli ve yüzeysel çözüm üretir. Kirliliği insan sağlığı açısından değerlendirir. Teknolojik gelişmelerin kirlilik unsurlarını ortadan kaldıracabileceğine inanır. Kirlilik ekonomik büyümeyi etkiliyorsa durdurulmalıdır.
Kaynak	Her doğal nesne ve canlının kendi özsel değeri vardır. Doğal değerler üzerinde her canlının eşit kullanım hakkı vardır.	Hayvanlar, bitkiler, doğal nesneler insanlar için yalnızca araçsal değeri olan birer kaynaktır. Kaynaklar sadece onları kullanacak teknolojiye sahip varlıklı toplumlara aittir.
Nüfus	İnsan nüfusundaki artış ekosistemdeki diğer canlı türlerini tehdit etmektedir. İnsan nüfusunun azaltılması gerekmektedir.	İnsan nüfusu kendi başına bir değer ve ekonomik bir kaynaktır. Yabani türler yok olmadığı sürece insan nüfusunun artışı önemli değildir.
Kültürel Çeşitlilik & Uygun Teknoloji	Kültürel çeşitlilik doğadaki yaşam formlarının biyolojik çeşitliliği ile aynı görülür. Teknolojideki gelişim kültürel çeşitliliği ortadan kaldıracaktır.	Gelişmekte olan toplumların batının sanayisini ve teknolojisini örnek alması gerekir. Bu toplumlarda kültürel çeşitliliğin korunmasını önerir ancak bu pek mümkün görülmez.
Kara & Deniz Etiği	Ekosistemi oluşturan canlı ve cansız unsurlar bir bütün olarak görülür. Bütün parçaların toplamından daha değerlidir. İnsan doğal kaynaklardan ihtiyacı kadarını kullanmalıdır. İnsan olmayan doğal formlar ve insan çıkarları çatıştığında, canlıların faydasına olamı tercih etmelidir. Teknolojik gelişmeler ile doğadaki bozulmanın önüne geçilemez.	Ekosistemi oluşturan canlı ve cansız unsurlar bir bütün değil her bir unsur kendi içinde parçalar halinde değerlendirilir. Doğanın parçaları (nesneleri) araçsal değerlerine göre ekonomik bir kaynak niteliği taşır. İnsan doğal kaynaklardan istediği şekilde faydalanmalıdır. Gelecekte yaşanacak teknolojik gelişmeler ile doğada meydana gelen toprak kaybı, hava ve su kirliliği gibi sorunların önüne geçebilir.

¹²Tablo 2, Arne Næss, "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects", *The Selected Works Of Arne Naess Bölüm X*, ed. Harold Galasser ve Alan Drengson, Hollanda: Springer, 2005 Norwey, ss. 42-45 / Günseli, Tamkoç, "Derin Ekolojinin Genel Çizgileri", İzmir: Ege Yayıncılık, 1994, s. 19. Kitaplarından yararlanılmıştır.

Tanımladığı sorunlar nedeniyle Næss ‘ekosophy’ veya ‘eko-bilgelik’ olarak gördüğü derin ekoloji görüşünün taraftarlarını felsefi bir ortak tabanda birleştirmiştir (Næss, 2005b: 42). Diğer taraftan açıklamış olduğu ilkeler derin ekoloji ve sığ ekoloji görüşleri arasındaki farkları da belirginleştirmiştir. Özetle derin ekoloji gezegendeki yaşamın bütünlüğüne ve çeşitliliğine vurgu yaparken sığ ekoloji her bir yaşam formunu kendi içinde sınıflara ayırır. Derin ekolojide, doğayı oluşturan her bir yaşam formunun değeri¹³ (içsel/özel değer) insanın ona verdiği değerden bağımsızken, sığ ekolojide yaşam formunun değeri insanın ona verdiği araçsal değer ile belirlenir. Derin ekolojide insan ihtiyacından fazlasını doğadan talep etmezken, sığ ekolojide İnsan doğadan istediği kadar faydalanabilir, insan için doğadan faydalanmanın bir sınırı yoktur. Derin ekolojide insan yaşamının ve kültürünün devamlılığı diğer canlı türlerinin çeşitliliği ve popülasyonu ile doğrudan bağlantılı iken, sığ ekolojide insan doğanın bir parçası olarak kabul edilmez, aksine insan doğanın karşısında olup, doğaya bilgi ve teknoloji ile hükmeder. Derin ekoloji insanın kendi dışındaki canlı türleri üzerindeki baskısını kabul eder. Doğa üzerindeki baskının sona ermesi için politik, ekonomik, sosyal kararların hızlıca alınmasının gerekli olduğunu aksi takdirde ekosistemdeki bozulmanın insan popülasyonu için olumsuz sonuçlar doğuracağını savunur. Ancak sığ ekoloji bozulmanın teknolojik gelişmeler ile düzeltilebileceği konusunda iyimserdir.¹⁴ Næss derin ekoloji görüşünün ortaya koyduğu ayrımla, insanın doğa üzerindeki hükmetme arzusuna karşılık “doğada insana dair yeni bir metafiziği ortaya koymuştur.” (Merchant, 1992: 86). “Derin ekoloji, geçmiş 300 yılda hüküm süren hakim mekanistik paradigmanın yerini almış, yeni

¹³ Derin ekolojide yaşam formu kavramı biyoloji bilimindeki canlılık kavramı üzerinden ele alınmaz. Derin ekoloji doğayı oluşturan her bir yapıya canlılık atfetmektedir. Bu nedenle biyolojideki biyosferik canlılık kavramı yerine ekosferik canlılık kavramını kullanır. Bkz. Magdalena Holy-Luczaj, “Heidegger’s Support For Deep Ecology Reexamined Once Again Ontological Egalitarianism, Or Farewell To The Great Chain Of Bein”, *Ethics & The Environment*, C.20, S.1(2015), ss. 46-142. Issn: 1085-6633.

¹⁴ Derin ve sığ ekolojinin farkları için ayrıca bkz. Carolyn Merchant, “Radical Ecology”, New York: Routledge, 1992, ss. 86-88.

metafizik, epistemolojik, dini, psikolojik, sosyopolitik ve etik prensipler getirmiştir.” (Yaylalı ve Çelik, 2011: 372).

1.3. Derin Ekoloji Görüşünün Doğa ve İnsan Anlayışı

Derin ekolojinin doğa insan anlayışı, kendisinden önceki düşünme biçimleri ile karşılaştırıldığında bu görüşün, doğayı merkeze alan, doğayı sadece içsel değil özsel değeri açısından da takdir eden bir anlayışla ele aldığı görülür. Arne Neass’ın doğanın içsel ve özsel değerlerine vurgu yapması, bu bakış açısının derin bir felsefenin yansıması olduğunun kanıtıdır. Ona göre derin ekolojinin ortaya koyduğu varlık anlayışı yeni bir dünya görüşüdür.

“Derin ekoloji hareketi, değer öncelikleri, felsefe ve din açısından ekonomik yaklaşımımızın altında yatan temel varsayımları netleştirmeye çalışır. Sığ ekoloji hareketinde, tartışma bu aşamanın çok öncesinde durur. Bu nedenle derin ekoloji hareketi, daha derini sorgulayan ekoloji hareketidir.”(Næss: 2005b: 47)

İnsan merkezli çevre anlayışına karşı Arne Næss tarafından geliştirilen derin ekoloji, çok boyutlu bir yaşam görüşünü destekleyen siyasi, ekonomik ve felsefi yönleri olan bir yaklaşımdır (Næss, 2005c: 90).

1960’lı yıllara kadar derin ekoloji ile ilgili görüşler farklı çevrelerce tartışılıyor olsa da bu tartışmaların uluslararası platformda geçerlilik taşıyabilmesi Rachel Carson’ın *The Silent Spring*’i 1962’de yayımlaması ile sağlanmıştır. Arne Næss derin ekoloji görüşünü, Carson’ın eserinin ABD Tarım Bakanlığı ile kimya endüstrisi arasındaki işbirliğinin ortaya çıkardığı tartışmalarla başlatmayı yalnızca uygun görmemiş, aynı zamanda derin ekoloji görüşünün olgusal olarak sağlam temellere dayandırılmasında da Carson’ın çıkışını bir dayanak olarak göstermiştir (Næss, 2005c: 89).

Derin ekoloji görüşünün ne olduğu, düşüncenin çevre felsefesi açısından diğer görüşleri nasıl değerlendirdiği Næss’in 1973 yılında kaleme aldığı *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary* makalesinde açıklanmıştır.¹⁵ Bu makalenin aynı zamanda postmodern dönemde çevre felsefesinin doğayı ele alış biçimini, insan ve doğa ilişkilerinde

¹⁵ Christian Diehm, “Deep Ecology And Phenomenology”, *Environmental Philosophy*, C.1, S.2 (2004), s. 21.

izlemesi gereken yolu, doğa merkezinde değerlendirilen varlığa bakış açısını şekillendirdiği söylenebilir. Næss'in derin ekoloji görüşü kendisinden sonra gelen pek çok çevre felsefecisini etkilemiştir (Arıkan, 2020: 195).

Næss'e göre kendisinden önce çevre felsefesinin savunduğu tüm felsefi görüşler sığ bir anlayışın yansımasıdır. Bu nedenle kendisinden önce gelen tüm görüşler sığ ekoloji görüşüdür. Bu görüşler genel olarak gelişmiş ülkelerdeki halkların refahını düşünür, aynı zamanda kaynak tüketimine karşı halkı bilinçlendirmeyi amaçlar ancak bu yeterli değildir. Çünkü doğayı bir kaynak olarak görmek onu araçsal bir değer olarak düşünmek demektir. Oysa derin ekoloji görüşü doğayı bir kaynak olarak görmekten çok kendi içinde değerli bir bütün olarak görür. Bu nedenle Næss, bireysel ilişkilerden ziyade doğadaki ilişkilerin bütünlüğüne odaklanır. "Organizmalar biyosferik ağda veya özsel ilişkiler alanında bağlar olarak düşünülür... Çevreye insan merkezinden yaklaşmaz, toplam alandaki organizmalar arasındaki ilişkiler bütünlüğüne odaklanır." (Næss, 1973: 95). Bütünsel bakış aynı zamanda doğada tüm varlıkların kendi özsel değerlerine atıfta bulunur. Arne Næss bütünsel yaklaşım ile ilgili kişisel tanıklığını *Equality, Sameness and Rights* adlı makalesinde şu şekilde ifade ettiği görülür;

"Norveç'in yüksek dağlarında yaşadığım on yıl boyunca küçük kutup bitkisi Salix-berbacea'dan binlercesini yaraladım ve orada yaşadığım sürece onların üzerine basmaya devam edeceğim. Ancak ben de dâhil olmak üzere diğer canlılardan daha az yaşama ve gelişme hakları olduğunu (ya da canlı varlık olarak özsel değerlerinin daha az olduğunu) düşünerek böyle bir davranışı meşrulaştırma ihtiyacı hiçbir zaman duymadım".¹⁶

Næss'in dile getirdiği bütünsel yaklaşım, biyosferdeki her canlı için eşitlikçiliği ön plana çıkarır. Næss bunu '*eşit yaşama ve çiçek açma hakkı*' (Næss, 2005d: 68) olarak tanımlar. Bu tanımla anlatmak istediği, her canlının yaşama hakkının eşit olduğu ve her canlıya saygı duyulması gerektiğidir. Çünkü o her canlının kendi içsel değerine sahip olduğunu savunurken, doğanın her varlığının (nehirler, dağlar, manzaralar vb.) özsel değerinin

¹⁶ Arne, Naess "Equality, Sameness, and Rights". *The Selected Works Of Arne Naess* X. Bölüm, der. Harold Galasser ve Alan Drengson, Dordrecht: Springer Publisher, 2005d, s. 68.

olduğunu savunur. Bu nedenle farklı varlık türleri arasında sınıfsal ayrım yapılamaz. Ancak sığ ekoloji görüşünde sadece insan refahına odaklanan insan merkezli doğa anlayışı, içsel/özel değerlere saygı duymaz ve sınıfsal ayrıma açıktır.¹⁷ Bu bakış açısı doğaya bütünsel yaklaşımı engelleyerek, doğanın önemini yitirmesine neden olur. İnsan için araçsal bir değer taşımaya başlayan doğa, içinde var olan canlılarla birlikte değersizleştirilir. ‘Eşit yaşama ve çiçek açma hakkı’ ilkesine saygı göstermemek aynı zamanda insanın kendini diğer canlılar arasında ötekileştirmesine ve insan varlığının anlamını kaybetmesine neden olur. Çünkü insan diğer canlılarla kurduğu ortak bağlar sayesinde kendisini tanır ve bu durum onun kendini gerçekleştirmesinde etkin rol oynar. Doğayla olan “bağımlılığımızı görmezden gelme ve bir efendi-köle rolü tesis etme girişimi, insanın kendine yabancılaşmasına katkıda bulunmuştur.” (Næss, 1973: 97).

Næss canlı türlerinin çokluğundan ziyade çeşitlilik kavramı üzerinde durur. Her canlı eşit yaşam ve çiçek açma hakkına sahip olması ile çeşitliliğini koruyabilir. Ekolojik çeşitlilik arttıkça ekosistemdeki farklı türlerin yaşam şansı artar. “Çeşitlilik, hayatta kalma potansiyellerini, yeni yaşam biçimlerinin şansını, biçimlerin zenginliğini artırır.” (Næss, 1973: 96-97). Ancak insan popülasyonundaki artış doğal varlıklar üzerinde baskı kurmakta ve çeşitliliğin azalmasına neden olmaktadır. Doğal çeşitliliğin korunması insan popülasyonu arasında denge kurulmasını gerektirir.

Canlılar oluşturdukları ortak yaşam alanlarında birbirlerinin varlığını destekler. Bu oluşuma ‘*simbiyoz*’ denilir. Farklı yaşam birlikleri ile canlılar birbirleri ile iletişime girerek simbiyotik alanlar oluşturur (Dönmez ve Çelik, 2017: 304). Simbiyoz ve çeşitlilik bir ekosistemin devamlılığı için temel şarttır. Yine aynı şekilde ekosistemin bir parçası olan insanların yaşamlarını sürdürebilmesi doğayla simbiyotik bir bütün içinde yaşamasına bağlıdır. İnsan bu hayat ağının bir parçası olarak yaşamını sürdürmektedir (Capra, 1995: 20).

Ekolojik çeşitlilik ekosferdeki her bir canlı türü için karmaşık ilişkiler ağının olgunlaşmasını sağlar. Simbiyotik ilişki ağının insan tarafından

¹⁷ Mesut Kayaer, “Çevre ve Etik Yaklaşımlar”, *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, C.1, S.2 (2013), ss. 63-76.

özmlenmesi oldukça güçtür. Yine aynı şekilde belirli bir toplumda sosyal ilişkiler ağıının karmaşıklığının çözümlenmesi kolay değıldir. Arne Næss toplumsal ağda ki karmaşıklık ile simbiyotik ilişkiler ağıındaki karmaşıklığı birbirine benzetmektedir. “Kültürel eřitlilik, yaşam formlarının biyolojik zenginliğı ve çeşitliliğine insan düzeyinde bir benzeşimdir.” (Næss, 2005b: 44). Bu nedenle nasıl ki insanlar kültürel eşitliliğın korunmasını toplumların kurucu değıerleri için bir zorunluluk olarak görüyorsa, doğıadaki eşitliliğın korunması da doğıanın devamlılığı açısından bir zorunluluk olarak görmelidir.

Arne Neass derin ekoloji görüşünde yaşamın kendi içindeki değıerine vurgu yapar. Bu nedenle derin ekoloji görüşünün doğıaya gereksiz insan müdahalesine karşı bir kural oluşturduğunu ifade eder.¹⁸ Günümüzde farklı düşünce ve inanç sistemlerine sahip pek çok kişi, insanın doğıaya gereksiz müdahalesine, karşı bir duruş sergilemektedir. Næss’e göre derin ekoloji taraftarları belirli bir din veya felsefi söylemin altında birleşmez. Onlar doğıanın içsel/özsel değıerinin farkında olup bu temel ilke etrafında birleşirler. Bu nedenle derin ekoloji görüşü tabanı çok geniş olan bir harekettir. Farklı kültür ve inanışlardan kişileri kolaylıkla birleştirebilmektedir.

“... derin ekoloji görüşünün akılcılığını [taraftarları]bir dizi felsefi ve dinsel temele bağılar. Bununla birlikte, derin ekoloji taraftarlarının ... doğıadaki özsel değıerler hakkında ortak tutumları vardır, ancak bu tutumlar (daha da derin bir düzeyde) birbirinden farklı, karşılıklı olarak uyumsuz, nihai inanç kümelerinden türetilebilir.”¹⁹

Derin ekoloji görüşünde insanın kendini gerçekleştirmesi ancak diğıer varlıklar ile zdeşleştiğinde ortaya çıkar. Bu nedenle Næss insanın, kendisini gerçekleştirmesinde doğıayı bir rehber olarak görür. İnsanın kendini gerçekleştirmesi kendi varlığının anlamına ulaşması ile mümkündür. Kişi kendi varlığının anlamını doğıadaki nesnelerle karşılaştığında, doğıadaki nesnelerin içsel/özsel değıerini takdir ettiğinde kavrar. Doğıanın içsel/özsel değıerinin kavranmasında kişinin izleyeceğı yol doğıayla özdeşleşmedir. Özdeşleşme sonunda kişi doğıayı kendi varlığının bir parçası olarak görmeye başlar ve onunla bütünleşir. Doğıayı kendi duygulanımlarından, kendinde oluşan doğıa tezahürlerinden yola çıkarak anlamaya başlayan kişi kendini

¹⁸ A.g.e., s. 48.

¹⁹ A.g.e., s. 49.

gerçekleştirmiş olur. Næss ilk olarak 1985'te yayımladığı *The World of Concrete Contents* adlı makalesinde doğaya bütünsel yaklaşımını *gestalt* olarak tanımlamış, *gestaltların* kavranmasında varlığa fenomenolojik yaklaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü ona göre gerçekliğin içerikleri somut ve soyut içerikler olarak sınıflanamaz. Onlara bir bütün olarak yaklaşmak gerekir (Naees, 2005f: 337). Kişinin doğada yaşadığı varlık deneyimleri ve bu varlıkların kişide oluşturduğu görüşler varlığın anlaşılmasında beraber işlev görür. Bu açıdan bakıldığında Næss'in fenomenolojinin varlık yaklaşımını kendi felsefesine uyarladığı söylenilebilir. Dolayısıyla Næss'in felsefesine göre, insanın kendisini gerçekleştirmesinde doğanın rolünün daha iyi anlaşılabilmesi için fenomenolojik yaklaşımın varlık anlayışına kısaca değinmek gerekmektedir.

20. yy. felsefesini şekillendiren en önemli varlık yaklaşımlarından biri olan fenomenolojik yaklaşım, göstereni yani tezahür edeni apaçık ortaya koymaya, tezahür edenin özüne dolaysız ulaşmaya çalışan bir varlık yaklaşımıdır. Fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl'a göre tezahür edenin apaçık olarak belirlenmesinde bilincin yönelimselliği önemlidir. Yönelimsellik, en basit olarak bir şeyle bağlantı kurabilmek için öncesinde o şey hakkında bilgi sahibi olmayı ifade eder. Başka bir deyişle kendinden anlamlı bir biçimde bahsettiğim her şeyin öncesinde bana verilmiş olması gerekir.²⁰ Bilinç bir şeye yöneldiğinde, yöneldiği şeyin bilincine sahip olur. Bilincine sahip olduğu şeyler günlük yaşantısında bağlantı kurduğu şeylerin edimlerinden oluşur. Bu bağlamda bilinç olmadan yönelim, yönelim olmadan edim, edimler olmadan bilinç olmaz. "Edimler, bilincin kendilerine ilişkin nesneleri olmaksızın var olamazlar. Dolayısıyla yönelimsel bilincin nesneyle olan ilişkisini kendisinde taşıdığı söylenebilir." (Held, 1990: 23). Var olan nesne dünyada bir mekân içinde tezahür eder. İnsanlar çevre içinde farklı nesneler ile birlikte yaşamakta ve onları çeşitli şekillerde algılamaktadır. Husserl bu nesneleri çevrede olduğu şekilde görmeye '*doğal tavır*' adını verir (Husserl, 2003: 18). Doğal tavır, dış dünyanın gerçekten var olduğu ile ilgilenirken, fenomenoloji ise tezahürlerin dünyasına odaklanır (Direk, 2021:

²⁰ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat, 2003, s. 17.

49). Var olanların bilinçle olan bu ilişkisi onun kendinde gerçeklik olarak belirmesini engeller aynı zamanda onun idealizm de olduğu gibi sadece bilinçte oluşan bir varlık olmasının da önüne geçer. Var olan dünya içinde olmak ve bilinçte olmak arasında bir ilişkinin eseridir. Bu ilişkide özsel olana görü gibi bilinç edinimleri ile ulaşılır. Bunlar bilinç tarafından kurulduklarına göre gerçeklik te bizim tezahürlerin bir kısmı ile kurduğumuz ilişkinin bir karakteristiği haline gelir (Direk, 2021: 60). Husserl’da var olan olarak ortaya çıkabilecek her şey, varlıksal anlamını ve geçerliliğini yönelimsel olarak varsayılan bilinç yaşantısından alır (Janssen, 1976: 75). “Varlık ancak bilincin düzenlenmiş bağlamlarında kendini kurarak var olur.” (Husserl, 1976: 120) Fakat bu açıklama doğal tavır halindeki varlığın dış dünyada olmadığı anlamına gelmez. Varlık kişinin dış dünyasındaki varlık deneyimleriyle oluşan bilinç düzeyindeki algıların görüleri ile ortaya çıkar. Dolayısıyla nesnel bir varlık olmadan varlık var olamadığı gibi, varlığın tezahürünü oluşturamayan bir bilinç olmadan da varlık var olmaz. Varlığı oluşturan tek başına ne bilinç, ne nesnel varlığın kendisidir. Varlığı oluşturan kişide meydana gelen görülerdir.

Arne Næss’in derin ekoloji görüşünü fenomenolojinin varlığa yaklaşım şekli ile biçimlendirerek doğa ve insan ilişkilerini sığ ekoloji görüşünden farklı bir konuma yükseltmiştir. Daha önceki bölümlerde bahsedildiği üzere sığ ekoloji görüşünü temellendiren insan merkezli doğa anlayışıdır. İnsan merkezli doğa anlayışında doğa olayları olgusal olarak ele alınmış, doğa araçsal bir değer kazanmıştır. Bu anlayışa göre evren kapalı bir kutu olup doğa neden ve sonuç ilişkisi içinde determinist bir yaklaşımla süre gitmektedir. İnsan bilgisi ile bu doğal düzeni çözdükçe doğayı daha yakından tanır ve ondan dilediği şekilde faydalanır. “Doğaya egemen olmanın yolu, önce onun yasalarını öğrenmekten geçer ve bunu bize öğretecek olan bilimdir.” (Pehlivan, 2019: 12). Bilim, bilimsel veriyi elde etme sürecinde deney ve gözlemi kullanır. Doğa ve içindeki varlıklar gözlenir, olaylar arasındaki ilişkiler tümevarım yöntemi ile çözümlenir. Böylece doğayı anlamada “bizim tek ümidimiz gerçek tümevarım” (Bacon, 1999: 10), olmuştur. Dolayısıyla Sığ ekoloji görüşü doğayı ve diğer canlıları anlamada deney ve gözlemi kullanmış, varlığı sadece olgulardan ibaret olarak ele almıştır. Doğa ve içindeki varlıklar

nesnel özelliklerine göre değerlendirerek sınıflandırılmıştır. İnsan doğa üzerinde, ayırıştırıcı, sınıflandırıcı bir güç olmuş ve doğa ile kendi arasına bir sınır çekmiştir. Ancak bu sınır ile ortaya çıkan insanı hükmedici bir güç olarak gören insan merkezli doğa anlayışı, bir süre sonra insanı da faydalanılması gereken bir araç olarak görmeye başlamış, insanın kendi anlamını yitirmesine neden olmuştur.

Næss derin ekoloji görüşünde doğaya bütünsel yaklaşmış, doğanın içsel/özel değerlerini takdir etmiş, doğayla özdeşleşerek doğa insan ayrımını ortadan kaldırmıştır (Des Jardins, 2006: 421). Bu nedenle Næss insanın doğaya müdahalesini gereksiz ve hatta anlamsız görmektedir. “Derin ekoloji hareketinin destekçileri, diğerleri gibi, vahşi doğanın ya da yaban hayatının bu bölgelerde yaşayan insanlar tarafından yok edilmesi gerekmediğini ve yüksek bir yaşam kalitesinin tadını çıkarabileceklerini bilirler.” (Næss, 2005e: 252). Çünkü insan yaşadığı çevrenin bir parçasıdır ve kendisi doğanın içinde bir varlık olarak var olmaktadır. Næss’e göre insan ancak doğada var olan nesneler ile karşılıklı etkileşime girdiğinde kendini gerçekleştirebilmektedir. “insan benliğinin kendisini ancak başkaları aracılığıyla tanıyabilir” (Valera, 2018: 662). Næss bu görüşünü *Ekosofi T* olarak isimlendirerek kişinin kendini gerçekleştirmesinde izlediği yol olarak düşünür (Önder, 2003: 157). *Ekosofi T*, bir piramit şeklinde tasarlanmış olup insanın doğal varlıklar ile olan ilişkisini nasıl kurması gerektiğini göstermektedir. Piramide göre kişinin kendini gerçekleştirme yolu en tepe noktadan en alt basamağa kadar üç seviyeden geçer.

Næss bu piramidin en tepe noktasını ‘*kendini gerçekleştirme seviyesi*’ olarak alır. Ancak burada kastedilen egomuzu tatmin ederek en üst düzeye çıkarmak değildir. Kastedilen şey “Yaşamın tezahürlerini [görü, belirlenim] en üst düzeye çıkarmaktır.” (Næss, 2005b: 52). Yaşam içinde ne kadar çok varlık belirlenimi ile karşılaşsak o kadar çok kendimizi gerçekleştirmiş oluruz. Næss bu noktada varlık belirlenimlerinin kişideki tezahürlerine dikkat çekerek varlığa fenomenolojik olarak yaklaşır. Kişinin kendi varlığının farkında olması diğer varlıklar düzleminden ele alır, kendi felsefesinin varlık görüşünü şekillendirir.

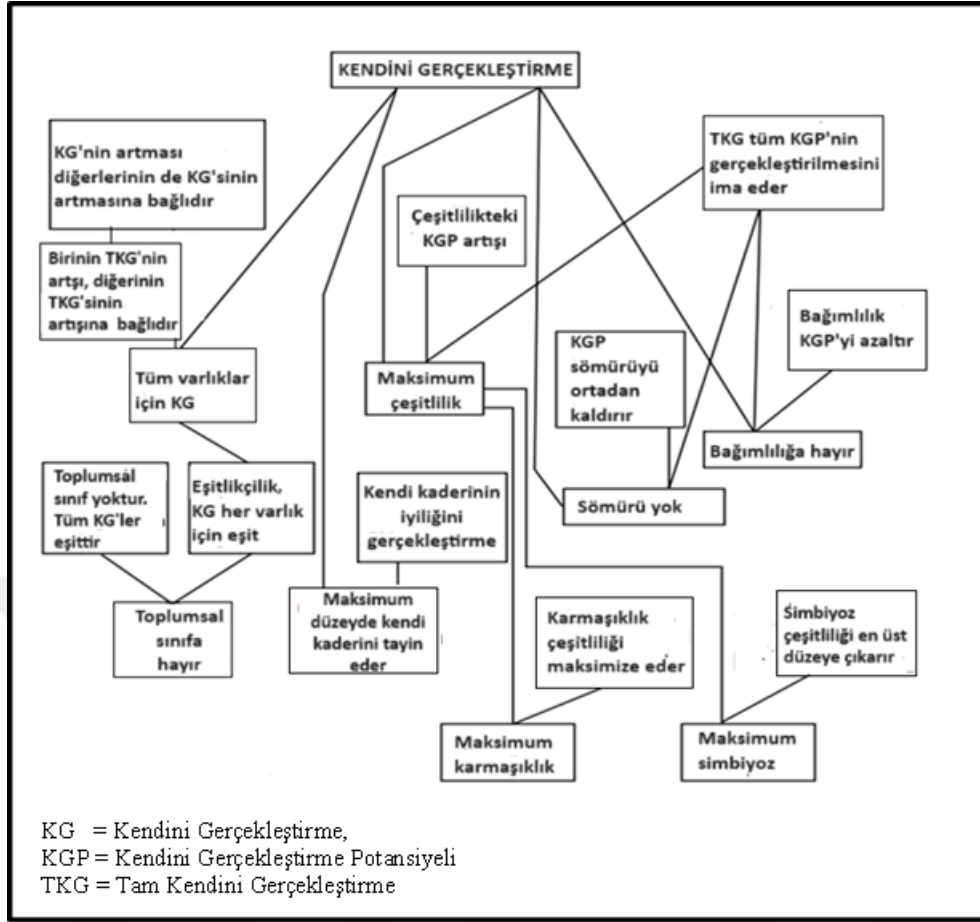
Næss *Ekosofi T* piramidinin ikinci seviyesini ‘evrensel çeşitliliğin en üst düzeye çıkarılması’ olarak belirler. Çeşitlilik ve simbiyoz yani ortak yaşam alanları arttıkça kişinin temas halinde olduğu varlık sayısı artar. Her bir varlık kendi alanında kendi potansiyellerini keşfeder ve bir diğer canlının kendini gerçekleştirmesine yardımcı olur. Kendimizi gerçekleştirme bir bakıma diğer canlı ile öz bağlantı kurmamızı sağlar öz bağlantı diğer varlıklarla özdeşleşmenin kaçınılmaz bir şekilde destekler.²¹ Böylece Næss “Fenomenolojinin tanımlayıcı yöntemini, kişinin benliğinin varlığını başkalarıyla özdeşleştirerek ifade etmesine izin verir.” (Diehm, 2004: 22). *Ekosofi T* piramidinin üçüncü seviyesini ise kendini gerçekleştirme potansiyeline sahip olan insanın diğer canlılar ile kurduğu ‘ilişkilerin derinleşmesi’ dir. “Benlik, potansiyellerini başkalarında gerçekleştirmenin doğal bir süreci olarak genişler ve derinleşir”.²² Kısacası kendini gerçekleştirme, yaşamın tüm tezahürlerinin ortaya çıkması ile olur.

Her bir tezahür etme kişisel potansiyellerin keşfedilmesini sağlar. Tezahürlerin artışı maksimum simbiyoz, çeşitlilik ve karmaşıklık ile paralellik içerir. Kendimizi başka varlıklarla özdeşleştirmeye devam etme kendi benliğimizin potansiyellerini başka varlıklarda ortaya çıkmasını sağlar. Böylece her varlık kendini gerçekleştirmek için bir diğer varlığa ihtiyaç duyar. Ne kadar çok kendi dışımızdaki varlıklarla iletişimi arttırsak onlarla özdeşleşmemiz o kadar kolay olur. Bu uzun vadede evrensel çeşitliliği en üst düzeye çıkarmakla gerçekleşecektir. Arne Næss’in Kendini Gerçekleştirme Piramidi²³ şekil 1’de verilmiştir.

²¹ A.g.e., s. 52.

²² A.g.e., s. 53.

²³ A.g.e., s. 54.



Şekil 1: Kendini Gerçekleştirme Piramidi

Arne Næss insanın kendini gerçekleştirmesi için doğanın içsel/özel değerini anlaması gerektiğini savunur. Bu nedenle doğal varlıkların özel değerlerini kabul eder. İnsanın doğa ile kurduğu yakın ilişkiler onun doğanın içsel/özel değerlerini anlamasını, her bir varlığın doğa içinde özel konumunu değerlendirmesini sağlar. İnsan doğanın özel değerine dikkatini yoğunlaştırdığında doğa ile özdeşleşebilecektir. Özdeşleşme kavramı her ne kadar bilinçli varlıklara atfediliyor olsa da Arne Næss'e göre özdeşleşme doğadaki tüm canlı varlıklarda gerçekleşmektedir. Özdeşleşmeyi sadece bilinçli varlıklar üzerinden değerlendirmeyi, insan varlığını dar kapsamlı ele alma ve egosantrik anlayışla ilişkilendirir. "İnsan doğası öyledir ki, yeterli kapsamlı (her yönlü) olgunlukla; güzel veya çirkin, büyük veya küçük, bilimsel veya değil, kendimizi tüm canlı varlıklarla özdeşleştirmeden edemeyiz." (Næss, 1987: 35). Özdeşleştirme kendini gerçekleştirme piramidinin üçüncü basamağında 'ilişkilerin derinleşmesi' seviyesinde

gerçekleşen bir eylemdir. Kısacası Næss'e göre doğanın içsel/özel değerini kavrayarak doğa ile özdeşleşme insanın kendini gerçekleştirmesi için bir gerekliliktir.

Næss başkalarıyla kaçınılmaz bir özdeşleşme süreci nedeniyle insandaki olgunluğun arttığını, artan olgunlukla birlikte benliğin genişleyerek derinleştiğini ifade eder (Næss, 1987: 35). “Özdeşleşme ile...‘Kendimizi başkalarında görürüz.’ kendimizi özdeşleştirdiğimiz başkalarının kendini gerçekleştirmesi engellenirse, kendimizi gerçekleştirmemiz de engellenir.” (Næss, 1987: 35). Kendimizi özdeşleştirdiğimiz her bir canlının özdeşleşmesi engellendiğinde bizimde kendimizi gerçekleştiremediğimizi ileri süren Næss, benlik gelişiminin derinleşmesi için daha çok canlı ile özdeşleşmenin gerekli olduğunu ve diğer canlılarında kendisini gerçekleştirmesine destek verilmesi gerektiğini savunur.

Næss özdeşleşme kavramını doğa ile bütünleşmede bir basamak olarak ele alır. Ona göre özdeşleşmede özne nesne ayrımı yoktur. Özne-nesne ayrımı nesnede var olan birincil niteliklerin ortaya çıkmasına ve nesneyi sadece dış özelliklerine, şekline boyutuna, uzun veya kısalığına göre sınıflandırmaya neden olur. Oysa nesnenin bilinç düzeyinde ortaya çıkan kendine ait özellikleri de vardır. Bu özellikler ikincil nitelikler olarak tanımlanır. İkincil nitelikler öznenin kendi algılamasından doğan niteliklerdir. Bir yiyeceğin acı veya ekşilik oranının kişiden kişiye değişmesi bu tür niteliklere örnek verilebilir.²⁴ Oysa Næss'e göre nesnenin algılanmasını sağlayan nitelikler sadece ne birincil nede ikincil niteliklerdir. Çünkü nesne aslında kişinin algı dünyasında bir ilişkiler bütünü içinde varlığını sürdürür. Örneğin; şu yüksek, kasvetli ve karanlık ağaca bakın, dediğimizde ağacı tanımlayan şeyler içinde sadece birincil veya ikincil nitelikler yoktur. Ağacın kişide uyandırdığı duygu durumu onun bu şekilde algılanmasına neden olan ortam ve ağacın fiziksel yapısı ile iç içedir.²⁵ Bu durumda algı düzeyinde ortaya çıkan ağaç sadece

²⁴ Bkz. Ahmet Cevizci, “Felsefe sözlüğü”, 3. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999, ss. 629-630

²⁵ Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of An Ecosophy*, çev. David Rothenberg, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. 66.

fiziki özellikleri ile belirlenmemiştir. Şeylerin üçüncül niteliği olarak isimlendirdiği bütünsel yaklaşım,

“... en iyi şekilde karmaşık ilişkiler yoluyla ifade edilen ontolojik bir statüye sahiptir... Bilinç üçüncül nitelikler için bir tür depo değildir! Beyin söz konusu olduğunda orada kasvet aramak pahalı elektron mikroskoplarımızın uygunsuz bir kullanımı olarak kalır.”(Næss,1989: 65).

Næss; Birincil nitelikleri, boyut, büyüklük, şekil, hareket gibi geometrik-mekanik nitelikler olarak tanımlayarak fiziksel cisimlerin kendilerine ait ‘kendilerinde olan nitelikler’ olarak ele alır. İkincil nitelikleri renk, ısı, tat gibi sadece fiziksel dış dünya ile açıklanamayan fiziksel ve fizyolojik süreçlerin etkisi ‘duyum ve duygulara verilen adlar’ olarak ele alır. Ancak üçüncül nitelikleri ‘algısal olarak karmaşık nitelikler’ olarak ele alır. Bir başka deyişle ona göre fiziksel bir nesneye ait hüznü, güzel, tehditkâr, acıklı gibi niteliklerdir bunlardandır (Çankaya, 2023: 687). Bu fenomenolojik bakış açısı “Doğanın dolaysız deneyiminin araçsal-olmayan, faydacı-olmayan içeriğinin bilincini geliştirmek için değerlidir.” (Næss, 1989: 51). Bu nedenle birincil veya ikincil nitelikler bir nesnenin anlaşılır olması için yeterli olmaz. Eğer var olan nesneleri sadece birincil ve ikincil özelliklerine göre sınıflandırırsak, kendi algı deneyimlerimizi ret etmek zorunda kalırsak, araçsal bir doğa anlayışı ile karşı karşıya kalırız. Araçsal doğa yaklaşımı bize nesnenin epistemolojik bilgisi dışında hiçbir şey veremez. Bu nedenle günümüz dünyasında

“... gerçek olguların alanı, mekanik olarak yorumlanmış, matematiksel fiziğin alanına kadar daraltılmıştır... Kişi somut doğal bir şey düşündüğünde burada özne-nesne ilişkisi deneyimi yaşanmaz... bir ağacı, bir kavga rakibi veya bir problem odağı olarak görüp anlayacak epistemolojik bir ego yoktur... kendiliğinden deneyimlenen bir ağaç her zaman bir bütünlüğün parçasıdır.”(Næss, 1989: 66)”

Næss’e göre *gestalt*²⁶ her yerededir. Kimi zaman ormanın kalbi, kimi zaman bir nehrin yaşamı kimi zaman ise bir gölün sessizliği olabilir. *Gestalt*

²⁶ Gestalt Almanca bir kelime olup 20. yy. başlarında ortaya çıkan felsefi bir kavramdır. Felsefi anlamda gestalt bir şeyin bütününe parçalarından daha fazla olduğunu belirtir. Özellikle fenomenolojinin vurguladığı gestalt kavramı psikoloji biliminde gestalt psikolojisi olarak ele alınmaktadır. Ayrıntılar için Bkz. Max Wertheimer ve Kurt Riezler, “Gestalt Theory”, *Social Research*, C.51, S.1/2(1984), ss. 305–327. Arne Naess gestalt kavramını

deneyimleri kolayca öznelci bir yöne doğru evrilebilir. Derin ekoloji görüşünü savunan bir kişi bir orman mühendisi gibi ormanın kalbi denildiğinde, onun merkezine ulaşmak için ölçüm yapmaz. Bu tam anlamıyla ormanın araçsallaştırması ve mekanik bir anlayışla onun bütünlüğünden uzaklaştırılmasıdır. Bir başka deyişle kişinin kendi düşüncesini derinleştirme yerine sığlaştırmasıdır. Næss üçüncül niteliklerin ontolojik olarak özgürleştirilmesi çağrısında bulunur ve fenomenolojinin bunu yapmak için yardımcı olabileceğini savunur. Bunun nedeni, “Fenomenolojinin deneyime soyut kavramlar dayatmaması, sadece hemen kavranan şeyin bir tanımını vermeye çalışmasıdır.” (Diehm, 2004: 22).

Næss’in felsefesinde kendini gerçekleştirme fenomenolojik yöntemi zorunlu kılar. Öznelliğe olan vurgusu, öznedeki egonun tatmin edilmesi olarak düşünülmez. Onda öznellikten kasıt kişinin diğer canlılarla özdeşleşmesi sırasında öznedeki ortaya çıkan duygulardır. Bir bakıma duygudaşlık kurmak gibi düşünülen bu hassas çizgi Næss’te ‘ekolojik benlik’ kavramı ile karşılığını bulur. Næss ekolojik benlikte olgunluğun gelişmesini üç aşamaya bağlar. Ona göre bu üç aşama; ego, sosyal benlik ve metafizik benliktir. Metafizik benlik kendini gerçekleştiren benliktir. Ancak günümüzde metafizik benlik doğadan büyük ölçüde koparılmıştır. Ne yazık ki evimiz dediğimiz yerler, çevremiz ve kendi benliğimiz insan olmayan diğer canlılardan uzaklaşmış ve diğer canlılarla özdeşleşmemiz büyük ölçüde göz ardı edilmiştir.²⁷ Bu kopuş bizim benlik gelişimimizi sekteye uğratarak ekolojik benliğimizin oluşmasını engeller. Arne Næss’e göre “Ekolojik benlik kavramı benliğimizin en başından beri doğanın içinde onun bir parçası olduğu şeklinde açıklanabilir.” (Næss, 1987: 35). Næss ekolojik benliğin gelişmesi için doğa ile bağlantı

kullanarak doğayı araçsallıktan kurtarmayı hedefler. Ona göre doğa tek tek ele alınan somut nesnelerden daha fazlasıdır. Tek bir nesnenin her bir kişide oluşturacağı görüşler birbirinden farklıdır. Bu nedenle her bir kişide oluşan görüşlerin tamamı tek bir nesneye atfedilir. Dolayısıyla tek ele alınan somut nesne Næss’in gestalt yaklaşımı ile derin bir anlam kazanmaktadır. Ayrıntılar için bkz. Arne Næss, “*Ecology, Community And Lifestyle. Outline Of An Ecosophy*”, çev. David Rothenberg. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁷ Bkz. Arne Næss, “*Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*”, The Trumpeter: Journal of Ecosophy, S.4(1987). ss. 35-42.

kurmamızı; kendi yerimizde, yaşam alanımızda, evimizde diğer canlılar ile birlikte onlardan kendimizi soyutlamadan varlığımızı sürdürmemiz gerektiğini söylemektedir. Aksi takdirde varlığımız kendini gerçekleştiremez. Ona göre yeryüzünde edindiğimiz yurt bizim doğamız ve kalıcı ikametgâhımızdır. Dünyada olmak, dünya içindeki canlılarla olmak onlarla özdeşleşerek kendi potansiyellerimizi açığa çıkarmaktır. Ekolojide “... her şey birbirine bağlıdır... özdeyişi, benlik ve onun diğer canlı varlıklar, ekosistemler, ekosfer ve uzun tarihi ile dünya ile olan ilişkisi için geçerlidir.”(Næss, 1987: 37).

Næss’e göre insan varlığının anlamını bulması olarak tanımlanan ekolojik benlik kavramının gelişiminde yer ile kurulan ilişkiler önemlidir. Ekolojik benliğin gelişiminde içinde yaşadığımız yer ile sürdürdüğümüz özdeşleşme süreci bizi o yere bağlamaktadır. Ona göre insanlar bulundukları yerlerden göç ettiklerinde ekolojik benlikleri de koparılmış, insanların benlik gelişimi tamamlanmamış olur. Çünkü “... bedenleri bu şekilde nakledildiği için, insanlar kişiler olarak aynı değildir... çalıştıkları ve yaşadıkları nesneler tamamen farklıdır. Sonuç olarak kişisel kimlik kaybı vardır... öz saygıları ve özgüvenleri zedelenmiştir.” (Næss, 1987: 38). Næss bu noktada söylemini Aristotelesçi bakış açısıyla yineler ve “Her yaşam formunun, ne tür bir yaşamın maksimum tatmin sağlayacağını belirleyen kendi doğası vardır.” (Næss 2005a: 186), açıklamasında bulunur. Maksimum tatmine ulaşmada kritik nokta yaşadığı doğal varlıklarla bütünleşebilmektir. Tüm canlıların verili doğasına uygun canlılar ile bütünleşmesi, ilişkide bulunduğu yer ve bu yeri tanımlayan canlı ve cansız varlıklarla etkileşimde olması gerekir. Næss aynı zamanda doğa ve içindeki varlıkların içsel/özel değerliliğinin düşünülmesi gerektiğine vurgu yapar. Doğal varlıklar ile olan bu ilişki doğayı oluşturan varlıkların var olanlar olarak insandaki karşılığının ne olduğunu sorgulamayı gerektirmektedir. Næss çevre felsefesi konusunda ortaya koyduğu bu yaklaşımla etik değerlerinde önüne geçerek doğal varlığın varlığına ilişkin bir sorgulamaya girmektedir. Næss’e göre “İnsanlığın ve doğanın kendi içlerinde ne olduğu üzerine düşünmek gereklidir.” (Blok, 2014: 314). Næss, insan varlığının, kim olduğu sorusundan çok, onun nerede anlam bulduğu sorusunu cevaplamaya çalışır. İnsanın doğal dünya ile olan ilişkilerinin anlamını, anlamak için varoluşçu bir yaklaşım sergiler. Çünkü o “İnsan benliğinin

kendisini ancak başkaları aracılığıyla tanıyabileceği gerçeğinden yola çıkar.” (Valera, 2018: 662). Ona göre insanın varoluş nedenini anlamak için diğer varlıklarla özdeşleşmesi gerekir. Özdeşleşme ekosistem içinde diğer varlıklar ile olur. Bu nedenle “İnsan benliği temelde ekolojik bir benliktir, yani ekosistemlerin bir parçasıdır.” (Næss, 2005e: 222). En nihayetinde “Felsefenin tüm temel sorunları bizi bir bakıma insanın ne olduğu ve varlığın bütünlüğü içinde işgal ettiği metafizik konum ve statünün ne olduğu sorularına geri götürdüğü söylenebilir.” (Scheler, 1978: 184). Næss için bu durum dünya içinde evimiz dediğimiz ekosistemde diğer varlıklarla bütünleşerek ulaşılabilecek bir varlık felsefesidir.

Arne Næss insan ve doğa ilişkisinde, doğayı özgür kılar. Doğanın özgür ve bakir kalması simbiyoz ve çeşitliliği olumlu etkiler. İnsanın toplum içindeki yaşantılarında da çeşitliliği savunur. Ona göre toplumsal çeşitlilik kültürel farklılıklarla ifade edilir. “Kültürel çeşitlilik, yaşam formlarının biyolojik zenginliği ve çeşitliliğine insan düzeyinde bir benzeşimdir.” (Næss, 2005: 3378). Doğadaki çeşitlilik ancak doğanın özgür kalması ile gerçekleşir. Doğa içinde özgürce yaşayan insan kendi potansiyellerini keşfeder, kendine uygun yaşam alanları oluşturur ve bu yaşam alanlarında kendi kültürünü geliştirir. Böylece özgür insan kendi potansiyeli ölçüsünde farklılaşır ve çeşitlenir. Özgürlük kavramına ayrıca önem veren Næss, insanın doğal dünya içinde özgürce yaşama hakkına sahip olduğunu savunur. “Şimdi söz konusu olan, insanların yaşam kalitesi ve kültürel çeşitliliği dâhil olmak üzere, bu gezegendeki yaşamın özgürlüğü, zenginliği ve çeşitliliğidir.” (Næss, 1990: 92). Arne Næss derin ekoloji görüşünde doğanın insan tahakkümü ve sömürsünden kurtulması gerektiğini ancak bunun insanın doğaya bakış açısındaki değişimle meydana gelebileceğini savunur. Bu bakış açısının gelişmesi için önce bireyden başlanmalıdır. Çünkü onun derin felsefesinde bireyin kendi dışındakileri düşünerek davranması gerekmektedir (Tamkoç, 1994: 4).

“Bireylerin hayat tecrübelerini, sezgilerini ve ekolojik bilinçliliğini içeren görüşü ile doğaya yaklaşan derin ekoloji, sadece doğayı korumaya yönelik bir hareket olmayıp, insanın yeryüzündeki varoluşuna ve ‘hayatın anlamı üzerine tutulmuş bir ışık’ olarak nitelendirilir.” (Yaylalı ve Çelik, 2011: 371).

Arne Næss derin ekoloji görüşü ile modern dönemin doğa ve insan anlayışlarını şekillendirmiş ve kendisinden sonra gelen çevre felsefecilerine bir çıkış noktası sunmuştur. Onun ekolojik benlik anlayışı insanın kendisini gerçekleştirmesinde bir yol olarak doğayı anlama çağrısıdır. Næss'te doğanın içsel/özel değeri onun özüne inmek ile gerçekleşir bu ise sığ ekolojinin dayandığı mekanik doğa anlayışının çok ötesindedir. Bu nedenle derin ekoloji bağlamında Descartes ve Heidegger'in karşılaştırılmasını konu alan tezin ikinci bölümünde öncelikle 17. yy.da mekanik doğa anlayışını şekillendiren Descartes'ın varlık, doğa ve insan anlayışlarının ele alınması uygun görülmüştür.

2. BÖLÜM

DESCARTES'IN VARLIK, İNSAN VE DOĞA ANLAYIŞI

Descartes'ın varlık, insan ve doğa anlayışı felsefi düşüncenin şekillenmesi üzerinde etkili olan çeşitli görüşleri barındırmaktadır. Özellikle varlık anlayışı ile aydınlanma döneminin felsefi oluşumları üzerinde etkili olan düşünür modern dönemin insan ve doğa ilişkilerini belirleyen çeşitli felsefi düşüncelerin ortaya çıkmasında da etkili olmuştur.

Descartes varlık kavramını açıklarken varlığı; düşünen şey (*res cogitans*) ve uzayda yer kaplayan madde (*res extensa*) olarak tanımlar. Böylece düşünen varlıklar ve uzayda yer kaplayan varlıklar arasında temel bir ayrım yapar. Descartes'ın varlık konusunda yaptığı bu ayrım yüzyıllarca tartışma konusu olacak *Kartezyen Felsefe*'nin mihenk taşı oluşturur. Bu iki varlığı ayrı töz olarak nitelendiren Descartes ruhun özniteliğini düşünce ve bedenin özniteliğini uzam olarak ele almış, insanı oluşturan ruh ve bedeni kesin bir şekilde birbirinden ayırmıştır. Onun düalist yaklaşımında insanın konumu değerlendirildiğinde, insanın en temel özelliği düşünen bir varlık olmasıdır. 'Düşünüyorum öyleyse varım' (*cogito, ergo sum*) ifadesiyle, düşünen ben'den düşünme eylemini sürdürdüğü sürece şüphe etmeyeceğini ve hatta şüphe etme eyleminin kendi varlığının kanıt olduğunu iddia eden Descartes bu düşüncesi ile maddesel tözü ötelemiş olur. Bunula birlikte onun felsefesinde fiziksel dünyada maddenin uzamının şekil, boyut, sayılarla ifade edilebilir olması, maddenin hareketi ile ilgili temel düşünceleri, doğa yasalarının matematik ve geometri ile açıklanabileceği görüşü modern dönemin doğa bilimlerine yol gösterici olmuştur. Geliştirdiği geometrik yöntemle analitik geometrinin kurucusu olan Descartes böylece modern felsefe ve bilimin savunduğu doğanın gizeminin ancak matematikle çözülebileceği fikrini ortaya koyarak mekanik anlayışın gelişmesine ön ayak olmuştur. Bu nedenle derin ekoloji bağlamında Descartes ve Heidegger'in karşılaştırılmasını konu alan tezin ikinci bölümünde, Descartes'ın varlık, insan ve doğa anlayışı ayrı başlıklar altında ele alınmış derin ekolojiyi hangi noktada temellendirdiği konusunda okuyucunun bir ön değerlendirme yapması amaçlanmıştır.

2.1. Descartes'ın Varlık Anlayışı

Descartes'ın varlık anlayışı ontolojik çalışmalar açısından değerlendirildiğinde kartezyen felsefesinin gerisinde kaldığı görülür. Oysa “Descartes tüm filozoflar arasında en sistematik olanlardan biridir ve eğer amacımız onun düşünce sistemini anlamaksa, daha az bilinen yönlerine bile gereken ağırlığı vermeliyiz. Ontoloji bu yönlerden biridir.” (Nelson, 1997: 103). Bu nedenle çoğunlukla Descartes denildiğinde onun varlık anlayışından çok, kartezyen anlayışı tartışılmıştır. Elbette kartezyen varlık tartışması onun varlık anlayışının temelini oluşturur. Bununla birlikte kartezyen felsefe çerçevesinde Descartes kendi varlık felsefesinde birçok konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Descartes'ın tek başına bir varlık çalışması olmasa da *Felsefenin İlkeleri* ve *Meditasyonlar* adlı eserleri bu konuda bize bazı fikirler sunmaktadır.

Descartes'ın varlık anlayışının şekillenmesi üzerinde açık ve seçik bilgiye nasıl ulaşılacağı konusundaki düşüncesi etkili olmuştur. Bu nedenle üstü kapalı olarak eserlerinde okuduğumuz varlık felsefesini anlamaya çalışırken öncelikle onun bilme sırasını ve bu bilmeden yola çıkarak varlık sırasını tanımlamamız gerekir. “Genel anlamda bilme sırası şunlardan oluşmaktadır; Düşünen varlığın bilgisi (cogito, ergo sum), sonsuz tözün bilgisi (Tanrı), fiziksel dünyanın (dış dünyanın, cisimsel varlığın) bilgisi.” (Çüçen, 1993: 58).

Düşünen benliği bilme meselesinde Descartes metodik şüpheciliği merkeze alır. Descartes bu yöntemle şüphe etmeyi bilinçli bir şekilde kullanarak şüphe edemeyeceği açık ve seçik bilgiye ulaşmak ister. Böylece Descartes 1641 yılında yayımlanan *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar* adlı kitabına başlarken, şüphe duyulabilen şeyler üzerine bir akıl yürütme yapar. Ona göre çocukluğundan itibaren öğrendiği ve öğrenmekte olduğu yanlış bilgilerin yıkılarak yeniden düzenlenmesi gerekmektedir. Böylece Descartes “Eğer daha sonra bilimlerde sağlam ve kalıcı bir şeye ulaşacaksam yaşamda her şeyi temelden devirmek ve yeniden ilk temelden başlamak zorunda olduğuma inandım.” (Descartes, 2011a: I/25), açıklamasında bulunur ve tüm yanlış yargılarını değiştirecek bir yol aramaya başlar. Onun aradığı bu yolda düşüncesini sağlam temellere oturtmak şarttır ve bu nedenle herhangi bir

düşüncesinde şüphe duyacak bir yargı bulursa bu düşüncesinin ortaya çıkardığı yargının tamamen yanlış olduğunu kabul etmektedir. Descartes'ın 1637'de yayımladığı *Yöntem Üzerine Söylem* adlı eserinde metodik şüphede dört temel yöntemin takip edilmesi gerektiğini söyler.

Birincisi; Apaçıklık; “Doğru olduğunu açıkça bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek... ivedilikten ve önyargıdan dikkatle kaçınmak ... açık ve seçik olmayan hiçbir şey üzerinde yargıda bulunmamak.” (Descartes, 2011b: I/24).

İkincisi; Ayırma; “Araştırdığım güçlüklerin her birini olabildiği denli ve en iyi yolda çözülebilmesi için gerekli olduğu denli çok sayıda parçaya bölmek.” (Descartes, 2011b: I/24).

Üçüncüsü; Sıra-düzen; “En yalın ve anlaması en kolay nesnelerle başlayarak adım adım ya da derece derece en bileşik olanın bilgisine ulaşacak ve bunu yaparken doğallıkla birbirini izlemeyenler arasında bile bir düzen varsaymak.” (Descartes, 2011b: I/24).

Dördüncüsü; Gözden geçirme; “Tüm durumlarda hiçbir şeyi atlamadığım düşüncesini verecek denli tam bir sıralama ve o denli genel bir gözden geçirme yapmak.” (Descartes, 2011b: I/24).

Descartes yargılarını söylediği dört yöntem üzerinden düşünmeye başladığında en yüksek derecede doğru kabul ettiği yargıları genel olarak duyularından elde ettiğini ve bu nedenle onlara güvenilmemesi gerektiğini sonucuna ulaşır. Çünkü duyularla elde edilen bilgiler bizi yanıltmaktadır (Descartes, 2011a:I/26). Örneğin uzaktaki bir cisme baktığımızda başta onu daire olarak görebiliriz ancak yakına yaklaştığımızda kare olduğunu anlarız. Yine bazı duyularımız vardır ki onlar uykudayken gerçekleşir ve bu duyularla uyanırken elde ettiğimiz duyular arasında herhangi bir farklılıkta yoktur. Bu nedenle Descartes uyanıklık ve uyku sırasında elde edilen duyuların kolaylıkla birbirinden ayıramayacağını vurgular (Descartes, 2011a: I/27). Ancak yine de Descartes'a göre gerçek ve evrensel olan daha yalın şeyleri kabul etmeliyiz. Sonuç olarak düşüncelerimizde bulunan tüm o gerçek ve olgusal ya da düzmece ve düşünsel şeyler imgelerden oluşmaktadır. Descartes bu nedenle gerçek ve olgusal olan şeyleri araştıran

gök bilimi, fizik, tıp ve farklı alanlarda çalışma yapan birçok bilimin sunduğu bilgilere şüphe ile bakar. Ona göre “En yalın ve en genel şeyleri ele alan ve bunları gerçekten var olup olmadıkları ile ilgilenmeyen” (Descartes, 2011a: I/28), aritmetik ve geometri gibi bilimler şüphe duyulamaz bilimlerdir. Bu nedenle Descartes bilgide açıklığı ve seçikliği garantilemek için var olan tüm bilgilerin içinden şüphe duymayacaklarını ayırmada şüpheyi merkeze almaktadır.

Descartes inancın karşısına şüpheyi yerleştirmiş ve kendinde olan temelsiz bilgilerin tamamına inanç demiştir. Ona göre asılsız olan inançlarımızın söküp atmak gerekir. Şüphesini daha da ileri götüren Descartes bir aldatici cin veya Tanrının bizim aldanmamıza zaman zaman izin verdiğini söylemiş belki de bu aldanmaların sürekli olabileceğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla her şeyden şüphe duyan Descartes (tanrı, yer, gök, beden) hiçbir şeyin olmadığı üzerinde düşüncesini yoğunlaştırdığı anda sadece düşüncesinin varlığından şüphe duymayacağı bilgisine ulaşır. Çünkü ona göre düşünen nesnelerin, düşünürken gerçekten var olmadığını kavramak mümkün gözükmemektedir (Descartes, 2007: 53).

“Böylece her şeyi yanlış olarak düşünmeyi isterken, gene de bunu düşünen benim bir şey olmam zorunluydu. Ve bu düşünüyorum öyleyse varım ‘je pense, donc je suis’ gerçekliğinin şüphelerin en aşırı sayılıtlarının hiçbirinin sarsamayacağı denli sağlam ve güvenilir olduğunu görünce, hiç duraksamadan onu aramakta olduğum felsefenin ilk ilkesi olarak kabul edebileceğim yargısına ulaştım.” (Descartes, 2011b: IV/35).

Descartes insan varlığını bedenden yani fiziki dünyanın tamamından soyutlamıştır. Böylece düşünmesinden şüphe etmemiş hatta düşünmesinin varlığı dışındaki her şeyden şüphe etmesinin kendisinin var olduğu sonucuna ulaşmasını sağladığını ifade etmiştir. “Tam tersine başka şeylerin gerçekliğinden şüphe duymayı düşünme olgusunun kendisinden çok açık olarak ve çok seçik olarak var olduğum sonucunun çıktığını anladım.” (Descartes, 2011: IV/36) Descartes düşünceyi uzamdan ve maddi olan her şeyden ayrı ve üstün tutmuştur. Ona göre insan varlığının devamlılığı bedene bağlı değildir.

“... ne olduğumuzu incelediğimizde, var olmak için ne uzama, ne şekle, ne bir yerde olmaya ve ne de bedene verilen bu türden başka

bir şeye gereksinimimiz olmadığını ve sadece düşündüğümüz için var olduğumuzu açıkça biliyoruz. Dolayısıyla ruhumuz ya da düşüncemizden edindiğimiz kavram bedenden edindiğimizden önce gelir.” (Descartes; 2007, 54).

Descartes her şeye dair şüphesini ‘*cogito, ergo sum*’ vararak sonuçlandırmış, ilk açık ve seçik bilgi olarak ‘*düşünen şeyin*’ ya da ‘*cogito*’ nun bilgisine ulaşmıştır. Düşünen varlığın bilgisine yani sonlu tözün bilgisine ulaşan Descartes bundan sonra sonsuz tözün yani Tanrı’nın varlığının bilgisine ulaşacak, böylece varlık kavramında ele aldığı özü düşünme olan sonlu tözün düşünme özelliğinden sonsuz tözün varlığına ulaşacaktır. Bu noktada Descartes bilme durumundan ilk varlık kavramını, özü düşünme olan ‘*düşünen varlık*’ı çıkarmış olur.

Descartes düşüncenin varlığından emin olduğunu söylediği ve düşünen varlığı maddi diğer tüm varlıklara göre öncelediği andan itibaren bu varlığın duyum ve algılarından doğan istek, ihtiyaç, imgelem ve benzeri birçok düşüncesini oluşturan dış dünyanın varlığından şüphe etmeye başlar. Düşünüyorum öyleyse varım yargısı ile ulaştığı hakikat dış dünyanın hakikatini sağlayamamakta hatta onun bu yargısı onun fizik dünyayı reddetmesi ile sonuçlanmaktadır. Bu nedenle Descartes fizik dünyanın varlığını ve kendi düşünebilme özelliğini ezeli, ebedi, sonsuz, tam ve eksiksiz değişime kapalı, hareket kaynağı, yaratılmamış, ancak yaratan bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu varlık Descartes’ın Tanrısıdır. Descartes bu noktada düşüncelerini dikkat ile gözden geçirmeye başlar. Descartes’ın III, IV ve V. Meditasyonlarında ve 13. ve 14. İlkesinde genel olarak beş temel çıkarımla Tanrı kanıtlamasında bulunduğu görülmektedir;

a) İnsanın duyum ve algılarında yanılması, Tanrı tarafından eksikli düşünme durumunda yaratılmış olması;

Descartes’a göre “Herhangi bir yolda bende olması gereken bir bilginin yoksunluğu ya da olmayışı” (Descartes, 2011a: IV/67), eksikliklerdir. İnsan bu eksik yaratılmışlık nedeniyle duyum ve algılarından elde ettiği bilgiler ile dış dünyanın nesnelerinin aynı olduğunu düşünerek yanlış bir yargıya ulaşmaktadır. Oysa duyum ve algılarımızdan elde edilen bilgiler ancak dış dünya nesnelerinin kipleridir (Descartes, 2011a: III/48). Dış dünyadaki

şeylerin imgelerinden oluşan ideaların gerçek olduğu yargısına ulaşan insan yanılmaktadır. İnsan bu eksik düşünme ile Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bu durumda Tanrı insanı neden eksik yaratmıştır? Sorusunu cevaplamak gerekir. Descartes’a göre insanın eksik yaratılmasının altında insanı tikel bir varlık olarak değerlendirmek yatabilir. Dolayısıyla evrende yaratılan diğer şeylerle birlikte insanı değerlendirecek olursak belki her bir yeti farklı şekilde evrenin tamamına Tanrı tarafından tanımlanmış olabilir (Descartes, 2011a: IV/68). “Bu nedenle yapıtlarının her birine kimilerine verebildiği tüm eksiksizlikleri vermek zorunda olduğunu düşünmemeliyim.” (Descartes, 2011a: IV/69). Tanrıyı vermedikleri üzerinden yargılamak Descartes’a göre eksik yaratılan insanın anlayabileceği bir şey değildir.

b) Neden-sonuç ilişkisi bağlamında etken neden olan Tanrıya ulaşma;

Descartes cisim ile ilgili yargılarının bütünüyle doğru olduğu konusunda kendisinde herhangi bir bilgi bulamaz. Descartes bu durumu

“... gerçekte onu [cisim] hiç algılamamış olmama rağmen ona inanma alışkanlığımdan dolayı onu çok açık algıladığımı sanmıştım; yani dışımda şeylerin olduğu, bu ideaların onlardan geldikleri ve bütünüyle onlara benzedikleri” (Descartes, 2011a: III/45),

Şeklinde açıklar. Bu nedenle Descartes ikinci olarak bu aldanma eğilimini kendisinde neyin oluşturabileceği üzerinde araştırma yapmaya başlar. Descartes’a göre bir şeyin idealar olarak zihinde bulunmasını sağlayan bir varlık kipi ne olursa olsun hiçlikten türeyemez. Çünkü onun varlığının zihinde oluşabilmesi için mutlaka var olması gerekir. Yine aynı şekilde ideaların zihinde oluşmasına neden olan farklı idealar olabilir ve bu idealar arasında bir neden sonuç ilişkisi, insanı ilk ideaya ulaştırabilir. Ve böyle bir “arke tip idea nesnel olarak ya da temsil yoluyla bulunan tüm olgusal ve eksiksizliği biçimsel veya olgusal olarak kapsar.” (Descartes, 2011a: III/57). Descartes’ta Tanrı ideası bu nedenle oldukça açık ve seçiktir. Ancak insan zihni onun eksiksizliğini tam olarak anlayamaz bu insanın doğasından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan sonsuz, sınırsız gibi kavramları zihninde tasarlayamaz. Descartes insan zihninin belli bir eksiksizlik olduğunu bildiği ve bilmediği birçok şeyin Tanrı ideasında sonlandığını, Tanrı ideasının bunların tamamını kapsadığını ifade eder (Descartes, 2011a: III/58). Descartes insan da

bulunan eksiksizlik, tamlık, sonsuzluk gibi ideaların Tanrı tarafından insana yerleştirildiğini çünkü insanın bu ideaların kendisini sınırlı ve sonlu olmaması nedeniyle yaratamayacağını söyler. Tanrı insanın yarattığı bir idea değildir. Çünkü eksiksiz olan Tanrı ideasından bir şey çıkarmak veya eklemek insanın gücü mukabilinde yapabileceği bir şey değildir. Biricik olarak Tanrı ideası insanda doğuştan vardır (Descartes, 2011a: III/63). Onun sıfatlarına ait tüm bilgiler zihnin doğal gücü ile bilinebilir (Descartes, 2020: 81).

c). İnsanda eksiksizlik, tamlık ve olgunluk düşüncesinin bulunması;

İnsanda eksiksizlik, tamlık düşüncesi bulunur. Eksiksiz ve tam bir varlık ise Tanrı olarak tanımlanır. Descartes Tanrının eksiksiz ve tam varlık kavramını karşılaması ve düşüncemizde olması nedeniyle zorunlu olarak bu kavramlardan doğduğunu ifade eder. "... tam eksiksiz bir varlıktan edindiği düşüncede zorunlu ve sonsuz varlığının bulunduğunu gördüğü içindir ki, bu tam eksiksiz varlığın var olduğu sonucunu çıkarmaya yükümleniyor." (Descartes, 2020: 76).

Tanrı tüm olgunlukların kaynağıdır. İnsanda olgunluk fikir ya da imgesi, kendisinde bu özellik olmasa da vardır. İnsanın kendi doğasına ait olamayan olgunluk fikri olgun bir doğadan yani Tanrıdan gelmektedir. O halde insanda olgunluk fikri Tanrının varlığını kanıtlamaktadır. Ancak insan Tanrının tüm olgunluklarını sonlu bir düşünce ile anlamakta yeterli olmasa da nesneleri açık ve seçik anlamaya göre daha kolay anlar. Yine aynı şekilde kendisinden daha olgun bir varlığı düşünen insan kendi yaratıcı değildir. Bu nedenle Tanrıya bağımlı olan insan onun tarafından yaratılmıştır (Descartes, 2020: 80).

d). Zamanın bölümlerinin birbirinden ayrılığı ve Tanrının türetmesindeki süreklilik;

Descartes yaşamımızın süresini ele alır ve zaman ile ilgili bir açıklamada bulunur ona göre zamanın bölümleri birbirine bağlı değildir. Tanrı bizi birbirine bağlı olmayan bu zaman bölümlerinde türetmeyi sürdürür. Çünkü insan kendisi üzerinde tam bir yetkinliğe sahip değildir. Varlığımızı yalnız bir an için bile ölümsüz kılacak ya da koruyacak bir güç kesinlikle bizde bulunmamaktadır (Descartes, 2020: 81). Yani Tanrı her zaman bölümünde bizim devamlılığımızı sürdürür.

e) Tanrının varlığı ve özü konusunda matematiksel ispat;

Descartes yaygın bir konu olan duyularla algıladığımız nesneleri imgelemde canlandırdığımız için onların var olduğu fikrini kabul etmez. Çünkü duyularımızla elde ettiğimiz bilginin kesin olmadığına ilişkin birçok örnek verir. “Tanrının, ruhun ve fikirlerinin duyularda olamayacağı kesindir.” (Descartes, 2010: IV/47). Tanrıyı duyularda aramak kokuyu gözlerimizle görmeyi istemek kadar saçmadır. Descartes düşüncesini derinleştirdiğinde uzunluk, genişlik, derinlik, konum, sayı, devinim gibi maddesel şeyleri araştırmaya başlar. Araştırmasında geometrik bir şekil olan üçgeni ele alır. Ona göre bir üçgen konuşulduğunda üç kenarı olan bir yapıdan bahsedilmektedir. Bu imgenin kendine ait bir özü vardır o da üç kenardan oluşmasıdır. Yani ideası üç kenarlı olan bir nesne imgelemde tasavvur edildiğinde onu üçgen olarak anlarız. Açık ve seçik olarak anladığı her şeyi gerçek olarak kabul eden Descartes tıpkı saf matematik veya geometride olduğu gibi Tanrının varlığını Tanrı ideasının varlığının kendisinde olması sebebiyle yeniden kanıtlar. “Tanrının olduğu veya var olduğu geometrinin herhangi bir kesinliğinden daha az kesin değildir.” (Descartes, 2010: IV/47). Üçgen örneğinden yola çıkarak Tanrının varoluşunu onun özünden ayrılmaması gerektiğini, varoluşu özünden ayırmanın Tanrının varlığını ortadan kaldırmak olduğunu söyler.

“... varoluşu Tanrının özünden ayırmanın iki dik açının [toplamına] eşit üç açısı olmasının doğru çizgili bir üçgenin özünden veya bir dağ tasarımının bir vadi tasarımından ayrılabilceğinden daha olanaklı olmadığını açıkça görürüm...[buradan] Yalnızca bir dağın ve vadinin birbirlerinden ayrılamayacakları çıkar.” (Descartes, 2011a: V/80).

Dolayısıyla tıpkı bu örnekte olduğu gibi Tanrı varoluştan ayrılamaz. Descartes Tanrının varlığını açık ve seçik kavradıktan sonra bunun gibi açık ve seçik olarak kavradığı bilgilerin hiç birisinden şüphe duymaması gerektiğini, bilgisi dâhilinde olan açık ve seçik olarak kavradığı her şey için genişletebileceği sonucuna ulaşır. Bu genişleme matematiğin nesnesi olan fizik doğa içinde geçerlidir (Descartes, 2011a: V/85).

Descartes Tanrı varlığını kanıtlayarak “Tanrı adı ile ilksiz, sonsuz, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen her şeye gücü yeten... var olan her şeyi

yaratmış bir tözü anlarım.” (Descartes, 2011a: III/56), sonucuna ulaşır. Descartes tözü “var olmak için ancak kendine gereksinim duyan bir şey olarak” (Descartes, 2020: 97), kavrar. Tanrının gücü tarafından korunup kavranmayan hiçbir yaratık yoktur.

Tam, eksiksiz, ebedi, ezeli, sonsuz Tanrı düşünen varlığın (*res cogito*) düşünme eylemini gerçekleştirmesini sağlayan Tanrıdır. Sonlu olan düşünen varlığın tözü varlığının nedenini Tanrıda bulmuştur. Bu noktada Descartes özü düşünme olan düşünen varlık kavramından bilme durumunun ikinci varlık kavramını, sonsuz töz olan ‘*Tanrı*’yı çıkarmış olur.

Descartes sonsuz Tanrı tözüne ulaştıktan sonra dış dünyanın varlığı üzerinde düşünmeye başlar. Tanrı varsa dış dünyanın olmasına engel teşkil eden ne olabilir? Sonuç olarak dış dünyadan çeşitli duyum ve algıları yanlış yargılara neden olsalar dahi vardır. Bu durumda Descartes kendini yanılgıya düşüren duyum ve algıların nasıl ortaya çıktığına odaklanır. Descartes VI. Meditasyonunda maddi şeyler üzerine düşünür ve onların matematiğin nesneleri olduğu sürece var olabileceğini söyler. Çünkü açık ve seçik anlayabileceği nesneler matematiğin nesneleridir (Descartes, 2011a: VI/86). Tanrı bu açık ve seçik nesneleri yaratandır. Ancak nesne seçik olmadığında imgelem yetisi bir yargıda bulunur ve nesnenin var olduğu konusunda bizi yanlış bir sonuca götürür. Descartes imgelem yetisi üzerinde düşündüğünde onun “Bilme yetisinin hemen önünde bulunan ve dolayısıyla var olan nesneye belli bir uygulamasından başka bir şey olmadığı” (Descartes, 2011a: VI/86), yargısına ulaşır. Bu durumda anlama ve imgeleme yetileri üzerinde düşünen Descartes saf anlamanın yani açık ve seçik anlamanın bir imgeleme yetisine ihtiyaç duymadan oluşabileceği sonucuna ulaşır ve düşüncesine dair ispatı geometrik şekiller üzerinden yapar. Bu noktada bin kenarlı bir çokgen ve üç kenarlı bir üçgenin imgelem yetisi tarafından hayal edilip edilemeyeceğini düşünür. Böylece imgelem yetisinin bin kenarlı bir çokgeni tasarlayamazken, üç kenarlı bir geometrik şekil olan üçgeni hemen tasarlayabildiğini görür. İmgelem yetisi için durum böyle olsa da her iki geometrik şekli hangi cins içinde tanımlaması gerektiğini anlayabilmiştir. Descartes “Bu özel ansal çabaları [saf] anlama yetisi ve imgelem yetisi arasındaki ayrımı açıkça gösterir.”

(Descartes, 2011a: VI/87), sonucuna ulaşır. Dolayısıyla imgelem yetisi anlama için gerekli değildir ve imgelem yetisi insanın kendi düşünmesinden ayrı bir şeye bağımlıdır. Saf anlama yetisi bir bakıma kendisine yönelirken, imgelem yetisi cismin kendisine yönelir ve cisme bağımlıdır. İmgelem yetisi saf anlama ile birlikte işlem gördüğünde onun dış dünyada var olan nesnenin kendisinin gerçekte var olduğu düşüncesini bizi ulaştırır. Ancak bu kimi zaman doğru değildir. Descartes imgelem ve saf anlama arasındaki farktan yola çıkarak bir cismin dış dünyada var olup olmaması üzerinde bir yargıya ulaşmıştır. Doğanın öğretilerinde çoğunlukla yargılarımız konusunda yanıldığımız kesindir. Ancak bu yargıların kesin olarak bende oluşmasına neden olan bir dış dünya aynı şekilde var olmalıdır. Çünkü yargılarımız yanlışta olsa vardır ve düşüncemizin bir parçasıdır. “Kabul edilmelidir ki cisimsel şeyler vardır... belki de onları duyularımız yoluyla kavradığımız şekilde var olmazlar çünkü bu kavrayış bir çok durumda bulanık ve karışıktır.” (Descartes, 2011a: VI/94). Descartes duyu ve algılarımız ile anlamaya çalıştığımız dış dünyanın cisimsel olan nesneleri hakkında açık ve seçik bir bilgiye ulaşamayacağımızı onlar hakkında sadece seçik ama açık olmayan fikirlere sahip olacağımızı söyleyerek düşünen varlık (*res cogitans*) ve uzayda yer kaplayan maddeyi (*res extensa*) birbirinden ayıracaktır.

“Yalnızca düşünen ve uzamsız bir şey olmam ölçüsünde kendimin açık ve seçik bir ideasını taşıdığım için, öte yandan bedenim yalnızca uzamlı ve düşünmeyen bir şey olması ölçüsünde seçik bir ideasını taşıdığım için açıktır ki ben eş değişle beni ben yapan ruhum bedenimden gerçekten ayrıdır ve onsuz var olabilir.” (Descartes, 2011a: VI/92).

Descartes ayrıca bu düşüncesiyle kartezyen özne anlayışına ulaşmış olur.

Descartes sonsuz töz olan Tanrının varlığını kanıtladıktan sonra tıpkı düşünen varlık gibi sonlu bir töz olan uzayda yer kaplayan cisimli bir madde ve bilme durumunun üçüncü varlığı olan ‘dış dünya’ varlığını çıkarsarmış olur.

Descartes’ın varlık anlayışında yer alan ve bilme durumundan ulaştığımız başlıca 3 varlık şu şekildedir; Tanrı, sonsuz tözdür. Düşünen varlık (ruh), sonlu tözdür varlığı Tanrıya bağımlıdır. Dış dünya (cisimsel varlık), sonlu

tözdür varlığı Tanrıya bağımlıdır. Sonlu iki töz Tanrıya bağımlı olmasına rağmen birbirleri ile kesin olarak ayrılmışlardır.

Töz ayrımını gerçekleştirdikten sonra bu tözlerin özellikleri ve tözlere ait olan niteliklerin sınıflandırılması ele alınacaktır. Ancak bundan önce sonlu olan tözün nasıl töz olarak nitelendirildiği ve özü ile ilgili bir ayrıma değinmek gerekmektedir. İlki için Descartes “Var olmak için ancak kendine gereksinim duyan bir şey” (Descartes, 2020: 97), olarak tözü tanımlamıştır. Tanrının gücü tarafından korunup kavranmayan hiçbir yaratık yoktur. Descartes yaratık şeyleri başka birinin yardımı olmadan var olamayanlar olarak tanımlayarak onları tözün nitelikleri veya sanları olarak ayırmaktadır. Bu durumda ruh ve beden olarak tanımladığı ve varlığı için bir başka töze ihtiyaç duyan bu varlığı nasıl olur da öz olarak ele almıştır? Çünkü yokluğu düşündüğümüzde onun hiçbir niteliğinin veya özniteliğinin olmadığını düşünürüz Oysa tözü düşündüğümüzde ona ait nitelikler sayabiliriz. Ruh ve bedene ait öznitelikler vardır. Bu öznitelikler varsa onlar birer töz olarak düşünülmelidir. “Her tözün temel (ana) bir özniteliği [özü] vardır; ruhunki düşünce, cismin ki de uzamdır.” (Descartes, 2020: 98). İkincisi için şöyle bir açıklamada bulunabiliriz. Daha önce Tanrının varlığını ve özünün ayrılmadığını matematiksel olarak ispatlayan Descartes *Felsefenin İlkeleri* adlı eseri madde 53’te “Her tözde kendi doğasını ve özünü oluşturan bir san vardır ve diğer tüm sanlar ona bağlıdır. Örneğin düşünen tözün özünü uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam meydana getirir; düşünce ise düşünen tözün özünü oluşturur.”(Descartes, 2020: 98). Bu durumda töz kavramından sonra tek bir san ile tanımlayacağımız bir öz kavramı vardır. Yani tözü belirleyen ve tözsüz olamayan bu san tözün özünü meydana getiren niteliğidir. Ayrıca buradan çıkaracağımız bir diğer sonuç özü oluşturan bu san’a (niteliğe) bağlı birçok sanın var olmasıdır. Descartes’a göre özleri tözsüz, anlamamız mümkün değildir. “Böylece, ne uzamlı bir şeyde bulunmayan bir şekli, ne de uzamlı bir yerde (mekânda) meydana gelmeyen bir hareketi kavrayabiliriz; aynı biçimde imgelem, duyu ve istenç o denli düşünen şeye bağlıdır ki, onları onsuz kavrayamayız. Ancak buna karşın uzamı şekil ve hareketsiz kavrayabildiğimiz gibi, düşünen şeyi de imgeleme ya da duyular olmadan kavrayabiliriz.” (Descartes, 2020: 98). Bu durumda bir beden ya da bir zihin sırasıyla

uzanımdan ya da düşünceden yoksun olarak anlaşılamaz. (Chappell, 1997: 117). Peki, öyleyse Descartes'ın san dediği nedir? Bir cisme ya da düşünceye ait sanları ayırmak nasıl mümkün olabilir? Descartes *Felsefenin İlkeleri* madde 56'da san ve biçim kavramlarına açıklık getirmektedir. Descartes tözün başka bir durum ya da değiştiği dikkate aldığına, özel olarak bu durum için biçim ya da tarz kelimesini kullandığını, niteliklerin salt bu töze bağlı ve her zaman aynı şekilde değişmeden kalanlarına ise san kelimesini kullandığını ifade etmektedir. Kısacası değişen nitelikler biçim ya da tarz; değişmeyen nitelikler san olarak kullanılmaktadır. “Dolayısıyla, eğer bir elma yeşilden kırmızıya dönüşürse, yeşilliği az önce belirtilen formüle göre değişken bir niteliktir; elmanın renginin [olması] ise ikinci maddeye göre bir niteliktir.” (Chappell, 1997: 116) Descartes *Felsefenin İlkeleri* madde 56'da nitelik (keyfiyet) kavramını ise şu şekilde açıklar “Bu durum ya da değişmeyle tözün bu adı alabileceği durumlarda onun bu şekilde adlandırılmasını gerektiren biçimsel çeşitliliğe nitelik (keyfiyet) diyorum.” (Descartes, 2020: 99) Şimdi yukarıdaki elma örneğini biraz daha açarak, elmanın renge sahip olması san, elmanın renginin değişebiliyor olması biçim veya tarz; elmanın bu biçim veya tarza sahip olması ile renginin değişerek elmanın farklı renkler alması (fizik dünyadaki değişimleri) nitelik olarak isimlendirilir. O halde varlığa ait üç derece mümkün gözükmemektedir; birincisi varlığı sonsuz olan değişmeyen töz anlayışıdır ki bu Tanrıdır; ikincisi tözsel varlıktır ki varlığı Tanrıya bağlıdır. Üçüncüsü ise kipsel yani varlığı için bir alt duruşa ihtiyacı olan varlıktır [sanlar, biçimler ve nitelikler] (Nelson, 1997: 104). Descartes bu nedenle Tanrının değişmez olduğunu vurgulamış ve Tanrıda ancak sanların olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada Descartes ayrıca düşünsel şeylerde olduğu gibi cisimsel şeylerde de var olan ve devam eden şeylere san adını verdiğini ifade eder.

Descartes *Felsefenin İlkeleri* madde 63, 64, 65'te cisim ve ruhu; öz, biçim, san olarak nasıl kavrayabileceğimize ilişkin açıklamalarda bulunur. Bu açıklama aynı zamanda töz açısından öz, san ve biçimi nasıl anlamamız gerektiğini göstermektedir. Öncelikle cisim ve ruhun özünü düşünce ve uzam olarak düşünmemiz gerektiğini çünkü bu iki tözü düşündüğümüzde düşünce ya da uzamdan edindiğimizi ayırmakta güçlük çektiğimizi ifade eder.

Dolayısıyla çoğunlukla birbirlerini açıklar gibi görünen bu iki kavramı birbirinden ayıramaz.

Düşünce ve uzam bir tözde olan biçimler olarak düşünülebilir. Tözün farklı biçimleri olarak ele aldığımızda aynı ruhta farklı düşüncelerin olması ve aynı cisimde farklı uzunluk, enlilikte uzamların bulunabileceği söylenebilir. Örneğin aynı ruh aynı anda korktuğunu ve mutsuz olduğunu düşünebilir veya aynı elma daha fazla yer kaplarken, diğer taraftan şekilce biçimsiz olabilir. Onları “Asıl bağlı oldukları bir şeyin bağlantıları olarak ayırt ettiğimiz zaman onları tözleri bildiğimiz kadar açık ve seçik anlarız.” (Descartes, 2020: 104). Ancak burada gözden kaçırmamamız gereken biçimlerin tözlerin özellikleri olduğu ve tözsüz bir anlamlarının olmadığıdır.

Düşüncenin sanı olarak; istemek, anlamak, tasarlama ve benzerlerini her düşünmede var olan öznitelikler olarak ayırabildiğimiz gibi uzamın sanı olarak tüm şekiller, bölümlerin durumları ve hareketleri gibi öznitelikleri açık ve seçik olarak ayırabilmekteyiz. Bu sayılan sanlar düşünce ve uzamın genel sanları olup onları salt bulundukları tözlerin bağlantıları olarak tanımlarız.

Buradan şu sonuca ulaşılmaktadır. Öz tözden ayrılmaz, ancak kipsel olan tözden ayrıdır. Bir töz ve onun varlık kipleri arasında kipsel ayrım söz konusudur. Kipler tözden ayrı düşünülemez ancak töz kendi kendine anlaşılabilir. “Descartes burada bir kipin tözden ayrı olarak belirgin bir şekilde algılanamayacağını vurgular.” (Nelson, 1997: 105). Çünkü onları “Kendi kendine var olan biçimler olarak almamız töz ve biçim [kip] fikirlerini birbirine karıştırmamıza neden olur.” (Halden, 1911: 246). Bununla birlikte bir varlığı var olduğu konusundaki bilgilerimiz açık değil ancak seçik fikirler olarak ona bağlı san, biçim ve nitelikler ile bilinebilmektedir.

Descartes fiziksel dünyanın varlığını ve bu varlığa ait varlık biçimlerini tanımladıktan sonra *Felsefenin İlkeleri* II. Bölümde ve *Meditasyonlar* V. Bölümünde özdeksel şeylerin ilkelerini açıklar. *Felsefenin İlkeleri* II’de cisimsel varlığın bilgisine nasıl ulaştığımızı ele alarak fizik dünyanın nesnelerinin var olduğunu kanıtlamaya çalışır. Çünkü onları duyularımızla algılarız. Tüm duyularımız düşüncemizden başka bir şeyden gelmektedir. Fakat onlar Tanrıdan gelemezler eğer öyle olduğunu kabul edersek Tanrının

aldatıcı olduğunu düşünmeliyiz. Oysa Tanrı aldatıcı değildir. Bu durumda düşüncemize gelen nesnelerin varlığına ilişkin duyular nesnenin varlığını ispat etmektedir. “Bu uzamlı töz, bizim asıl cisim ya da özdeksel şeylerin tözü dediğimiz şeydir.” (Descartes, 2020: 117). Dış dünya nesnelerinden edindiğimiz duyulara ait yargılar sadece o nesnenin bize fayda veya zararının ne olduğunu gösterir. Nesnenin özüne ilişkin bilgi vermez. Nesnenin özüne ilişkin bilgiye ise ancak aklımız sayesinde ulaşabiliriz. “Çünkü bilebileceğimiz ilk gerçek ürünleri olan ilk kavram ya da düşünceler yalnız onda yani us’ da doğal olarak bulunur.” (Descartes, 2020: 118) Cismin sertlik, ağırlık, renk gibi nitelikleri özünü oluşturmaz. Çünkü bunlar cismin kipleridir. Bu nedenle cismin özünü yalnız uzam oluşturur. Descartes bu noktadan sonra uzamın özelliklerine girer. Çünkü bu kavramların açıklığa getirilmesi onun geometrik yöntem ile varlığı açılmasının bir yoldur. Bunun için öncelikle yer kavramını açıklar. Yer uzunluk, derinlik, enliliktir oluşur, yani uzamdan oluşur. Bu aynı zamanda cisminde özelliğidir. Fakat yer iç yer ve dış yer olarak ayrılmaktadır. İç yer cismin uzamının kapladığı yerdir. Dış yer ise cismin diğer cisimlere göre olan durumudur ve çoğunlukla görecelidir. Örneğin geminin pupasında oturan adam gemiye göre hareketsiz etrafındaki karalara göre hareketlidir. Yine aynı şekilde geminin konumunu gökte durağan halde bulunan bir takım cisimlere göre belirliyoruz. Oysa evrende hiçbir cisim durağan değildir. Ancak durağanlık düşüncemizdedir (Descartes, 2020: 123). Örnekten de yola çıkarak İkinci kavram olarak mekânı açıklamıştır. Mekân ve yer kavramlarının ayrımını şu şekilde yapar, “Yer büyüklük ve şekilden çok daha fazla durumu gösterir; hâlbuki mekân deyince büyüklük ve şekli düşünürüz.” (Descartes, 2020: 123). Üçüncü ayrımı boşluk kavramını açıklamaktır. Bu durumda dünyada mekânsız bir yer olmadığına göre büyüklük ve şekil bakımından yer kaplamayan hiçbir şeyde yoktur. Dolayısıyla boşluk diye bir şey olamaz. Sadece duyularımıza gelen bir şeyin olmadığı durumlar boşluk olarak tanımlanmaktadır. Dördüncü ayrım cismin bölünebilmesidir ve bu bölünme sonsuz ve sınırsız sayıdadır. “Bu bölümler, ne denli küçük varsayılsa sayılsın, mademki uzamlı olmaları gerekir, o halde iki ya da daha büyük sayıda küçük bölümlere ayrılacakları doğal olarak çok açıktır ve dolayısıyla da bölünürler.” (Descartes, 2020: 125). Bu notada cismin

bölünebiliyor olması uzayında sonsuz kere bölümlerden oluşmasını sağlamaktadır. Dünyanın ve evrenin uzamı sınırsız ve sonsuzdur. Bundan sonra Descartes doğadaki hareketi ele alır. Doğadaki cisimlerin hareketini kendisinden önce gelen bir başka cismin hareketine bağlar çünkü bu hareketler dairesel olup “... birbirini takip eden ve sonuncusu tamamen kendilerinden önce gelen hareketler tarafından düzenlenen hareketlerdir ve bu sayede cisimlerin boyutları hakkında kesin bilgi sahibi olunabilir.” (Jones, 2001: 72). Cisimsel olanın bölümlü olması ve bu bölümlerin hareketli olması onların değişmesine neden olur. Cismin özelliği; onun bölünebilir, bölümlerine göre hareket edebilir ve bölümlerinin hareketlerine göre durum alabilir olmasıdır. Cisim herhangi bir şeyi değiştirmeye yetkin değildir. Bu nedenle cisimdeki tüm şekillerin değişikliği mekânın değişimindendir. Çünkü Descartes’a göre cismin kapladığı yer şekil veya büyüklük mekândır. Mekânda meydana gelen değişim cismin şeklindeki tüm değişimlerdir. Descartes herkesin anladığı hareketi bir cismin bir yerden başka bir yere geçmesi olarak ele alır. Bir cisim nasıl ki aynı anda hem yer değiştirir, hemde yer değiştirmez olarak görülüyorsa bir cisim aynı zamanda hem hareket halinde olup hemde olmayabilir. Örneğin gemi ve pupasında oturan adamın gemiye göre hareketsiz, ancak kıyıya göre hareketli olması gibi. Harekette hangi nokta referans alınıyorsa ona göre belirlenmektedir. Ancak bununla birlikte etkisiz bir hareketin olmayacağı genel bir kanıdır. “Etkisiz hareket olmadığını sanmaya alıştığımız için bu biçimde oturan kimsenin [gemi pupasında oturan adam] durgunlukta olduğunu (çünkü kendinde bir iş yaptığını duyumsamaz) söylüyoruz.” (Descartes, 2020: 127). Bu nedenle Descartes gerçek hareketi genel kabul görülen hareketten farklı açıklar “Özdeğin bir bölümünün ya da bir cismin, doğrudan doğruya ilişkide bulunduğu ve durgun olarak varsaydığımız cisimlerin yanından diğer cisimlerin yanına geçmesidir diyeceğiz.” (Descartes, 2020: 128). Hareket cismin bir özelliğidir. Hareket, harekete geçiren güç ya da etki değildir. Descartes durgunluk veya hareket halinde olan cisimleri karşılaştırır. Çünkü ona göre harekete geçiren şey bir güç uygulamak değildir. Güç uyguluyor gibi algılamamızın nedeni cismin etrafında olan diğer cisimlerin cisme uyguladığı dirençtir. Sürtünme gücü buna örnektir. Bu nedenle aslında cismin durgunluğu veya hareketi sırasında

harcadığı emek aynıdır. “Hareket gerçek anlamıyla, harekette olduğu söylenen cisme dokunan cisimlerle ilgilidir.” (Descartes, 2020: 129). Cisimler dairesel hareket etmektedir. Çünkü Tüm yerler ve mekânlar cisimlerle doludur. Cismin her paçasının kapladığı yer ve büyüklüğü birbiriyle orantılıdır. Bu nedenle birlikte hareket ettiğini bildiğimiz bütün maddelerin hareketi daireseldir. (Descartes, 1982: 56)

“Şöyle ki, bir cisim, kendisini iten bir cisme kendi yerini bırakınca, başka bir cismin yerine geçer, o başka cisim de yine başka bir cismin yerini alır ve böylece bu süreç sonuncu cisme değin sürer, o da aynı zamanda birincinin bıraktığı yeri doldurur. Bu hareketi tam bir dairede kolayca anlıyoruz.” (Descartes, 2007: 123).

Peki, bu durumda ilk hareketi ne sağlamıştır? Descartes’ta göre bu sorunun cevabını Tanrı’dır. Tanrıda hareket ettirme nedeniyle herhangi bir değişim ya da bozulma olmaz. Cisim hareket etme potansiyeline her zaman sahiptir. Tanrı bunu doğanın yasalarıyla belirler (Descartes, 2020: 136). Descartes hareketin yasaları olarak ele aldığı fizik yasalarına doğanın yasaları olarak tanımlamaktadır. Fizik yasalarını açıklarken matematiği bir araç olarak kullanan Descartes fizik kuralları olarak ele aldığı maddesel şeylerin hareket yasalarını matematikte tanımladığı kurallar ile açıklar. “Bu biçimde tüm doğa olayları açıklanabileceği için fizikte burada açıklanan başka ilkelerin alınması gerektiğini ya da başkalarını istemek zorunda olmadığımızı düşünüyorum.” (Descartes, 2020: 158).

Sonuç olarak Descartes bilme kuramından varlık kuramına kendince geliştirdiği geometrik yöntemle ulaşmıştır. Descartes şu şekilde ilerlemiştir; Düşünüyorum, öyleyse varım. Ben varsam beni yaratan Tanrı’da vardır. Ben *cogito* (düşünce) ve *extensa*’dan (beden) oluşuyorum. *Cogito*’nun düşünce ve *extensa*’nın uzamdan oluştuğuna kanaat getiriyorum. *Cogito*’nun düşünme eylemi, *extensa*’nın kapladığı alan yani uzamı onun özünü oluşturur. Bu iki töz arasında *cogito*’nun (düşünme eylemi nedeniyle) varlığından *extensa*’nın varlığına göre daha eminim. Ancak *extensa* vardır. Çünkü *extensa* olmasaydı onu düşüncemde oluşan algı ve duyumlarım ile anlayamazdım. *Extensa*’yı uzayda kapladığı alan ile yani uzamı ile biliyorum. *Extensa*’nın uzayda kapladığı yer, şekil, büyüklük gibi özellikleri onun çeşitli sanlarıdır ve bu töze bağlıdır. Sanlar asla uzamsal olandan ayrılamaz. Şekil ve boyutundaki

büyüklik, küçüklük, oluşturduğu üçgen, kare, daire gibi şekilsel özellikleri ve matematiksel değerleri (sayısı) *extensa*'nın değişken özelliklerinin farklı biçim ve tarzlarıdır. Ancak her ne olursa olsun bu kipler bu tözü oluşturan, tözü anlamamızı sağlayan hatta onlarsız tözü anlayamayacağımız özelliklerdir. Üçgenin özüne ait olan üç kenarın farklı şekil ve boyutlarda olması örneğin ikizkenar, dik kenar ve eşit kenar olma veya bu üçgenlerin birbirlerine göre büyük, küçük olma durumları üçgeni zihnimizde imlememizi sağlar böylece onu anlayabiliriz. Descartes'a göre üçgen örneği üzerinden cisimsel varlıklar ile ilgili ortaya çıkan tablo şöyledir; Üçgen, töz; üç kenarının olma durumu, öz; üçgen özünün şekil ve büyüklük gibi değişmeyen özellikleri san; bu şekil ve özelliklerin birbirlerine göre farklılık ve değişimleri biçim ve tarzlarıdır. Bu biçim ve tarzlara göre onları algılamamız tözün niteliğidir ve cisme ait biçim, tarz ve nitelikler değişir. Bu nedenle Descartes'ın varlık anlayışında uzayda yer kaplayan cismin uzamı hakkında bilgi edinilmeden cisim hakkında bilgi edinilemez. Çünkü uzam şekil ve büyüklük ile anlaşılır. Ayrıca Descartes evrende boşluk olmadığını evrenin cismin farklı parçaları ile dolu olduğunu çünkü hareketin yasalarına göre bir cismin hareketli olmasının nedeninin diğer cismin hareketine bağlı olduğunu bu durumun ise evrende boşluk olma durumuna izin vermediğini söylemektedir.²⁸ Descartes evreni anlamanın yolunun bu cisimlerin şekil ve büyüklüklerine ait özelliklerin çözümlenmesi ile mümkün olacağını söyler. Böylece evrenin gizeminin çözülmesinde matematik ve geometrinin bir yöntem olabileceğini ileri sürer. Çünkü düşüncemizde cisimsel şeylere ait tek güvenebileceğimiz açık ve seçik bilgi matematik ve geometrinin sunduğu yoldur. Diğer taraftan algı ve duyumlarımız bize cisimsel şeyler ile ilgili ancak seçik bilgi sunabilir.

²⁸ Descartes harekete neden olan şeyin bir başka cismin hareketinin diğer cisme aktarılması olarak tanımlar. Ona göre diğer filozofların düşündüğü gibi hareket itme gücü ile ilgili değildir. Hareket cismin özünde vardır. Tanrı ilk hareket ettiricidir. Cisim hareket etme potansiyelini her zaman taşır. Yine aynı nedenle hareket ve durağanlık açısından cisimde görülen durum aynıdır. Oysa birçok filozof hareket için durağanlıktan daha fazla enerjiye ihtiyaç olduğunu düşünür. Ayrıntılar için bkz. René Descartes, "*Felsefenin İlkeleri*", çev. Mesut Akın, 17. Baskı, İstanbul: Say Yayıncılık, 2020, ss.127-158.

Tıpkı geometrinin ve matematiğin varlıklarında olduğu gibi Descartes Tanrı'nın varlığı ve özünü bu şekilde ispatlamıştır. İnsan zihninde var olan eksiksizlik, tamlık ve olgunluk düşüncesi nedeniyle Tanrının varlığı ispatlanmış olur. Ancak 'Tanrının özü ve tözü bir midir?' Sorusuna gelince Descartes onun varlığı ve özünün bir olduğunu söyler. Tıpkı üçgen denilince onu üç kenarsız düşünemediğimiz gibi Tanrının var olma nedeni kendisidir. Onun varlığı özünden ayrılmaz.

Descartes geliştirdiği ispat yöntemine; varlığın var olmasının ve var olma durumlarının matematik ve geometri ile ispatlanmasına '*geometrik yöntem*' adını vermiştir. Böylece Descartes varlığı geometri ve matematikle ilişkilendirir. Descartes önce metodik şüpheyi kullanarak metafizik bir varlık olan düşünen varlığa yani ruha ulaşmıştır. Ardından ruhun varlığından Tanrının varlığına, Tanrının varlığından ise fiziksel dünyanın varlığına ulaşmıştır. Descartes uzayda yer kaplayan cismin uzamı ile ilgili bilgiye ancak açık ve seçik olarak matematik ve geometri ile ulaşabileceğini söylemiş, ayrıca doğa yasaları olarak tanımladığı fizik yasalarının ancak matematik ve geometri ile anlaşılacağını iddia etmiştir. Böylece mekanik bir doğa tasarımı sunan Descartes tanımını yaptığı geometrik yöntem ile metafizik (ruh) anlayışından, fiziksel (maddeci) bir anlayışı çıkarmıştır.

Descartes varlık anlayışı skolastik öğelerle bezeli olduğu kadar içinde bulunduğu çağın bilimsel gelişmelerinden etkilenen ve bu iki farklı görüşü harmanlayan bir doğa tasarımı oluşturmuştur. Hareketin yasalarını matematik ve geometrinin kuralları ile örtüştüren Descartes geliştirdiği geometrik yöntem ile doğa yasalarını yani fizik yasalarını yeniden yorumlamış hatta fizik ilkelerinin matematik ve geometrinin kurallarının dışında başka hiçbir kuralla tanımlanamayacağını kesin bir dille açıklamıştır. *Felsefenin İlkeleri* adlı kitabının son cümlesinde "Bu biçimde... tüm doğa olayları açıklanabileceği için fizikte burada açıklanandan başka ilkeler alınması gerektiğini yada başkalarını istemek zorunda olmadığımızı düşünüyorum." (Descartes, 2020: 158), ifadesini kullanır. Dolayısıyla Descartes'ın geliştirdiği geometrik yöntem mekanik bir doğa tasavvurunu zorunlu olarak kendisinde taşımaktadır.

2.2. Descartes'ın İnsan Anlayışı

Descartes'ın mekanik doğa anlayışının insan aklını kutsayan kartezyen felsefesinin günümüz insan anlayışı üzerinde etkili olduğunu söylemek çokta yanlış olmayacaktır. 17.yy.da fizik ya da doğa felsefesi doğa bilimi anlamında kullanılmaktadır. Descartes'ın yaşadığı bu yüzyılda doğa geleneksel olarak, bir doğa ya da özü olan her şeyi kapsamakta olup ay küresi içindeki doğal ve canlı şeylerin hiyerarşisinin en üstünde yer alan rasyonel hayvanlar doğanın bir parçası olarak görünmektedir (Alenen, 2008: 418). 17.yy.da sınırları yeniden çizilen ancak Aristotelesçi bilgi anlayışından tamamıyla sıyrılmamış doğa anlayışında canlı veya hareket halinde olan her doğal şeyin incelenmesi fizik bilimin kapsamına dâhil edilmiştir.

Kartezyen felsefede Descartes maddeyi şekil, büyüklük ve uzam ile ruhu ise düşünce özneliliği ile birbirinden ayırır. Ona göre evrende Tanrının yarattığı her şey bu iki farklı töz şekildedir. Bu iki tür töz insan varlığında beden ve düşünce olarak karşılığını bulmuştur. “Bedenlenmiş insan doğası düşünen ve uzamlı bir doğadır ve buna ek olarak, bu iki tözden hiçbirinden türetilmeyecek özellikler içerir.” (Alenen, 2008: 419). Descartes insan anlayışında düşünce ve beden arasındaki ilişkiyi kendi varlık anlayışı çerçevesinde değerlendirmiş, felsefesinde hayvan ve insana ait özelliklere değinmiş insanda meydana gelen tutkular ile beden ve düşünce arasındaki etkileşimin ne şekilde gerçekleşebileceği üzerinde kendi felsefesini geliştirmiştir.

Descartes *Meditasyonlar* adlı eserinde insan anlayışı ile ilgili “Yalnızca düşünen ve uzamsız bir şey olmam ölçüsünde kendimin açık ve seçik bir ideasını taşıdığım için ve öte yandan bedenim yalnızca uzamlı ve düşünmeyen bir şey olması ölçüsünde seçik bir ideasını taşıdığım için açıktır ki ben eş değişle beni ben yapan ruhum benden gerçekten ayırdır ve onsuz var olabilir.” (Descartes, 2011a: VI/92), açıklamasında bulunur. Descartes düşünce ve beden arasında tanımladığı bu kesin ayırmadan sonra bu ayırımın beden ve düşüncenin doğasından kaynaklandığını ifade eder “Beden doğasından ötürü her zaman bölünebilir ve düşünce hiçbir biçimde bölünemez.” (Descartes, 2011a: VI/100). Daha öncede belirttiğimiz gibi bölümlere ayrılma uzamlı olan

cismin özelliğidir ve Descartes bedeni uzamlı bir cisim olarak fizik dünyanın bir parçası şeklinde tanımlar. Düşünce ise ruhun yani uzamsız tözün özniteliğidir. Descartes insan anlayışı ile ilgili bu düalist ayırmadan sonra beden ve düşüncenin birbirleri ile olan ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiği konusuna yoğunlaşır. Descartes'ın mekanik doğa tasavvurunda insanı nasıl konumlandığı en genel hatları ile 1649'da yayımladığı *Ruhun İhtirasları* adlı eserinde görülmektedir. Descartes eserinde insan davranışlarının yine insan tarafından nasıl doğru bir şekilde yönlendirileceği konusunda okuyuculara bir perspektif sunar. Ancak daha da önemlisi eserde ruhta meydana gelen ihtirasların bedende nasıl ortaya çıktığı, insan varlığını oluşturan düşünce ve beden arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiği ve bedenin nasıl bir işleyişe sahip olduğu konusunda verdiği bilgilerdir.

Descartes'a göre ruhun ihtiraslarını anlamak için ruh ve bedeni ayrı tutmak gerekir. Çünkü eski filozoflara göre her meydana gelen olay “Kendinde meydana geldiği nesne ya da kişi göz önüne alınınca ihtiras (pasiyon, etkilenme, infial, iptilâ), olayı meydana getiren veya meydana gelmesine sebep olan şahıs veya nesne göz önüne alınınca da *aksiyon* (action - etki - fiil - tesir) adı ile anılır.” (Descartes, 2013: I/7). Ancak “... her zaman bu iki adı taşıyan bir tek şey olmaktan geri kalmadığı gibi, bu iki şey (*passion*, *action*) iki ayrı şeye veya kişiye yükletilebilir” (Descartes, 2013: I/8). Bu durum tıpkı ruh ve bedenin birbiri ile olan ilişkisine benzer. “Dolayısıyla ruhumuzda bir *pasiyon* olan bir şeyin, bedende bir *aksiyon* olduğunu düşünmek zorundayız.” (Descartes, 2013: I/8). Descartes olayı meydana getiren şey olarak *aksiyonu*, olayı kendinde ortaya çıkaran şey olarak *pasiyonu* görür. İhtiraslar ruhta oluşur ancak beden ihtirasların meydana gelmesine neden olan etkileri oluşturur. Ruhun ihtiraslarını meydana getiren şey etkileyen ve etkilenen olanı iyi ayırt etmekten geçer. Etkilenen ruh bir *pasiyon*, etkileyen beden *aksiyon* olarak ayrılır. Çünkü insanda ruh ve beden ayrıdır. Bu nedenle “İhtiraslarımızın bilgisine ulaşmak için izlenecek en iyi yol, ruh ile beden arasındaki ayrılığı incelemektir.” (Descartes, 2013: I/8). Peki, Descartes'a göre ihtiraslarımızın kaynağı nedir? İhtirasların kaynağının ruh mu yoksa beden mi olduğunu ayırt etmede en önemli nokta bedenin maddi ruhun ise maddi olmayan şeylere yönelmesidir. Descartes *Ruhun İhtirasları* I.

Bölümde “Organların sıcaklık ve hareketleri bedenden, düşünceler ise ruhtan meydana gelirler.” (Descartes, 2013: I/8), açıklamasında bulunarak ruh ve bedende olan ihtirasların kaynağını ayırmaktadır. Ayrıca Descartes bedenin sıcaklığının ruhtan kaynaklanmadığını ifade eder ve bunu alev örneğini vererek açıklar. Descartes'a göre alev bir maddedir. O tıpkı bedenimiz gibi hareketli ve sıcak olup hareketi ve sıcaklığı kendindendir. Bu nedenle ölüm olayı yanlış anlaşılmakta olup ruhun bedenden çıkması olarak yorumlanır. Oysa ruh bedenden ayrıldığı için ölüm gerçekleşmez. Descartes’a göre ölümün gerçekleşme nedeni bedenin eskimesidir. Çünkü bedenin sıcaklığını sağlayan beden makinasıdır. “Sıcaklık kesildiği ve bedenin hareketini sağlayan organlar işlemediği içindir ki, insan ölür yani ruh bedeni terk eder.” (Descartes, 2013: I/9). Descartes beden makinası olarak tanımladığı bedenin hareket fonksiyonlarını ve sıcaklığını bedenin çalışan her bir parçasındaki görevini yerine getirmesi ile ilişkili olduğunu ifade eder. Bedendeki her parça tıpkı çalışan bir saatin dişlileri gibidir. Saatin dişlileri hareket ettikçe saat nasıl işliyorsa bedenin işleyişini belirleyen şeyde sinirlerdir. “Sinirler ise beyinden gelen küçük iplikçikler veya borular gibidir ve onlar da, tıpkı beyin gibi, ‘hayvan ruhları’ adı verilen pek ince bir hava veya gaz ile doludurlar.” (Descartes, 2013: I/11). Descartes hareket ve sıcaklığı taşıyan kanın en ince ve seyrelmiş kısımlarına hayvan ruhları ismini verir. Ancak bunları ruh parçası olarak düşünmez. Aksine onlar maddi şeyler olup alev parçaları gibi hızlı hareket eden küçük cisimlerdir (Descartes, 2013: I/13). Descartes’a göre hayvan ruhlarının hareket kaynağı kalpteki yaşam boyunca devam eden sıcaklıktır. Kan yolu ile kalp bütün sıcaklığı sinirler ile hayvan ruhları sayesinde organlara taşır. “Uzuvlarımızın bütün hareketlerinin bedenî ya da cismanî ilkesi işte bu ateştir.” (Descartes, 2013: I/12). Descartes sinirlerin kasları harekete geçirdiğini ancak bu kasları da harekete geçmek için kasılıp gevşemesinin gerektiğini söyler. Kasın kasılıp gevşemesi ise hayvan ruhları sayesinde olur. Hayvan ruhu hangi kasta daha fazla bulunuyorsa o kas kasılır az olan ise gevşer ve kaslar vücudu bu şekilde hareket ettirir. Ayrıca dış dünyada aldığımız duyular hayvan ruhlarını sinirlere ve kas sistemine yönlendirir (Descartes, 2013: I/15). Böylece “Sesler, kokular, tatlar, sıcaklık, acı, açlık, susuzluk ve genellikle dış duyularımızın olduğu kadar iç

duyularımızın da bütün nesneleri sinirlerimizde bir hareket meydana getirirler.” (Descartes, 2013: I/15). Descartes istemsiz hareketlerin ruhumuzun isteği dışında hayvan ruhları veya duyuların nesneleri tarafından harekete geçirildiğini ifade eder. Ona göre bu hareketler soluk alıp verme, göz kırpmaya, yürüme, yeme ve benzeri hareketler beden yapısına ve hayvan ruhlarının sinirler ve kaslar aracılığı ile izlediği yola bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu tamamıyla beden makinasının işleyişindeki yapısal özellikler ile ilgilidir ve insanda hayvanlar ile ortak olan özelliklerdir (Descartes, 2013: I/18).

Descartes beden işleyişini mekanik bir yapı olarak ele almakta ve bir otomat gibi işleyen beden mekanizmasının bu işleyişe uygun davranış sergilediğinde bozulmadan devam ettiğini söylemektedir. Bu nedenle Descartes fizik dünyaya ait beden fizik dünyayı oluşturan cisimlerin genel özelliklerine sahip olduğunu vurgulayarak insan bedenini insan düşüncesine göre ötelemiştir. Bedenin hareketleri hayvan ruhlarının bedendeki işleri ile ilgili olmuş ruhun işleri ise düşünce olarak belirlenmiştir. “Böylece yalnız bedene ait olan bütün fonksiyonları bu şekilde gözden geçirdikten sonra, ruhumuza yükleteceğimiz şey olarak, ancak düşüncelerimiz kaldığını görmek kolaydır.” (Descartes, 2013, 18). Öyleyse Descartes'a göre insan ruhu insanı oluşturan bu düalist yapıda nasıl anlaşılmalıdır? Descartes ruhtaki düşüncelerin nasıl oluştuğuna yoğunlaştığında onları harekete geçiren *aksiyonları* ve bu *aksiyonlardan* etkilenen *pasiyonları* tanımlamaya çalışır. Ona göre ruhta bulunan düşünceler iki türdür. Birincisi ruhun *aksiyonlarıdır*. Onlar aynı zaman iradelerden oluşur ve doğrudan doğruya ruhumuzdan gelir. İkincisi ise ruhumuzun ihtiraslarıdır. Ruhumuzda bulunan bilgi ve idraklerdir. Onlar ruhumuzda oluşmaz tasvir ve temsil ettikleri şeylerin ruhumuzda bıraktığı etkilenmelerdir. O halde ruh yani düşünce etkileyen ve etkilenendir. Etkileyen ruh *aksiyonları* (irade), etkilenen ruh *pasiyon* (idrak) ihtirasları oluşturur (Descartes, 2013: 18). Descartes bundan sonra irade ve idraklerin neler olduğunu açıklar. İrade ruhtan kaynaklı düşüncelerdir. Bu düşünceler ruhta oluşur. Ruhun iradeleri iki türdür. Manevi olanı irade ruhun kendine dönmesi şeklinde gerçekleşen düşünmedir. İnsanın Tanrıyı sevdiğini düşünmesi buna bir örnektir. Maddi olan irade ruhun beden ile ilgili düşünmeleridir ve bedenimizde sona ererler (Descartes, 2013: 18). Yürümek

için irade gösterme buna bir örnektir. İdrak ise ruha sinirler aracılığı ile gelen bilgilerdir.

Genel olarak üç idrak türü bulunur. Birinci tür idrak ruh kaynaklı olandır. Bunlar ruhumuzda oluşan ve irademize bağlı hayaller ve isteklerin idrakleridir. Ruhun istekleri olarak düşünülebilir. Ruhumuzun herhangi bir şeyi istemesi bir *aksiyon* iken onun idrak edilmesi bir *pasiyondur*. Bu nedenle ruhta meydana gelen irade ve idrak aynı şeylerdir ancak “bunu adlandırırken her zaman en asil adı veririz, böylece de ona ‘*pasiyon*’ demeyiz de ‘*aksiyon*’ deriz.” (Descartes, 2013: 22). İkinci tür idrak dışımızda bulunan nesnelere yüklediğimiz idrak şeklidir. Duyumumuza gelen ışık veya ses sinirler aracılığı ile ruha taşınır. Taşınan duyular ruhumuzda bir hareketlenme meydana getirir. Bu hareketlenmenin etkisi ruhta hissedilir. Işık veya ses kaynağı bu şekilde idrak edilir. Ancak idrak edilme sürecinde idrak edilen şey ruhtaki hareketlenme olup nesnenin kendisi değildir. Descartes’a göre ruhun hissettiği hareket nesnenin kendisi sanılır. “biz, sebepleri olduğunu farz ettiğimiz şeylere o şekilde yükleriz ki alevden veya çandan gelen hareketleri hissettiğimizi sanacak yerde, alevin kendini gördüğümüzü ve çanı işittiğimizi sanırız” (Descartes, 2013: 21). Oysaki bu idrak nesne kaynaklı olsa da nesnenin kendisi değil ruhta oluşturduğu harekettir. Üçüncü tür idrak, bedenimizde olan idraktır. Bunlar bedenimizden kaynaklanan açlık, susuzluk, acı ve sıcaklık gibi idraklerdir. Açlık ve susuzluk doğrudan bedenimizden gelen idrakler olup sıcaklık ve acı gibi idrakler ise bedenimizde meydana gelen hareketlenmelerle idrak edilir, kaynağı bedenimiz dışındaki nesnelerdir. Ruhumuz herhangi bir şeyi hayal etmeye başladığında gerçekte olmayan bu şeyin hayal edilmesinde etken kaynak iradedir. Bu nedenle hayal edilen ve ruh tarafından ortaya konulan düşünceler birer *aksiyon* olarak ifade edilir. (Descartes, 2013: 19). Ancak “hayaller idraklerin resmi veya gölgesi gibidir.” (Descartes, 2013: 22). Bu nedenle onlar yanıltıcı olabilir.

Anlaşılmaktadır ki Descartes'a göre ruhun ihtirasları hayvan ruhlarının hareketi ile beslenen takviye edilen idrakler, duygu ve heyecanlardan meydana gelmektedir. Dolayısıyla beden makinası ruhun düşünce duygu durumları üzerinde etkili olmaktadır. Çünkü hem iradenin bir *aksiyon* olarak ortaya

çıkışında özellikle beden ile ilgili işleri irade etmede ve uygulamada, hem de sinirler aracılığı ile idrak edilen ihtirasları harekete geçirmede bedende sinir, kas ve hayvan ruhlarının birlikte çalışması gerekmektedir. Bu nedenle insan beden ve ruhtan meydana gelen ancak insan varlığının devam edebilmesi için her ikisinin de koordineli çalışması gereken bir yapı ile yaratılmıştır. Ruhta bulunan irade bir *aksiyon* olarak ele alınmakta ihtiraslar ise sinirler aracılığı ile iletilen hayaller, dış nesnelere ve bedenimize ait bilgiler olarak tanımlanmaktadır. Beden makinası tüm bu ikincil işleri çeşitli uygun mekanizmalar ile düzenleyerek ruha aktarmaktadır. Bedenin işi ruha bilgileri aktarmanın dışında işleyen mekanizmanın doğru çalışmasını sağlamaktır. Tüm bu mekanizmada yönlendirme yapan ise ancak ruhtaki düşüncelerdir. Descartes beden işini yapmadığı zaman ruhunda işini yapamadığını söylemektedir. Yani ruh bedeni terk ettiği için beden ölmekte beden çalışmadığı için ruh işlevsiz kalmaktadır. Bu durum tıpkı geminin dümeninde oturan kaptanın geminin alabora olması durumunda gemiyi terk etmek zorunda kalması gibidir. Ruh ancak “Beden organlarının topluluğu bozulduğu zaman bedeni terk eder.” (Descartes, 2013: 24). Öyleyse ruh ve beden arasındaki etkileşim bedenin hangi bölümünde gerçekleşmektedir? Descartes’a göre ruh fonksiyonlarını yürütebilmek için bedenin belirli bir bölümünü kullanır. Bu beynin küçük bir bölümünde bulunan bez sayesinde gerçekleşir. “bez beyin maddesinin ortasında bulunur ve beynin ön kovuklarında bulunan hayvan ruhları ile arka kovuklarda bulunan hayvan ruhları arasındaki akıntıları sağlayan boru üstünde o şekilde asılı bulunur.” (Descartes, 2013: 24). Bez sayesinde ruh nesnelerde ki duyulur çeşitliliği idrak edebilir ve ruha ait olan izlenimlerde bu bez sayesinde elde edilmektedir. Yine aynı şekilde Descartes bu bezin ruhta meydana gelen hareketleri bedene ilettiğini söyler. “Bedenin makinesi o şekilde kurulmuştur ki, bu bezin ruh tarafından çeşitli şekilde harekete getirilmesinden bu makine bezi çevreleyen ruhları beynin deliklerine doğru iter, o da bunları sinirler yolu ile kaslara gönderir böylece de beden üyelerini hareket ettirir.” (Descartes, 2013: 27). Descartes ruhun beden üzerindeki etkisini ikiye ayırır. Birincisi ruhun iradesidir ki bu ruh tarafından etki altına alınan ruhun *aksiyon*larıdır. Ruh bu irade üzerinde mutlak iktidar sahibidir ve beden burada ruhun iradesine etki etmez. İkincisi ise idrak

(ihtiras) dır ki bu ruhun meydana getirdiği *aksiyon*lara bağlı olmasına rağmen “ruh onları ancak dolaylı olarak değiştirebilir.” (Descartes, 2013: 31).

Descartes insanda ruh ve bedenın etkileşimini *aksiyon* ve *pasiyon* üzerinden ele alarak açıklar. Descartes’ta *aksiyon* etkileyen, *pasiyon* ise etkilenen olarak tanımlanır. *Aksiyon* ve *pasiyon* kavramları ruh ve beden üzerinden değerlendirildiğinde, *aksiyon* beden, *pasiyon* ise ruh olarak karşılığını bulur (Descartes, 2013: I/8). Ancak *aksiyon* ve *pasiyon* kavramlarını ruhun beden üzerinde etkileri bakımından değerlendirildiğinde ruhta bulunan iradeler *aksiyon*ları, idrakler (ihtiraslar) ise *pasiyon*ları karşılamaktadır. Ruh bir şeyi irade edince hayvan ruhları kozalaksı bezi harekete geçirir ve beden eylemi bu iradeye göre gerçekleştirmektedir.

Descartes *Ruhun İhtirasları* adlı kitabında beden makinasının nasıl çalıştığını anlatarak insan bedeninin sayılan özelliklerinin hayvanlar ile ortak olduğunu vurgulanmaktadır (Descartes, 2013: I/18). Bu bakımdan Descartes kartezyen felsefesinde “İnsan bedeninin hayvan bedeniyle tamamen aynı anlamda bir makine olduğuna dikkat etmek önemlidir.” (Cottingham, 1978: 552). Descartes, “Hayvanların bizdeki gibi tutkulara değil, genellikle tutkulara eşlik eden sinir ve kas hareketlerine” (Thomas, 2020: 30), sahip olduğunu yazar ve bu tür şeyleri düşünce sahibi olan şeylere mahsus tutar ve bunları akıldan yoksun hayvanlara atfetmez. “İçlerinde doğal iştahlar veya eğilimler dediğimiz her şey benim teorimde yalnızca mekaniğin kurallarıyla açıklanmaktadır” (Descartes, 1985: 155), çıkarımında bulunur.

Descartes *Yöntem Üzerine Söylem* adlı kitabının V. Bölümünde her hayvanın vücudunda çok sayıda kemik, kas, sinir, atardamarın bulunduğunu insan endüstrisinin bir otomat gibi çalışan beden makinası yapabileceğini ifade eder. Ancak insana ait beden Tanrı tarafından mükemmel şekilde yaratılmış bir makine olup insan yapımı otomat ile kıyaslanamayacak kadar düzenli ve kendi içinde devinen unsurlar barındırmaktadır. “Tanrı bedenimizi bir makine gibi yaratmış ve onun evrensel bir araç gibi çalışmasını istemiştir.” (Cottingham, 1978: 552). Böylece mekanik doğa kuralları içinde bedenimiz cisimsel olana ait tüm özellikler ile donatılmıştır. Descartes insan bedenini ve hayvanları makine ve otomat olarak benzer bir şekilde yorumlamış olmasına

rağmen yine de bir insan ve otomat bir başka değişle, bir insan veya hayvan arasında belli başlı farkların olduğunu söylemektedir. Ona göre hayvanlar otomatlardan farklı değildir. Çünkü “Eğer bir maymunun ya da usu olmayan herhangi bir başka hayvanın örgenlerini ve dışsal biçimini taşıyan böyle makineler yapılmış olsaydı, elimizde bunların o hayvanlarla aynı doğada olmadıklarını saptamak için hiçbir araç olmazdı.” (Descartes, 1996: 47). Ancak böyle bir otomat insan benzeri yapılmış olsaydı onu insandan ayıracak iki temel özellik bulunurdu. Bunlardan birincisi insanlarda bulunan dil yeteneği ikincisi ise düşüncedir (Eaton, 1927: 355-356). Descartes böylece hayvanlar ve insanlar arasındaki ayrımı belirginleştirmiştir. Hayvanlar her ne kadar insanları taklit ederek konuşuyor olsa da onlardaki bu davranış insanlar gibi bilinçli olmamaktadır. Yine aynı şekilde bazı konularda hayvanlar insanlara göre daha becerikli olabilirler ancak bu onların insanlardan daha akıllı olduğu anlamında yorumlanmamalıdır.²⁹

Descartes insan varlığını düşünce üzerinden tanımlar. O ben neyim sorusunun cevabını “Düşünen bir şey. Bu nedir? Şüphe duyan, anlayan, doğrulayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, imgeleyen ve duyumsayan bir şey.” (Descartes 1996: 149). Duyumsamak fizik dünyada veya ruhta var olan bir şeyi hissetmektir. Descartes düşünme eylemini; anlama, isteme, tasarlamamanın duyumsama olarak ele alır. Bu yetilerin tamamının düşüncede var olduğunu söyler. Örneğin yürümekte, yürüdüğümüze ilişkin duyumdan elde ettiğimiz bilgi düşüncemizde oluşur. Düşünme gücü ise insan da sadece ruha aittir (Descartes, 2020: I/73). Dolayısıyla duyumsama sonunda elde ettiğimiz “Duygular açıkça bir düşünce türüdür ve düşünce bilincin içeriğini ifade eder.” (Harrison, 1950: 222). O halde hayvanlar veya otomatlardan insanı ayıran en temel özelliklerden biri olan düşünce tanımı içinde yer alan duygular yine aynı şekilde hayvan veya otomatlarda var olamazlar. “Çünkü bizimki gibi hayvanların vücudunda da hiçbir düşüncenin yardımı olmadan kendi

²⁹ Bkz. René Descartes, “Yöntem Üzerine Söylem, Anlağın Yönetimi İçin Kurallar, İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar”, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 1996, ss.46-49./ Ralph M. Eaton, *Descartes Selection*, New York: Charles Scribner's Sons, 1927, ss. 355-359.

kendilerini üretebilecek şekilde düzenlenmiş kemikler, sinirler, kaslar, kan, hayvan ruhları ve diğer organlar bulunduğu kesindir.” (Eaton, 1927: 359). Bu nedenle hayvanlar Descartes'a göre duygudan yoksundur. Bununla birlikte Descartes bedensel bir organa bağlı olan duyuların hayvanlarda olduğunu inkâr etmez. O bu duyumların hayvanda mekanik süreçler sonunda oluştuğunu insanlarda olduğu gibi ruhta meydana gelmediğini savunmaktadır (Harrison, 1950: 224). “Descartes'ın yayınlanmış eserlerinde tutkuların, duyusal algıların, duyguların ve doğal iştahların hepsinin düşünce tarzları olduğunu iddia ettiği çok sayıda pasaj vardır; Örneğin 6. Meditasyon da Descartes, acı gibi duyguların ‘zihnin bedenle birleşmesinden ve adeta birbirine karışmasından kaynaklanan karışık düşünme biçimleri’ olduğunu iddia eder.” (Thomas, 2020: 30). Descartes bu bakış açısı ile insan ve hayvan arasındaki sınırı insanda bulunan akıl ve dil özelliği ile belirler.³⁰

Descartes'ın insan anlayışı onun kartezyen felsefesinin bir yansıması olarak şekil bulur. Onun felsefesinde insanda bulunan ruh düşüncenin bir başka deyişle uzamsız doğanın, beden ise fiziki dünyanın bir başka deyişle uzamlı doğanın bir parçasıdır. İnsan bu farklı iki tözün birleşmesinden meydana gelmiş bir yapıdır. İnsan cisimsel olan doğada varlığını sürdürürken dış dünyaya ait duyumları ‘beden makinesi’ni oluşturan sinir, kas, kan, hayvan ruhları gibi çeşitli otonom sistemler sayesinde düşünceye aktarmaktadır. Bu nedenle Descartes'a göre beden ruha duyumları iletmesi açısından bir *aksiyon* olarak tanımlanır. Ruh bu *aksiyon*lardan etkilenen *aksiyon*ları iradeye, iradeleri de ihtiraslara çeviren düşünceler üretir. Böylece bu düşünceler bedeni yönlendiren bedeni arzu ve istekleri harekete geçiren yapılara dönüşürler. Ruh bedeni tıpkı bir kaptan gibi yönetir. Sözünü ettiğimiz bu otonom sistemler beden makinesini çalıştıran parçalardan oluşur. Beden makinasında bulunan herhangi bir parçada ki bozulma bedenin işleyememesine neden olur. Bu durumda ruh bedeni yönetemez ve düşüncede ortadan kalkar. Descartes bedeni cisimsel olan doğanın mekanik işleyişine uygun bir yapı ile algılamaktadır. Doğa kanunları nasıl işliyorsa beden makinesi de aynı kanunlar çerçevesinde

30 Bkz. Gerald J. Massey ve Deborah A. Boyle, “Descartes's Tests for (Animal) Mind” Philosophical Topics, C.27, S.1(1999), ss. 87-146.

işlemektedir. Beden cisimsel olanın şekil boyut ve uzam gibi özelliklerine sahiptir. Tıpkı doğa kanunlarında olduğu gibi kapalı mekanik bir yapıdır. Ancak insan bu mekanik yapının otonom sistemlerini yöneten ve insan dışındaki diğer canlılardan irade ve idrak gibi bir takım ruha ait özellikler ile ayrılmaktadır. İrade ruhun *aksiyon*larını oluştururken, idrakler ruhun *pasiyon*larını oluşturur. Ruhun bir şeyi irade etmesi onu istemesidir. Ruh irade ettiğini idrak eder. Böylece ruha ait hayal ve istekler gibi düşüncelerin yanında duyularımıza dış nesnelerden gelen ışık, ses gibi duyular ile kaynağı acı, sıcaklık, açlık, susuzluk gibi idrakler oluşur. Bu ve benzer idraklerin tümü ruhta bir dalgalanma oluşturarak ruhun ihtiraslarını oluştururlar. İnsan varlığının sayılan bu özellikleri ile başta hayvan olmak üzere diğer tüm canlılardan ayrılır. Descartes'a göre ruhun öz niteliği olan düşünce insana ait bir özelliktir. Ancak insanı hayvandan ayıran tek özelliği onun düşünceye sahip olması değildir. Bunun yanında Descartes insanın dili kullanma becerisinin varlığını onu hayvanlardan ayıran bir diğer özelliği olduğunu ileri sürer. Descartes'ta hem düşünme eylemi hemde dil insanı insan yapan en temel özelliktir. Bu nedenle insan hayvandan farklı olarak bilinçli ve duyguya sahip olmuştur.

Descartes'ın insan anlayışında ortaya koyduğu mekanik beden anlayışı, düşünceyi temsil eden ruh ikiliği görüşü ve hayvanların düşünceden yoksun olmaları nedeniyle acı duymadıkları hakkında çıkarımları kendisinden sonra çevre felsefesi alanında da büyük tartışmalara neden olmuştur. Uzamlı doğanın bir parçası olan insan bedeninin ötelenmesi fakat uzamsız doğanın bir parçası olan insan ruhun yüceltilmesi anlayışı, fizik doğanın içsel/özel değerini yitirmesi görüşü ile sonuçlanmıştır. Bu durum aklın yüceltilmesiyle ortaya çıkan ve Næss'in tanımıyla sık ekolojik görüş olarak isimlendirilen doğa anlayışlarının doğmasını sağlamıştır

Descartes insan anlayışı ile düşünme eylemi yapan insanı doğanın önüne koymuş, mekanik doğa anlayışını kartezyen felsefesi ile yüceltmıştır. Descartes'a göre insan önce düşündüğü için vardır ve düşündüğü için cisimsel olandan ayrı tutulur. Böylece insan zihnini kullanan bir varlık olarak doğanın karşısında bir güç şeklinde konumlandırılmaktadır. Bu nedenle mekanik

görüşün önünü açan Descartes'ın doğa anlayışının serimlenmesi tezin savunduğu temel düşünce açısından önemli görülmektedir.

2.3. Descartes'ın Doğa Anlayışı

Descartes'ın mekanik doğa anlayışını daha iyi tanımlayabilmek için onun matematik ve geometriyi nasıl ele aldığını çözümlemek gerekir. Çünkü en nihayetinde doğa kanunları ancak matematik ve geometrinin yöntemleri ile anlaşılabilir. Descartes henüz 21 yaşındayken mekanik, hidrostatik, optik alanları ile ilgili matematiksel hesaplamalar yapmaktadır (Burt, 1964: 105). Ancak Descartes bu alıştırmaları matematiği bir gereklilik olarak görmekten çok bazı hesaplamaları kolayca anlamak için yapmaktaydı.

Descartes'ın *La Flèche*'deki Cizvit okulundayken yaşadığı ilk çağdaş matematik deneyimleri, onu matematiğin yalnızca zekice hileler ve kötü ticaret için iyi olduğu sonucuna varmasına yöneltti (Jones, 2001: 47). Ancak Platon'un akademisinde geometri bilmeyen giremez yazısına vurgu yapmasının nedenini düşündüğünde eskilerin '*zamanımızın matematiğinden tamamen farklı bir matematiğe*' sahip olduğunu düşündü (Descartes, 1984:1/18). Bu gerçek matematiğin kısa bir görüntüsünü antik yunan matematikçilerinde yakaladı. Descartes, eskilerin gerçek yöntemin tohumlarına sahip olmasına rağmen, "onların bunu tam olarak bilmediklerini" (Jones, 2001: 48), iddia etti. Ayrıca kendi dönemindeki ünlü matematikçilere kafa tutarak onların matematik problemlerine ilişkin ezber problem çözme yeteneklerini küçümsedi. Çünkü onların çözümleri nedenlerini analiz etmiyor, tek bir soruyu çözümlüyor ve bırakıyordu. Yüzeysel ve kaba bir çalışma olarak nitelendirdiği bu tür matematik yerine Descartes onlara "Geometrideki tüm problemler kolaylıkla öyle terimlere indirgenebilir ki bunları oluşturmak için belirli düz çizgilerin uzunluklarından daha fazlasını bilmeye gerek yoktur." (Descartes, 1984: 1/19), cevabını verdi. Çalışmalarını derinleştirdiğinde matematik ve geometri arasındaki bağlantıları görmeye başlayan Descartes sayılar ve şekiller arasındaki bu orantısal bağlantılardan yola çıkarak analitik geometri alanını keşfetmiştir. Elbette analitik geometrinin matematikte bir kullanım aracı olarak varlığı ve başarılı kullanımı, sayılar alanı (aritmetik ve cebir) ile geometri alanı (uzay) arasında tam bir uyumu

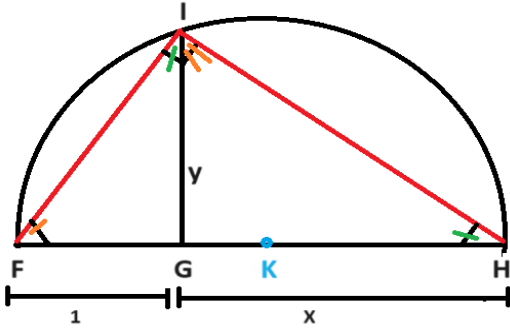
beraberinde getirmiştir (Brutt, 1964: 105). Bu nedenle Descartes’a göre cismin doğası ne kadar karmaşık olursa olsun matematik ve geometrinin yardımı ile uzamsal olanı tam bir keskinlikle açıklayabileceği açık ve seçik bir bilgidir.

Descartes matematikteki sayıları geometrideki uzunluklarla tanımlayarak çağının matematik ve geometri anlayışını değiştirmiştir. Descartes 17. yy.da matematik ve geometri arasındaki bağlantılara yönelik ilk ilgisi yunan geometricilerin yoğunlaştığı problemler üzerinde düşünme ile başladığında görülür. Descartes öncelikle kendi geometrisinin gücünü ve yeniliğini kanıtlamak için bir test durumu olarak antik yunanda çokça tartışılan pappus problemini ele almıştır. “Problem, düzlemde, tüm noktalarının karşılaşması gereken belirli gereksinimler göz önüne alındığında, bir eğrinin yerinin veya kendisinin belirlenmesinin gerektiğini ya da şu veya bu gereksinimleri karşılayan herhangi bir noktanın belirli bir konum üzerinde bulunduğunu kanıtlamayı gerektirir.” (Crippa, 2017: 1246). Pappus, yunan geometricilerinin bu problemin belirli aşamalarını çözebildiğini ancak doğruların sayısı arttıkça teoremin aşılamaz zorluklara girdiğini kabul etmiştir. Pappus bu problemi çözebilmek için bileşik oran kavramını kullanmayı denemiş ancak yeterince geliştirememiştir. Descartes matematikte sayılar ile geometrideki uzunluğu oranlayarak bu soruna yeni bir çözüm üretmeyi başarmıştır. Böylece “geometrik cebirin geleneksel kısıtlamalarının, yani homojenlik ve boyutluluğun üstesinden geldi.” (Crippa, 2017: 1247). Descartes matematik ve geometri arasında kurduğu yeni organik bağ ile büyük bir atılım yaptı bu atılım yoksa matematik ve geometrinin günümüzdeki gelişimi düşünülemezdi. Descartes ünlü kitabı *La Géométrie* 1637 yılında yayımladığında matematiksel işlemler ve geometrik biçimler arasında oran ve orantı yöntemini kullandı. Bunu yapabilmek için, diğer tüm uzunluklar ve bunlar arasındaki tüm işlemler için referans görevi gören bir birim uzunluk tanıttı.³¹ Yani aslen bugün geometri problemlerinin çözümünde kullandığımız soru dışında soruya eklemlediğimiz çizgiler birim uzunluklar olarak düşünülmelidir. Descartes’ın

³¹ <https://www.britannica.com/science/algebra/Classical-algebra> (Erişim: 07.11.2023).

*La Géométrie*³² kitabının girişinde verdiği örnek bu konuyu nasıl açıldığını gösterir.

Descartes bu örnekte GH doğru parçasının karekökünü geometrik şekiller ve bu şekillere bağlı kurallardan yola çıkarak bulmaktadır. Bunun için örneği şekil üzerinden açıklamak daha doğru olacaktır.



Descartes'a bir GH doğru parçası verilir karekökünün bulunması istendiğinde Descartes, FG'nin birim uzunluk olarak tanımladığı FH düz çizgisini çizer.

Şekil 2: Descartes Kenar Uzunluk Bağlantısı

Daha sonra FH doğrusunu K noktasında ikiye bölecek, FH çapı üzerinde K merkezli yarım daire çizecek ve ardından G'den H'ye dikme çizecektir. Buradaki amacı eşit açılar oluşturduğu üçgenler arasında benzerlikten yola çıkarak kenarlar arasındaki oran ve orantıyı yakalamaktır. Bu noktada çemberin temel özellikleri ise şöyle olacaktır; $\widehat{FIH} = 90^\circ$ anlamına gelir. Buradan $\widehat{GFI} = \widehat{GIH}$ ve $\widehat{FIG} = \widehat{GHI}$ sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla $\widehat{FIG}$ ve $\widehat{IHG}$ üçgenleri benzerdir. Yani eşit olan açılar karşısındaki kenarlarda eşit oranlıdır. Böylece GH, FG, GI kenarları yerine sırayla x, 1 ve y yerleştirildiğinde oranlara dikkat ederek şu sonuca ulaşılacaktır; $x/y = y/1$ dir veya daha sade bir şekilde yazarsak içler dışlar çarpımı $x = y^2$ sonucunu verir. Böylece y, x değerinin kareköküne eşit olur. Descartes bu örneği ile antik yunan geometricilerinin kullandığı yöntemlerden yararlanmış, kendi belirlediği bir referans çizgisi ile (FH düz çizgisi) herhangi bir sayının, bir çizgi parçası ile temsil edilmesinden yola çıkmış oran ve orantı kurallarından sayının kareköküne ulaşmıştır. Descartes'ın yaptığı bu hesaplama daha önce hiç görülmemiş matematiksel akıl yürütmenin geometriye uygulanmış halidir.

³² René Descartes, "The Geometry of Rene Descartes", David Eugene Smith, Marcia L. Latham (Ed.), New York: Dover Publications, New York. 1954, ss.4-6.

Bugün analitik geometri hesaplamalarında yoğun olarak kullandığımız bir çözüm yönteminin gelişmesini sağlamıştır.

Cisimsel olanın şekil ve boyutlarını, açı ve çizgiler arasındaki oran ve orantıyı kullanarak hesaplama girişiminde bulunan Descartes matematiksel hesaplama yöntemini geometri ile birleştirmiş, böylece fizik dünyayı yani doğayı oluşturan uzamı basit ve anlaşılır bir dil olan matematik ile anlayabileceğimizi ileri sürmüştür. Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri* adlı kitabında doğa kanunlarının anlaşılmasında matematikten başka hiçbir açık ve seçik bilgiye ihtiyacımızın olmadığını (Descartes, 2020: 158), söylediğini daha öncede belirtmiştik. Yine aynı şekilde Descartes'ın varlık anlayışında ele aldığımız doğadaki hareketin oluşma prensibini ve bu hareketin matematik ve geometri ile olan ilişkisini daha açık bir şekilde serimlemenin Descartes'ın mekanik doğa anlayışını nasıl şekillendirdiğini görmemiz açısından tezin ana konusuna katkıda bulunacağını düşünüyoruz.

Descartes *Felsefenin İlkeleri* Bölüm II'de maddesel şeylerin üzerinde durmaktadır. Cisimsel şeylerde yer, konum ve hareket konusunu açıklayan Descartes hareketi açıklarken cisimde olan tüm değişiklikleri bölümlerin hareketine bağlamaktadır (Descartes, 2020: 126). Öyleyse Descartes değişimleri hareketle açıklamaktadır. Çünkü cisim sürekli değişmektedir ve bu değişim onun özünün bir parçasıdır. Yani değişim olmadan bir cismi düşünmek mümkün değildir. Dünyada hatta evrende değişimin görülmediği hiçbir cisim yoktur. Bu noktada Descartes'a göre değişimin varlığı cisme ait değişmeyen bir san olarak ifade edilebilir. Antik yunanda bu görüşü savunan Herakleitos'un 'değişmeyen tek şey değişimin kendisidir.' sözünü unutmamak gerekir. Descartes cismin özüne ait olan değişimi hareketle ilişkilendirmektedir. Yani hareket olmazsa değişimde olmayacaktır. O halde hareketin Descartes'a göre ne olduğunu bilmek gerekir. Descartes yer ve mekân kavramlarının neyi ifade ettiğini açıklayarak hareketi tanımlar. Bunun için öncelikle standart anlatımda kullanılan yer'in tıpkı bir cisim gibi uzama sahip olduğunu söyler "Çünkü gerçekte yeri oluşturan uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzam cismi de oluşturur." (Descartes, 2020: 120-121). Ancak yer ve cismin uzamı arasında fark vardır. Cisme uzunluk ve enlilik yüklediğimizde

cismin kapladığı bir yer olduğunu anlarız. Cismi başka bir yere taşıdığımızda kendinin kapladığı yeri yani uzamını da taşırız. Böylece yere ait olan yerin kapladığı uzam orada kalır. Yere ait uzamı taşıdığımızı düşünmeyiz. O halde birbirinden farklı anladığımız iki yer kavramı vardır. Yerin ve cismin özünde uzam bulunur. Descartes yerin ve cismin uzamı arasındaki fark bizlerin düşünme biçimimizden kaynaklandığını ifade eder (Descartes, 2020: 122). Ona göre yere ait uzam diğer cisimlerin kullanımında ortaktır “... bize öyle geliyor ki aynı uzam... tüm cisimlerin ve hatta eğer varsa boşluğun ortak malıdır.” (Descartes, 2020: 122). Descartes yer ve cismin uzamının farkını merkeze alarak yeri ikiye ayırır. Birincisi yerin kendi uzamını içine alan ve bir cismin diğer cisme göre durumunu belirten yer kavramıdır ki bu *dış yer* olarak isimlendirilir ikincisi ise cisme ait uzamı içine alan cismin büyüklük ve şeklini ifade eden *iç yer* (mekân) kavramıdır.

“Böylece bir şey filan yerdedir dediğimizde bundan yalnız onun başka yerlere göre filan durumda olduğunu anlıyoruz; ancak o şeyin falan mekân ya da yeri kapladığını da belirtirsek, o zaman onun fazla olarak, falan büyüklük ve şekilde olduğunu ve o mekân ya da yeri tamamen kapladığını belirtmek istiyoruz.” (Descartes, 2020: 123).

Dolayısıyla Descartes’a göre yer “yalnız o cismin büyüklüğünü, şeklini ve diğer cisimler arasında nasıl bir durum aldığını” (Descartes, 2020: 122), iletir. Descartes bir cismin durum, büyüklük ve şekil değişimini yer ile tanımlayarak hareketle ilişkilendirmektedir.³³ Ona göre yerin değişmesi referans aldığınız noktaya göre olur ve bu nedenle yer değişimi görecelidir. Ancak ne olursa olsun tüm evrende yer değişimi sürekli olmakta değişim sürekli görülmektedir. “Dünyada durağan ve durgunluk halinde hiçbir yer bulunmadığını ve onun ancak düşüncemizde durgun ve durağan kaldığını anlarız.” (Descartes, 2020: 123).

Descartes hareketi oluşturan mekanik olayları daha iyi anlayabilmemiz için boşluk kavramına açıklık getirmek istemektedir. Boşluk ona göre yoktur. “Filozofların anladığı anlamda bir mekân, yani içinde bir töz bulunmayan bir mekânın dünyada var olmadığı açıktır.” (Descartes, 2020: 124). Çünkü iç

³³ Bkz. René Descartes, “*Felsefenin İlkeleri*”, çev. Aziz Yardımlı, 17. Baskı, İstanbul: Say Yayıncılık, 2020, s. 122.

yerin uzamı cisme aittir. Nasıl ki bir tözün var olduğunu uzam, büyüklük ve enlilikten çıkarıyorsak; bir mekânın varlığını da cismin uzamından çıkarırız. O halde dünyada var olan tüm mekânlar içinde cisimsel bir töz vardır. Bu nedenle mekânda boşluk bulunmaz. Bizde var olan boşluk kavramını oluşturan şey, cisim ve cismi çevreleyen şey arasında bir bağlantı görmememizden kaynaklanır. Ancak Descartes’a göre cisim ve başka cisimler arasındaki uzaklık kavramı “uzamın bir özelliğidir ve uzamlı bir şey olmaksızın var olamaz.” (Descartes, 2020: 125).

Descartes maddesel şeylerin doğasına ilişkin iki önemli çıkarımda bulunmuştur. Bunlardan birincisi her maddenin uzamının kapladığı bir yer vardır. İkincisi doğada boşluk yoktur ve her yer cisimlerle doludur. Bu nedenle Descartes hareketin nasıl gerçekleştiğini şu mekanik olaylar zinciri ile açıklar; “Hareket gerçek anlamıyla, hareket halinde olan cisme dokunduğu söylenen cisme dokunan cisimlerle ilgilidir.” (Descartes: 2020, 129). Cismin hareketi doğrudan doğruya ilişkide bulunduğu ve durgunluk olarak varsaydığımız cisimlerin yanından diğer cisimlerin yanına geçmesi ile olmaktadır.³⁴ Bu nedenle cisimler daire şeklinde hareket eder ve onların hareketleri geometriktir. Bir cisim kendisine dokunan bir cisim olduğunda yerini kendisinden sonra gelen cisme bırakır ve bu hareket son cisme kadar devam eder. “... oda [sonuncu cisim] aynı zamanda birincinin bıraktığı yeri doldurur.” (Descartes,2020:134). Peki, bu durumda maddesel şeylere hareketi veren şey nedir? Descartes maddedeki hareketin ilk nedeni olarak Tanrıyı gösterir. Ona göre Tanrı dünyada her zaman eşit miktarda bir hareketi saklı tutar (Descartes, 2020: 136). Ancak maddedeki hareket maddenin bölümlerinin bazılarının diğer bölümlerine göre daha az hareketli olması ile dikkat çeker. Descartes’a göre madde sonsuz sayıda parçalardan oluşmaktadır. Yani maddeyi istediğimiz kadar parçalara bölebiliriz (Descartes, 2020: 134).

³⁴ Dolayısıyla hareketli bir cismin hareketi durgunlukta olan cisim ile anlaşılmaktadır. Bir cisim hareket için durgunlukta olan bir cisimden daha fazla etkiye ihtiyaç duymaz. Aslen cismi harekete geçirmekte daha fazla etkiye ihtiyaç olduğunu düşünmeye neden olan şey harekete geçireceğimiz cismin üzerinde diğer cisimlerin uyguladığı güçtür. Örneğin yer çekimi, hava basıncı, sürtünme ve benzeri etkenler bu yargının oluşmasına neden olmaktadır. Bkz. A.g.e., ss. 128-130.

Öyleyse maddenin farklı uzam şekil, büyüklükten oluşan sonsuz kere sonsuz parçalardan oluşması bize neyi sağlamaktadır? Descartes bu nokta Tanrının maddeye sağladığı hareketin doğru bir çizgide olduğuna vurgu yapmaktadır. Çünkü Tanrı tam bir olgunlukta olup onun hareketinde doğrunun dışında bir şey olmaz. Bu nedenle Descartes doğanın yasalarını tanımlarken üç noktaya işaret etmektedir; Birincisi, her şeyin başka bir şey onu değiştirmedığı süreçte bulunduğu durumda kalmasıdır. Çünkü Tanrı hiçbir zaman değişmez ve her zaman aynı biçimde hareket eder. İkincisi, harekette olan her cisim hareketine doğru bir çizgide devam etmesidir. Çünkü maddenin her bölümü Tanrının yarattığı hareket özüne bağlı kalır ve düz çizgide ilerler ancak maddedeki dairesel hareketin nedeni onun diğer maddeler ile arasındaki temastan kaynaklanır³⁵ “Böylece cisim hareket ettiği zaman, birlikte hareket eden tüm özdekten bir daire ya da halka meydana gelir.” (Descartes, 2020: 139). Üçüncüsü, cismin hareketi karşılaştığı cismin hareketinden az ise kendi hareketinden bir şey kaybetmez, ancak fazla ise kendi hareketinden karşılaştığı cisme verdiği kadar kaybeder (Descartes, 2020: 140). Bu noktada Descartes “Özdeğin bir parçası diğerinden daha hızlı hareket ettiği ve diğer parçada ilkinden iki kere daha büyük olduğu için, küçüğe büyükteki kadar hareket bulunduğunu ve bir bölümün hareketinin her azalışında diğer bölümünde orantılı olarak hareketinin çoğaldığını düşünmeliyiz.” (Descartes, 2020: 136), demektedir. Öyle ise özdekdeki hareketin orantısız olarak şekil ve boyutuna göre değişim gösterdiğini söyleyebiliriz. Görüldüğü üzere Descartes madde ile ilgili yer kaplama (uzam), şekil, boyut gibi özelliklerini açık ve seçik olarak kavramada matematiği kullanmaktadır. Hatta maddenin saydığımız özelliklerinin hareketi üzerindeki etkilerini ifade ederken oran ve orantı yöntemini kullanarak kendi geliştirdiği geometrik yöntem ile fizik dünyanın doğa yasalarını belirlemektedir.

Descartes’ın geliştirdiği geometrik yöntemin matematik ve geometri temellerini dikkate aldığımızda doğa anlayışının neden mekanik bir doğa anlayışı olduğu daha iyi kavranır. Descartes’ın *The Treatise On Light adlı* eserinin 6. ve 7. Bölümlerinde dünyanın oluşumu üzerine yaptığı açıklamada

³⁵ Descartes özdekdeki hareketin biçimi ile ilgili sapan örneğini verir. Bkz. A.g.e., s. 139.

şu kritik noktaların üzerinde durduğu görülmektedir. Birincisi, Tanrı sonsuz uzayın içinde sonlu bir bölüm seçer ve orada maddeyi yaratır. İkincisi, Tanrı maddeye hareketi empoze eder. Yani maddenin özüne belirli bir yön ve belirli bir hızda hareket etme potansiyeli verir. Üçüncüsü maddeye verdiği bu hız ve yön ile madde fizik dünyada gördüğümüz nesnelerin oluşumu ile açıklanır ve bu oluşum sürekli hareket ile değişim halindedir. Dördüncüsü, Tanrı değişmediği için onun yarattıkları da değişmez ve hareket Tanrının yarattığı gibi korunur. Beşincisi, bu maddi cisimleri yöneten Tanrının değişmez korumasına dayanan doğa yasaları (hareket kuralları) vardır (Adam ve Tannery, 1996: 36 aktaran; Domskey, 2009: 126). Öyle anlaşılmalıdır ki Descartes’a göre Tanrı önce sonsuz bir evrende sonlu ve sınır bir madde yaratır, maddedeki değişim için ona değişmez bir hareket yasası verir. Madde hareket yasaları ile fizik dünyada değişimin nedeni olur.

Descartes’ın verilen bir doğru parçasının uzunluğunun hesaplarken kullandığı yöntemden yola çıkarak şunu diyebiliriz ki Descartes bir cismin şekil ve boyutlarını kendisine referans aldığı geometri ve matematiğin oran ve orantı kurallarına uyan anlaşılır eğriler üzerinde yaptığı hesaplama ile açık ve seçik bir biçimde tanımlayabilmektedir.

“Kastettiğim hareketin doğası... o kadar kolay bilinmektedir ki bütün insanlar arasında üzerinde çalıştıkları şeyleri çok açık bir şekilde kavramaya en çok önem verenler olan geometriciler bile bunun hareketin doğasından daha basit ve daha anlaşılır olduğuna karar verdiler onların ‘doğru’yu bir noktanın hareketi olarak, ‘yüzey’i ise bir çizginin hareketi olarak açıklamalarından da anlaşılmaktadır.” (Descartes, 1998: 26).

Dolayısıyla “Onun yeni dünyasının görünür hareketleri geometricilerin açıkça akla uygun eğriler oluşturmak için kullandıkları sürekli hareketler üzerine modellenmiştir.” (Domskey, 2009: 127). Sonuç olarak Descartes'a göre eşyanın özünün açığa çıkması geometrik uzam ve yerel hareket ile kapsamlı bir şekilde analiz edilmektedir. Fiziğin tamamı, yani doğa yasalarının dayandığı temel geometriden başka bir şey değildir (Maritain, 1946: 176).

Descartes maddenin hareket halinde olmasına bağlı olarak sürekli değişen cisimsel töz anlayışını geliştirirken, değişmeyen, sürekli sabit kalan tözü ise düşünce olarak tanımlamıştır. Descartes’a göre düşünce değişmediği aynı zamanda zihnimizde açık ve seçik bir şekilde kavradığı için değişen cisimsel

töze göre “ruhumuz ya da düşüncemizden edindiğimiz kavram bedenden edindiğimizden önce gelir.” (Descartes; 2007: 54). Bu nedenle düşünce ve madde birbirinden nasıl ayrı ise ruh ve bedende birbirinden o derece ayrıdır. Descartes bu noktada insanı düşünme yetisine sahip olduğu için bozulan değişen fiziksel (cisimsel) dünya ile ayrı tutar. Fiziksel dünya tıpkı bedenimiz gibi mekanik bir yapıya sahiptir. Descartes’ın ortaya koyduğu bu düşünce onun geometrik yöntem ile tanımladığı doğa anlayışının bir yansıması olarak kartezyen düşünceyi temellendirmektedir. Descartes kartezyen felsefeyle ötelediği doğanın matematiksel prensiplerle anlaşılabilirliğini ve makine gibi işleyen bir yapıya sahip olduğunu düşünmüştür. Cisimsel olan şekil büyüklük ve uzama sahip maddenin kendisidir. Madde bütün varlıkların temel ilkesi ve maddi olan dünya, kocaman bir makineden oluşan içinde farklı tarz ve biçimlerden müteşekkil nesneler yığınıdır. Kozmik makine (doğa) insan yapısı makinalar gibi maddenin parçalarından oluşur (Cansu, 2009: 101). 17. yy.ın doğa anlayışı üzerinde etkili olan Descartes açık ve seçik bilgiye ulaşmak için araştırdığı her bilginin olabildiğince çok sayıda parçaya bölünmesi gerektiği üzerinde durmaktadır (Descartes, 2011b: I/24). *Yöntem Üzerine Söylem* adlı eserinde bahsetmiş olduğu bu yöntemin doğa araştırmalarında geçerli bir yöntem olduğu bilinmektedir. Descartes doğayı anlamak için doğayı oluşturan parçaları en ince ayrıntılarına kadar bölerek analiz etmeyi, doğanın mekanik işleyişini matematik ile çözümlemeyi hedeflemiştir. Kullandığı analitik yöntem doğanın parçalara indirgenerek anlaşılabilirliği indirgemeci bir doğa anlayışının doğmasına neden olmuştur (Cansu, 2009: 106). Descartes insanı merkeze alan, tabiatın hâkimi ve sahibi kılan mekanik doğa anlayışı ile “hayatı bir makinanın çarkları gibi çalışan unsurların birliğine indirgemektedir.”³⁶ Descartes’ın dünyası “sadece mekân ve hareketten ibaret olan büyük bir makine olup ondaki hareketin yasalarını çözümlemek uzama, şekil ve büyüklüğe sahip olan cismi çözümlemek ile gerçekleşir.”³⁷ Eğer doğa kontrol edilmek ve insan faydasına kullanılmak istenecekse bunun tek çıkar yolu onu

³⁶ “*Mekanik Doğa*”, *Dictionnaire de la Philosophie*, Paris: Librairie Larousse, 1964, s. 178.

³⁷ Labcrthonhiere, “*Descartes Üzerine Tetkiler*”, çev. Mehmet Karasan, Ankara Kültür Banaklığının Yayınları, 1977, s. 26.

olabildiğince parçalara ayırmak, matematik ve geometrinin yöntemleri ile maddenin fiziksel yapısını çözümlemekten geçer. İnsan aklının doğayı anlamada geliştirdiği bir yöntem olan geometrik yöntem düşüncenin bir ürünüdür. Bu nedenle Descartes insan aklının doğaya hükmedecek bir yapı ile donatıldığını düşünmektedir. İnsanda ruh tözü Tanrı tarafından yaratılmıştır. Ruh ise düşünce özniteliği ile donatılmıştır. Saf düşünce anlama ve imgeleme yetisi ile hareket eder. Anlama düşünme yetisinde ortaktır. Yani zihin onsuz düşünemez. İmgeleme ise anlamadan farklı olarak dış dünyadaki cisimleri algılamak için gereklidir. Anlama bir bakıma düşüncenin kendine dönmesi iken, imgeleme cisme yönelir ve onu algılamaya çalışır. Fizik dünyanın cisimsel şeyleri imgeleme yetisi ile anlaşılır (Descartes, 1996: 184). Cisimsel şeyleri imgelemek onun şeklini, biçimini ve uzamını bilmekten yani matematik ve geometriden geçer. O halde Tanrı fizik dünyayı anlamamız için matematik ve geometriyi ruhumuza yerleştirmiştir.

Descartes'ın kartezyen felsefesinde düşünce ve beden ayrı birer tözdür. Beden ruh tarafından yönetilir (Descartes, 2011: 95). Ruh bir bakıma cisimsel olan üzerinde etkili bir güçtür. Dolayısıyla cisimsel olan doğada insan tarafından yönetilmeli ve doğa nesnelerinin insan varlığına hizmet etmesi sağlanmalıdır. Descartes, “dünyanın bir parçası olarak gördüğü vücudu ile dünyayı büyük bir makina, kendini de o makinanın makinisti olarak görüyordu” (Gündoğan, 1995: 53). Çünkü doğanın taşıdığı değer insan bilincinin bir ürünüdür doğa insana hizmet edebildiği sürece anlamlıdır (Plumwood, 2004: 150). “Böyle bir felsefede doğadaki hiçbir şeyin özünde içsel değeri yoktur.” (Callicot ve Frodeman, 2009: 455). Doğa insan için ancak araçsal bir değer taşıdığı sürece önemlidir.

Doğanın içsel ve özsel değerinin takdir edilmesi ancak doğadaki bozulmanın görünür olması ile başlamış ve 20. yy. adeta doğanın felaketler portresinin yüzyılı olmuştur. Teknolojik gelişmeler ile birlikte insan doğal çevreden kopmuş birçok düşünür farklı alanda doğa ve insan etkileşimini değerlendirmiştir. Bu düşünürlerden biride postmodern döneme varoluşçu fenomenolojik yaklaşım ile damgasını vurmuş Heidegger'dir. Heidegger gerek varlık gerekse doğa insan ilişkisini yapı söküme uğratan dönemi peşinden

sürükleyen önemli bir düşünürdür. Bu nedenle derin ekoloji bağlamında Descartes ve Heidegger'in karşılaştırılmasını konu alan tezin üçüncü bölümünde öncelikle Heidegger'in varlık anlayışı ele alınarak buradan hareketle insan ve doğa anlayışları ortaya koyulacaktır.



3. BÖLÜM

HEIDEGGER'İN VARLIK, İNSAN VE DOĞA ANLAYIŞI

Martin Heidegger 20. yy.ın önemli filozoflarından olup, batı felsefesi geleneğini metafizik olmakla eleştirmiş ve bu felsefeyi kendi varoluşçu felsefesi ile yapı söküne uğratmıştır. Heidegger felsefesinde hocası Edmund Husserl'in fenomenolojik yaklaşımının etkileri görülmektedir. Heidegger kendi felsefesinde varoluşu fenomenolojik bağlamda ele almıştır.

Heidegger insan varoluşu *Dasein* üzerinden tanımlar. *Dasein* kendine kendisini sorun eden, sorunun çözümünden yine kendisi sorumlu olan, varolanları anlamlandırma yetisine sahip olan asıl varlıktır. *Dasein* kendini ilgilendikleri üzerinden anlamlandırır. *Dasein*'in kendini tanımasında diğer varolanların *Dasein* tarafından tanımlanan anlam bütünlüğü önemlidir. *Dasein* dünya içinde diğer varolanlar ile birlikte varlık karakteri taşır. Bu nedenle dünyaya bağımlı *Dasein*, aynı zamanda diğer varolanlarla ilişkiler kurup, tanıdıkça kendi keşfeder, potansiyellerinin farkına varır ve kendini gerçekleştirir.

Tezin bu bölümünde Heidegger'in varlık, insan ve doğa anlayışı serimlenecektir. Ancak Heidegger'de asıl olan varlık *Dasein* olduğu için, varlık ve insan anlayışının iç içe geçtiği görülür. Bu bağlamda Heidegger'in varlık anlayışı serimlenirken aynı zamanda insan anlayışı da nispeten okuyucu tarafından çözümlenmiş olacaktır. Tezin savunduğu genel düşünce kapsamında ele alınacak olan varlık, insan ve doğa anlayışının derin ekoloji ile ilişkisinin kavranması açısından bölüm boyunca *Dasein*'in diğer varolanlar ile kurduğu anlam ilişkisi ön planda tutularak okuyucuya önemli bir bakış açısı sunulmaya çalışılmıştır.

3.1. Heidegger'in Varlık Anlayışı

Heidegger'in 1927'de yayımladığı *Varlık ve Zaman* adlı eseri onun ontolojisini tanımladığı yegâne kitabıdır. Bu kitabın giriş bölümünde Heidegger varolan kelimesinin ne demek olduğunu sorgulayarak varlık ve varolanlar kavramını yeniden kurgulayacağını ipucunu verir. Ona göre

varolan kavramı ile ilgili önceki öğrenmelerimiz varolan kavramının gerçek anlamının üzerini kapatmaktadır. Heidegger bu rahatsızlığını şu cümlesi ile açıklar,

“Açıkça anlaşılıyor ki varolan ifadesini kullanırken tam olarak ne demek istediğinizi uzunca bir zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar bizde biliyorduk ama artık tereddütte düşmüş durumdayız. Peki, acaba günümüzde varolan kelimesi ile esasen ne demek istediğimiz yönündeki soruya cevap bulabildik mi? Asla işte bu yüzden varlığın anlamına ilişkin soruyu yeniden sormak zorundayız.” (Heidegger, 2022: 1).

Heidegger’e göre antik Yunandan günümüze varlık en tümel veya en boş kavram olarak düşünülmüş, her iki görüşte varlık kavramını tanımlayamamış ancak yine de bu kavram herkes tarafından kolayca anlaşılıp kullanılmıştır. Bu durum varlığın sorgulanmaya gerekli bir şey görülmemesine -gözden kaçmasına- neden olmuştur. Heidegger varlığın anlamına ilişkin soruyu sormamız ve onun anlamını yeniden gözden geçirmemiz gerektiğini vurgulayarak, varlık tanımını yapı söküme uğratır. Ona göre varlığın anlamı varoluş demektir. “Varlığın tanımlanamazlığı varlığın anlamına ilişkin soruyu sormaktan bizi muaf kılmaz. Bilakis bizden tamda bu soruyu sormamızı talep eder.”(Heidegger, 2022: 22).

Nitekim Heidegger varolanlar kavramını açımlayabilmek için varlığın anlamına odaklanmaktadır. Buradan anlaşılması gereken, varlığın ne tür bir şey olduğundan çok var olmanın ne anlama geldiğidir.³⁸ Bir şey hakkında yapılan inceleme varlığın ontik yapısını verirken, bir şeyin ne anlama geldiği konusunda yapılan inceleme varlığın ontolojik yapısını gösterir. Heidegger’in felsefesinde ise ikincil açıklama bizi hakikatin bilgisine götürecek olandır.

Heidegger’in ontolojisinde her ne kadar varlık ile ilgili yapılan her türlü tanım varlığı karşılamıyor olsa da varlığın anlamına ilişkin araştırmanın başlangıç noktası olarak ele alınır. Çünkü varlığa atfedilen bu kavramlar varlığın anlamına ilişkin yapının anlaşılmasında yol gösterici olur. Dolayısıyla “Varlığa ilişkin soruda aranılan başta tümüyle kavranılamaz olsa da bütünüyle de meçhul değildir.” (Heidegger, 2022: 25). Örneğin karşımızda duran masa

³⁸ Abdülkadir Çüçen, “Martin Heidegger Varlık ve Zaman”, 7. Baskı, Ankara: Sentez yayıncılık, 2021, s. 41.

veya koltuk bir varlıktır. Ancak koltuk veya masanın bir varolan olması onun varlığının anlamının ne olduğunu açıklamaz. Bu nedenle varolanın menşeyini başka bir varolana devredilmesi varlığın anlamına ilişkin boşa kürek çekmek demektir. Çünkü koltuk veya masa olanaklı bir varolana işaret eder. Oysa varlık olanaklı olanın varlık karakterine sahip olamaz. Bu nedenle varlık bizden farklı bir tanımlama ister. Ancak bunun yanında biz sürekli olarak kendi varlığımız da dâhil olmak üzere düşündüğümüz, hakkında konuştuğumuz işaret ettiğimiz var olanlarla birlikte mevcut olarak bulunuruz. Peki, o halde hangi varolan bu varolanlar içinde daha öne çıkmakta veya hangisi öncelikle araştırmamızı başlatacağımız varolan olmaktadır? Heidegger bu soruyu sorduğunda araştırmamın ana konusunu belirlemiş olur. Ona göre her şey bir varolandır ama asıl varolan '*Dasein*'³⁹ dir. Bu varolan herhangi bir varolan olarak düşünülmemelidir. Çünkü bu varolan sürekli soru soran varlık olması nedeniyle diğer varolanlardan ayrılarak kendi varlığını sorgulamaktadır. Aynı zamanda soru soran varlık olanağına sahip olan bu varolan hep biz, kendimiz *Dasein* olarak vardır. *Dasein* en basit anlamıyla hergünlük içinde olan bireysel insan varlığını temsil eder. Dolayısıyla bu anlamıyla *Dasein* somut bir varlıktır. Ancak Heidegger *Dasein*'i sadece somut varlık anlayışı üzerinden değerlendirmez. Hatta varlığın somut varlık anlayışından yola çıkarak mantıksal kategorilerle açıklanamayacağını ileri sürer. Bu nedenle birçok filozof varlığın anlamını açıklayamamıştır.⁴⁰ Heidegger varlığın anlamını *Dasein* üzerinden açıklığa kavuştururken, *Dasein*'in varoluşsal anlamını varlık üzerinden açıklamaktadır. Bu nedenle somut *Dasein* anlaşılmadan varoluşsal *Dasein* anlamak mümkün olmamaktadır.

Varolanlar çeşitli moduslara (haller) sahiptir. Moduslar varolanların var olma tarzlarıdır. *Dasein*'e ait bakma, kavrama, anlama, seçme gibi moduslar birer var olma tarzı olup varolan değildir. Dolayısıyla varlık sorununu

³⁹ Heidegger çevirmenlerin genellikle *Dasein* kavramını olduğu gibi kullandıkları görülmektedir. Günlük kullanımda insan varlığı olarak çevrilen bu terim, Heidegger'in kullanımında orada var olan varlık olarak insan varoluşunu temsil eder.

⁴⁰ Bkz. Martin Heidegger, "*Varlık ve Zaman*", çev. Kaan Ökten, 6. Basım, İstanbul: Alfa Yayınları, 2022, s. 32.

çalışmak için öncelikle *Dasein*'ı ve ona ait modusları açıklamak gerekir. Çünkü varlık, *Dasein*'ın olanaklı varoluş tarzlarında kendisini açılar.

Varlığın incelenme alanı Heidegger'e göre iki şekilde kendini göstermektedir. Birinci inceleme alanı ontik inceleme alanı olup bilimlerin kategoriyal sınıflandırmasına dâhil edilir. Varolana ait bu araştırma alanı nesnel olanın ilgili bilim dalı altında inceleniştir. Ancak bu açıklanışın yapılabilmesi varolanın anlamının ne olduğuna ilişkin temellendirmeye dayanmaktadır. Bu araştırma var olanın anlamı nedir? Sorusuna karşılık gelen olgusal, anlamaya dayalı bir araştırma alanıdır. Varoluşsal çalışmaları içeren bu ikinci araştırma alanı ontolojik araştırmadır ve varlığın asıl anlamını ortaya çıkarır. *Dasein*'ın diğer varolanlardan ayıran ontik ayrıcalığı ise kendi kendisine, kendini mesele etmesinde yatar. Böylece *Dasein* kendini anlamaya elverişli tek varlık olur. Kendi kendisini anlamaya çalışan yani kendi varlığının anlamını mesele eden *Dasein* ontolojik bir varlık olarak karşımıza çıkarır. “*Dasein* ontik müstesnalığı onun ontolojik bir varlık olmasında yatar.” (Heidegger, 2022: 34).

Dasein'ın ontik ve ontolojik bir var olan olarak karşımıza çıkmış olması onun araştırma önceliğini sabitliyor olduğu gibi ayrıca onun bu özelliği diğer var olanların var olma koşulunu da garanti altına almaktadır. “*Dasein*'ın üçüncü bir önceliği daha vardır: her türlü ontolojilerin olanaklılığının ontik-ontolojik koşulu olmak.” (Heidegger, 2022: 36). Böylece *Dasein* diğer bütün varlıkların eksistansiyel dayanağı olarak tanımlanmış olur.

Dasein kendi varlığını içinde bulunduğu dünyadan hareketle anlar. Öyle ki *Dasein* günlük hayatta (hergünlük) çok çeşitli moduslar ile ortaya çıkmaktadır. Bu moduslar onun özsel olarak, şeffaf bir şekilde ortaya çıkmasını engeller. Ancak *Dasein* öyle serimlenmelidir ki hergünlük içinde tesadüfi moduslardan uzak tutularak anlaşılabilirsin. *Dasein*'ı tesadüfi moduslardan kurtararak, onun kendisini ontik⁴¹ olandan ontolojik⁴² olan

⁴¹ Ontik olan, günlük moduslar içinde kendini gösteren hergünlük içindeki *Dasein*.

⁴² Ontolojik olan, hergünlük durumundan sıyrılarak kendi varlığının anlamını sorgulayan ve yorumlayan *Dasein*.

statüsüne yükseltmesinde zaman önemli bir kavram olarak görülmektedir. *Dasein*'in ontolojik özelliği sabit olmak kaydı ile onun varlık gibisinden bir şeyi anlamasını sağlayan zemin zaman olarak tanımlanmıştır. Varlık zaman içinde görünür kılınmakta olup *Dasein*'in zamansal olduğu gerçeğini gözler önüne sermektedir.⁴³ Böylece Heidegger'in temel ontolojinin taslağı varlıkların zamansallığını ortaya çıkarmaktır (Çüçen, 2021: 45).

“Varlığın anlamına ilişkin çalışılan sorunun zemini üzerinde, tüm ontolojilerin merkezi sorunsalının doğru olarak görülen ve doğru olarak açığa kavuşturulan zaman fenomenine dayanmakta olduğu ve bunun nasıl böyle olduğu gösterilmelidir” (Heidegger, 2022: 43).

Varlığın zaman zemini üzerinde anlaşılması bizim tanımladığımız art ardalık zaman anlayışından farklı kılınmaktadır. Heidegger bu nedenle varlığın anlaşılmasında zaman fenomeninin önemine vurgu yaparak onu nesnel dünyada tanımlanan zaman anlayışından koparıp almaktadır. Böylece varlığın asli anlam belirlenimi dâhilinde onun zamandan doğan karakter ve moduslarına varlığın temporal belirlenimi demektedir (Heidegger, 1967b: 40). *Dasein*'in varlığı anlamlandırmasında ‘*Erschlossenheit*’ (açılım) kavramı önemlidir. Bu terim Heidegger terminolojisinde açıklığın kilidini açmak, açılmışlık anlamında kullanılır ve doğrudan bir sonuca varmayı⁴⁴ ifade etmez (Heidegger, 1967a: 75). Doğrudan sonuca varmayı ifade etmediği için varlığın kendisini açıklaması zaman içinde gerçekleşir. Başka bir deyişle zaman

⁴³ *Dasein* varlık olması bakımından zamana bağlıdır. Ancak Heidegger zaman kavramını yapı söküme uğratar. Onun zaman anlayışı geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde bir ardalanişa sahip olmayıp, varoluşsal olarak farklı çözümlemeleri beraberinde getirir. Daha sonraki bölümlerde ele alınacağı gibi gelecek, oldum olasılık ve şimdi üzerine temellendirilecek zaman anlayışı eksistansiyel zaman anlayışı olarak tanımlanmıştır. Bkz. A.g.e., ss. 497-510.

⁴⁴ Doğrudan sonuca varmamak ifadesi Heidegger felsefesinde varlığın kendisini açıklığa kavuşturmasında, varlığın ontolojik yapısının serimlenmesinde ki zorluluğu anlatır. Dünya dâhilinde el altında olan malzeme ile ontik bir varlık olarak karşılaşırız. Ancak bu ontik varlık aynı zamanda diğer malzemeler ile ilinti tümlüğü göz önüne alındığında aynı zamanda ontolojik bir varlıktır. *Dasein*'in el altında olan ile ilinti tümlüğü içinde onu ontolojik bir varlık seviyesine yükseltir. *Dasein*'a göre şöyle bir sonuç ortaya çıkar; Böylece benim çevremde var olanların hepsi benim bakış açımı ile işlevsellik kazanmaktadır. Benim işaret ettiğim şey ve bu şeylerin toplamı, ‘benim dünyamdır’. Ontolojik anlamda ise benim dünyasallığımdır. Bkz. A.g.e., s. 135.

varlığın kendini açımlayabilmesi için gerekliliktir. Bu noktada temporolite veya temporal belirlenim, varlık için zamanın içindeki olası olanakları tanımlayarak, varlığın geçmişini, şimdi ve geleceğini belirler. Çünkü zaman, varlığın kendisi üzerinde geçiciliği (ontik *Dasein* için) ve sürekliliği (ontolojik *Dasein* için) şekillendirmektedir. Bu durum geçmiş, şimdi ve gelecek altında gerçekleşen bir sürekliliktir. Geçmiş; varlık için deneyimlerden oluşur. Böylece varlık geçmiş ile kendine ilişkin bir farkındalık içinde bulunur. Şimdi; varlık için mevcut olan gerçeklik anıdır. Varlık şimdi anın içinde yaşar. Gelecek; varlık için belirgin bir potansiyeldir. Varlık gelecek ile ilgili hayal kurar, endişe duyar, kaygı içinde bulunabilir. Kendine ilişkin olanakları belirlerken kendi varlığına ilişkin bir farkındalık taşır. Varlık geçmişteki deneyimlerden, şimdiki anın gerçekliğinden ve gelecekteki potansiyellerden etkilenir. Böylece zaman içinde kendini açar.

Açılmışlık, varlığın kendisini dünyaya açtığı ve onu anlamlandırmak için ihtiyaç duyduğu yolların açığa çıkmasıdır. Gizini açığa çıkarma varlığın görünür olması anlamında antik yunanda ‘*aletheia*’⁴⁵ kelimesi ile tanımlanmaktadır. *Dasein* dünyaya kendini açarken ontik *Dasein* olarak dünya içinde var olan el altındakiler ile ilgilenme peşindedir. Varoluşsal varlık yani ontolojik *Dasein* ise el altında olanın gizini açığa çıkarma peşindedir. Ontik *Dasein* ilgilenme sırasında el altındakine işaret eder. Böylece dünyavi olana işaret etmiştir. Her dünyavi olan bir nedenle başka bir el altında olan ile bağlantı kurmaktadır. Örneğin bir çekiç, çekiç tezgâhıyla, çekicin asıldığı duvarla veya çekici kullanan kişi ile bir bağlantılıdır. Bu bağlantı veya başka bir deyişle ‘*ilinti tümlüğü*’⁴⁶ en nihayetinde bir şey içinliğe kendini açar.

⁴⁵ Antik yunan felsefesinde hakikatin ortaya çıkması olarak tanımlanır. Roma mitolojisinde Veritas ile temsil edilir. Veritas Zeus’un kızı; Apollo’nun hemşirelerinden biri olup yunan hakikat tanrıçasıdır. Bkz. Michael E. Zimmerman, “*Dictionary of Classical Mythology*”, New York: Harper & Row Publishers, 1964, ss.18. Heidegger aletheia kelimesinin eski Yunancadaki kullanımına gönderme yaparak; varlığın özünü açığa çıkarma, gizini açma, hakikati gözler önüne serme olarak kullanmaktadır.

⁴⁶ İlinti tümlüğü kavramı Heidegger’in terminolojisinde ‘*Beziehung*’ ilişki veya ‘*Beziehungen*’ *Dasein*’ın diğer varlıklar ile olan ilişkileri olarak ele alınır. Bkz. Martin Heidegger, “*Sein und Zeit*” Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, ss. 56-57-112-176-369.

Kendini açma aslında el altında olana anlam veren, sorgulayan kendi varlığını mesele edinen *Dasein*'in varlığı hakkındadır (Heidegger 2022: 138). Çünkü el altında olanın aletheia'sını açığa çıkarmak onun gerçek doğasını öğrenmek bir bakıma *Dasein*'in kendi varoluşsal sürecini de anlamlandırması demektir. Bu bağlamda *Dasein* dünyada bağlantılar yoluyla karşılaşılan el altında olan varolanların kendilerini kendilerinde açımlayabilme olasılığının ontik koşulu olmaktadır. El altında olanın ilinti tümlüğü dünya içinde varolanlar olarak düşünüldüğünde zaten hep açıktır, keşfedilmiştir. Varoluş var olduğu sürece her zaman bir karşılaşmaya ihtiyaç duyar. *Dasein*'in el altında olan ile karşılaşma alanı ise dünyadır. O halde varlığın anlamının açığa kavuşturulması dünyaya bağımlıdır. Bu bağımlılık esasen *Dasein*'in varlığına aittir (Heidegger, 1967a: 87). Dolayısıyla ontolojik bir varlık olan *Dasein*'in kendini açığa çıkarması fiili bir dünyanın varlığına ihtiyaç duyar. Çünkü *Dasein*'in temel konstitüsyonu dünya içinde var olmadır (Heidegger, 2022: 180). Dünya *Dasein*'in ilinti tümlüğünü açıklar. Heidegger varlık ve zaman adlı eserinde varlığın zamana zemini üzerinde dünya içinde var olabileceğini ifade eder. Tüm bunların yanında dünyanın *Dasein*'in tarafından anlamlandırılmasında ve *Dasein*'in kendi varlık amacını belirlemesinde 'dünya', 'dünya içinde var olma', 'dünyasallık' kavramlarından bahsetmektedir. Dünya kavramı fiziki dünya yani ontik varlıkların var olduğu dünya anlamında kullanılmakta olup ontolojik varlıkların var olma koşulunu oluşturur. Ayrıca fiili *Dasein*'in kendisi olarak yaşadığı bir 'içinde oluş' u (mekânsal olarak) temsil eder. 'Dünya içinde var olma' ise günlük kullanımda ontik anlamda bir mekân içinde var olmayı ifade ediyor olsa bile *Dasein* için bir varlık konstitüsyonu olup, "Onu cisimsel bir şeyin (insan bedeninin) mevcut bir varolan içinde mevcut olması olarak düşünmek mümkün değildir." (Heidegger, 2022: 95). Bu şekilde anlamak Heidegger'e göre fiziki dünya içinde oluş' tur.⁴⁷ Çünkü insan ve dünya birbirine temas etme durumuna sahip

İlinti tümlüğü kavramı kitabın İngilizce versiyonunda relation olarak kullanılmıştır. Bkz. Martin Heidegger, "*Being and Time*", translated: John Macquarrie and Edward Robinson, Newyork: Harper& Row, Publishers, 1962, s. 58.

⁴⁷ Bkz Martin Heidegger, "*Sein und Zeit*", Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, s. 325.

değildir. Varlıklar dünya içinde var olan bir varlığa eğer özünde ‘içinde varlık’ yapısına sahipse temas edebilmektedir. *Dasein*’ın dünya içinde var olma yapısı onun ‘*faktisite*’sinden kaynaklanır. Faktisite ise her bir *Dasein*’ın kendi dünyası içinde karşılaştığı varolanlar ile bağlantı ve ilişkiler kurmasıdır. Böylece *Dasein* kendini anlayabilmektedir. Bu onun kendi varlık dünyasında kendini açmamasıdır ki kendi varolanlarına yargısal olarak bağlı kalmaktadır. Böylece her ben, kendim olan *Dasein* kendi faktisitesi altında ilgilenir, ihtimam gösterir ve kendi el altındakilerini anlamlandırır. Bu dünya içinde varolanlar ile beraber var olma demektir (Heidegger, 2022: 96). Dünya içinde var olma bu noktada fenomenolojik yaklaşımla kendini göstermektedir. Ancak bu yaklaşım gözden kaçırılırsa ve *Dasein*’ın dünyayı açmaktan ortaya koyduğu ontolojik yaklaşım göz ardı edilirse *Dasein* ontolojik varlık olmaktan çok daha fazla epistemolojik bir varlık yapısına dönüşür. Böylece bilgi nesnesi haline gelir. Özne-nesne ilişkisi şeklinde dünyayı açmalar ki bu kendisini nesneleştirmesi demektir. İşte bu noktada *Dasein* kendi olmağını kaybeder. Yani *Dasein* ontolojik bir varlık konstitüsyonundan kendini alıverir. Bu bir bakıma kendi dünyasına yabancılaşmasıdır. Kendi kendisini duyarsızlaştırmasıdır. Dolayısıyla *Dasein* için dünya içinde var olma onun varoluşsal belirlenimidir (Heidegger, 2022:110).

Heidegger dünya içinde var olan bu varlıkların ontolojik var olmalarını ‘dünyasal’ kavramı ile açıklamaktadır. Dünya içinde varolanlar doğal şeyler olup onlara değer atfedilmiştir. Değer atfedilen bu varlıklar matematiksel olarak açıklanırsa onların nesnel özelliklerinden başka hiçbir şeye ulaşamaz. Yani onların ontolojik varlığı örtülü kalır. Bu nedenle Heidegger dünyasallık kavramını kullanarak dünya içinde var olan varlıkların ontolojik temellendirmesi için bir zemin hazırlar. Dünya, ontolojik-varoluşsal dünyasallık kavramını imler (Heidegger, 1967a: 65). Heidegger’in burada dünyasallık kavramı ile ifade etmek istediği şey insan olan *Dasein*’nın fiziki dünya içinde el altında olanlarla karşılaştığında ilinti tümlüğü⁴⁸ altında

⁴⁸ Dünya içinde varolanların arasındaki ilişkilerin açığa çıkarılması ile elde edilen anlam bütünlüğüdür. Bu anlam bütünlüğü kendi içinde ontolojik bir dünya ilişkisini saklar.

açınıladığı ontolojik varlığını, bireysel görünüm⁴⁹ den söküp almaktır. Böylece dünyasal kavramı, dünya içinde varolanlar ile birlikte ontik *Dasein* kendini açınılayışının ontolojik zemini olarak sunulur. Bahsedilen açınılanışta “Dünyasallığın kendisi özel dünyaların ilgili yapı bütünlüğüne göre modifikasyona tabi olabilir olup esas olarak dünyasallığın apiorisini içinde kapsar.” (Heidegger, 2022: 111).

Buraya kadar dünya ve dünya içinde var olanlar tanımlanırken, ontik ve ontolojik bir varlık olarak karşımıza çıkan *Dasein*’ın dünya içinde var olan bir varlık olduğu serimlenmiştir. Dolayısıyla *Dasein*’ın özsel varlık karakterinde dünya içinde var olma özelliği bulunur (Heidegger, 2022: 140). *Dasein* ‘dünyada oluşu’ ile el altında varolanlarla bir ilinti tümlüğü içinde kendini açınımlar. Açınımlama sırasında kendini çevreleyen bir dünya içinde bulunur. Her *Dasein* kendini çevreleyen dünya⁵⁰ içinde açınılmaktadır. Ancak bu açınımlama bireysel *Dasein*leri ortak bir zemin olan dünyasallıkta buluşturur. Dünyasallık kavramı benim çevremde olanları nasıl algıladığımdır. Bireysel *Dasein*’ın açınıladığı her bir dünya apiori olarak dünyasallığı⁵¹ içinde

⁴⁹ Herkese göre farklı dünya anlayışından kurtararak fundamental ontolojik yapı bütünlüğüne ulaştırmak ister. Böylece ben’in dünyasına açınılananlar dünyasallık kavramı içinde çeşitli değişimlere açık olup dünyasallığın apiori zeminini içinde barındırır.

⁵⁰ Çevreleyen dünya kavramı *Dasein* kendine göre bu veya şu dünya anlamındadır. Çevreleyen dünya bu nedenle klasik mekân anlayışı olarak düşünülmez. Çevreleyen dünya dünyasallığın karakterine dâhil edilir. Bu nedenle ontik değil ontolojik anlamı ile ele alınmalıdır. Aksi takdirde Descartes’ın düştüğü hataya düşülerek dünya sadece fiziki bir mekân olarak algılanır ve *res extensa*’nın kucağına düşer

⁵¹ Kant apiori bilgilerin insan zihninde nasıl işlendiğini açıklamak için bu terimi kullanır. Buna göre insan zihni doğuştan sahip olduğu apiori kavramları duyuşal deneyimlerden elde ettiği veriler ile birleştirerek düşünebilir. İnsan zihni nesnelerin belli özelliklerini ve ilişkilerini apiori şemalar yardımı ile organize ederek dış dünya ile ilgili bilgiye ulaşır. Bkz. Türkiye Felsefe Kurumu, *Çeviri Dizisi- 2, Kant: Pratik Aklın Eleştirisi* 3. Baskı, 1999, ss. 76-77, ISBN 975-7748-07-2. Dünya içinde varolanlar sürekli birbirleri ile ilinti içindedir. *Dasein*’da dünya içindedir. Dolayısıyla kendisi de bu ilinti tümlüğü içindedir. Varolanı da bu ilinti tümlüğü içinde anlar. Heidegger dünyasallığı apiori bir zemin olarak belirler ve Kant’ın şematizmine gönderme yaparak temellendirir.

barındırır. Çünkü *Dasein*'ın dünya içinde var olması, onun özsel varlık türüdür. *Dasein* zaten hep ilinti tümlüğü içinde bağlı olduğu dünyayı anlar.

Heidegger *Dasein*'ın dünyasallığını Kant'ın şematizmine gönderme yaparak açıklar. Böylece *Dasein* için dünya bir fenomendir. Dünya fenomeni *Dasein*'ı ne ile ilişki kurmaya ve neye atfediyorsa onun içindir. Dolayısıyla ilişkilerin ontolojik varlığı, benim onlara yönelirken atfettiğim ne içinlik ile ilgilidir. Eğer *Dasein* bu ilişkileri kurmazsa o varlığın ontolojik varlık türü açığa çıkarılamaz. *Dasein* dünya ile olan ilişkisi sayesinde var olma olanağını dünyasallığı içinde açıklığa kavuştururken, diğer taraftan varlığın gerçek anlamını da açıklığa kavuşturur. Bu nedenle *Dasein* ve varlık birbirini açmada yine birbirine ihtiyaç duyar. “İnsan açığa çıkma ve olagelme anlamında varlığın kaderine bağlıdır.... fakat varlıkta var olan her şeyde kendisinin açığa çıkmasının ölçütünü ve sınırlarını sağlayan açıklık *-aletheia-* olarak insanı gerektirir.” (Heidegger, 1998: 11-12).

Dasein dünya içinde yaşar ve el altındakiler ile kurduğu bağlar ile onları tanır anlamlandırır. Çevreleyen dünyasında oluşturduğu bu ilinti tümlüğü içinde *Dasein* kendini açıklığa kavuştururken diğer taraftan varlığı da açıklığa kavuşturur. Ancak ilinti tümlüğünü oluşturmada *Dasein*'ın başlangıç noktası ontik olarak varlığı anlamaktır. Ontik olarak el altında olan varlık Heidegger tarafından ‘*Zuhandenheit*’ (kullanılabilirlik) olarak adlandırılır. İnsanların dünya ile ilişkilerindeki temel tutumlarını açıklamak için kullandığı bu terim ile insanların nesneleri kullanılabilirlik değerleri bağlamında gördüklerini ifade etmektedir. ‘*Zuhandenheit*’ nesnelerin bize ne kadar hizmet edebileceğini ve onları nasıl kullanabileceğimizi belirler. ‘*Zuhandenheit*’ Heidegger’e göre varlık probleminin ontolojik olarak açığa çıkarılmasında ilk karşılaşılan varlık türüdür (Heidegger, 1967a: 88). Heidegger insanların dünya olan ilişkilerinde ‘*Zuhandenheit*’ kavramına aşırı derecede bağımlı olduklarını ve bu nedenle dünyayı el altındakilerin kullanımı bağlamında araçsal olarak algıladıklarını iddia eder (Heidegger, 1998: 22). Bu tutum insanların dünyayı bir dizi kullanılabilir bir nesne olarak görmelerine neden olur. *Dasein* varoluşsal sürecini el altındakiler ile kurduğu bağıntılar nispetinde açmıladığı için onun bu aşamada kalması, kendisinin de nesnel bir dünya içinde

epistemolojik bir varlık statüsünde bulunmasına mal olmaktadır. Bu ise varlığı matematiksel fonksiyonlarla anlamak demektir. Oysa “İfade edilen bağıntılar ve bağlar her türden matematiksel fonksiyona ayak diredir.”(Heidegger, 2022: 144). Çünkü ontik varlık, ancak kullanılabilişliği açısından var olmaktadır ve bu nesne kuramsal bilgi açısından anlaşılabilir (Çüçen, 2021: 68). Heidegger insanların bu sınırlı bakış açısından kurtulmaları ve dünyayı gerçek anlamda keşfedebilmeleri için el altında olanı bir bilgi nesnesi olarak değerlendirmemelerinin gerekli olduğunu ifade eder. Varlığı bu şekilde anlama ise varlığı diğer el altında olanlar ile ilişkisi bağlamında anlamak demektir. Varlıkta olma veya mevcut olma olarak ele alınan bu varlık, varlık probleminin ontolojik olarak açığa çıkarılmasında ikinci varlık türüdür (Heidegger, 1967a: 88). Heidegger varlığın varlıkta olma durumuna ‘*Vorhandenheit*’ kavramı ile ele alır. Varlığın açığa çıkarılmasında önemli bir süreç olan bu aşamada öncelikle dünya içinde el altında karşılaşılan varlıktan hareketle “Varlığın keşfedici süreçten geçirilmesini gerektirmektedir.” (Heidegger, 2022: 143). ‘*Vorhandenheit*’ bir nesnenin saf varlık halini ifade eder. Saf varlık hali bir nesnenin varoluşsal belirlenimidir. Heidegger’e göre insanların nesnelerin saf varlık halini keşfetmeleri ve nesnelerin varoluşsal niteliklerini fark etmeleri onların dünya ile ilişkilerinde daha derin bir anlama ve kavrayışa ulaşmalarını sağlar bu nedenle nesnelerin varoluşsal niteliklerini fark etmek insanların dünyayı daha bütüncül bir şekilde kavramalarına neden olur. Varlıkta ‘*Zuhandenheit*’ aşamasından ‘*Vorhandenheit*’ aşamasına geçilmesi Varlığın bilgi nesnesi iken varlığın kendi varlığından yola çıkarak kendi gizini açması süreci olarak serimlenmiş olur.

Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı eserinde temel ontolojisini serimlerken varoluşsal bir yaklaşım ile varlığın varoluşsal yapısını fenomenolojik yöntemle çözmeye çalışmıştır. O’nun varoluşsalcılığı İnsanın varoluşunu öne çıkararak kendi varlığını ve ölümlülüğünü anlamlandırması üzerine yoğunlaşırken, insanın kendini anlamlandırmasının “yöntemi kendinde şeyleri direkt olarak bilince verebilen fenomenolojiden başkası olamaz.” (Çüçen, 2021: 54). “Konu olarak fenomenoloji varolanın varlığının bilimidir yani ontolojidir.” (Heidegger, 2022: 69). Bu nedenle Heidegger geleneksel batı metafiziğinde varlığın kategorilerine yani niteliklerine göre yapılan

tanımlamalardan yola çıkarak elde edilen varlık anlayışına karşıdır (Çüçen, 2021: 53). O ontolojisinde varlığın antik yunandan günümüze kadar gizini açamadığını ifade etmiştir. Ona göre varlık probleminin açığa çıkarılmasında temel etken varlığın sabit, aşkın, ezeli, ebedi, zaman üstü görülmesidir. Oysa varlık zaman içinde olagelen kendi oldum olasılığı içinde açıklığa kavuşandır (Heidegger, 1998: 13). Varlığın hakikati ve doğruluğu varolmanın kendisini açtığı varlıkta ortaya çıkacaktır (Çüçen, 2021: 19). Bu noktada varolanın mahiyetini sorgulayan insan Heidegger'in değişle *Dasein* varlığa anlamını verecek olandır. *Dasein* süregitme içinde varolanları anlamlandırmaktadır. Kendisi de bir varolan olarak varlığın varoluşunu açıklığa çıkarırken *Dasein* aynı zamanda kendi varoluşunu da açıklığa kavuşturur. *Dasein*'ın diğer var olanlar ile arasında kurduğu ilinti tümlüğü dünya içinde gerçekleşir. *Dasein* bu ilinti tümlüğü içinde varlığı nesnel olarak değil, varoluş süreci içinde tanımlar. Böylece varlığın ve kendisinin gizini açığa çıkarmış olur. Bu nedenle dünya *Dasein*'ın var oluş sürecini anlamlandırmasında önemlidir. Dünyada bir varolan olarak *Dasein*'ın anlamlandırmasına tabi olur. *Dasein*'ın çevreleyen dünyası ilinti tümlüğü içinde görünür kılınır. Dünyanın dünyasallığı içinde *Dasein* varlığın varoluşsal anlamını açıklığa kavuşturmuş olur ve ontik varlık olan *Dasein* ontolojik varlık statüsüne ulaşır. Bu nedenle Heidegger de *Dasein* iki şekilde anlaşılmalıdır. Birinci anlayış ontik *Dasein*'dir. İkinci anlayış ise ontolojik *Dasein*'dir (Çüçen, 2021: 42). Bu varoluş sürecinde *Dasein* oldum olası olan süregidendir. Varoluşsal *Dasein* süregittiği için zaman içinde açığa çıkar. Hatta *Dasein*'ın bir mekân içinde var olabilmesi -dünyada oluş'u-zamnasallık temeli üzerine mümkündür (Heidegger, 2022: 545). *Dasein* kendini sürekli olarak yeniler çünkü her seferinde yeni bir el altında olanla ilişki kurmak, onu anlamak ve açığa çıkarmak zorundadır. Süregitme ve zaman onun bir tarzıdır. Varoluşsal *Dasein* zaman ile birlikte sürekli açığa çıkmakta olandır.

Heidegger ortaya koyduğu varlık anlayışıyla batı metafiziğinin varlık anlayışına karşı çıkmaktadır. Çünkü varlığın anlamı, varoluşsal süreç açıklığa çıkarıldığında anlaşılabilir. Varlığın mahiyetine ilişkin Platon ve Aristoteles'in tanımları üstü kapalı yanlış tefsirler ile ortaçağ batı felsefesinden Hegel'e kadar devam etmiştir. "Nihayet Hegel varlığı belirsiz ve tanımsız olarak

tanımladığında ve mantığının diğer tüm kategorik açıklamalarını bu belirlemeye dayandırdığında aynı perspektifi korumuştur.” (Heidegger, 1967a: 3). Böylece dogmatik çıkarımlarla varlık görmezden gelinmiş, içi boşaltılmış en kolay anlaşılan şey olmuştur (Heidegger, 2022: 20). Ne yazık ki batı ontolojisini şekillendiren bu yanılsama antik çağda Aristoteles tarafından varlığın kategorilere ayrılarak sınıflandırılması, ortaçağda Descartes’ın varlığı matematiksel fonksiyonlara indirgeyerek tanımlaması ve buradan hareketle yaklaşık 20. yy.a kadar nesnenin kuramsal bilgilerine ulaşıldığında varlığın gerçek mahiyetine ulaşıldığı kanısında yatmaktadır. Varlık Heidegger’e göre; ne tümel, ne aşkın, ne de kendiliğinden anlaşılır⁵² bir kavram olabilir. Varlık neden sonuç ilişkisi içinde anlaşılacak bir nesne veya bir varolan ise hiç değildir. Çünkü varlık olanaklı varolan karakterine sahip değildir. Bilimsel bir yaklaşımla varolanın varoluşsal açıklığı ortaya çıkarılamaz. Varlık ancak *Dasein*’in ilgilenici bakışı ve yönelimi ile açıklığa kavuşabilir. *Dasein* varolanın varoluşsal nasılını ortaya çıkarırken ilgilenici bakışı ve yönelmesi ile düşünmeye odaklanır. Düşünme ve varlık arasındaki bağ ise dil yani söz ile ortaya çıkar. *Dasein*’in varlığa yüklediği anlamın değişmesi söz ve dilin kullanılışını zaman içinde değişime uğratar. El altında olanın kullanılabilirliği söze yansır. Kimi el altında olan kullanımda değişime uğrarken kimi tarihsel süreçte ortadan kalkar veya yeni varolanlar ortaya çıkar. Oysa modern zaman ile insan sözün anlamını dilin önemini unutmuştur. Modern insan felsefe, bilim ve diğer tüm etkinliklerinde kavramsal ve soyutlayıcı bilimsel düşünme tarzı ile tuzağa düşürülmüş varlığın nasılını unutmuştur (Heidegger, 1998: 14). O Varlığın neden sonucuna odaklanarak kendisinde nesneleştirmiş varlığı bir varolana indirgemıştır. Modern insan kendi varoluşsal sürecinden uzaklaşmış, dünyasız, yurtsuz kalmış ve ne yazık ki kendi ontolojik varlığını açıklığa kavuşturma kapılarını yine kendisi kapatmıştır.

⁵² Varlığı varolan olarak tanımaktır. Varlığı varolan olarak tanımak, onu nesnel özelliklerine göre tanımaktır. Bu varlığın Aristoteles’ten modern döneme kadar kendiliğinden anlaşılır olması şeklinde yorumlanmıştır. Örneğin, Gökyüzü mavidir, mutluyum gibi ifadeleri herkes anlar ama bunları anlıyor olmak, bu varolanın varoluşsal yapısını oluşturduğunu ve bizim onu anlıyor olduğumuzu ortaya koymaz.

Heidegger varlık anlayışını insanın varoluşunu temsil eden *Dasein* üzerinden açıklamaktadır. Dolayısıyla asıl olan varlık *Dasein*'in çözümlenmesi Heidegger'in insan anlayışının çözümlenmesi demektir.

3.2. Heidegger'in İnsan Anlayışı

Heidegger'e göre varlığı anlamlandıran, varlığın var olmasının nedeni olan, asıl olan varlık insandır. Heidegger'in terminolojisinde insan varoluşu *Dasein* olarak tanımlanır. Varlık anlayışını fenomenoloji üzerinden açıklayan Heidegger, insan varlığı ve diğer fenomenler arasında nasıl bir ilişki kurmuştur? İnsan varlığı diğer varolanlara göre neden öncelenmiş, neden diğer varolanlara bir dayanak teşkil etmiştir? Heidegger'in insan anlayışının serimlenmesinde bahsi geçen soruların cevaplanması konunun açığa kavuşturulması açısından oldukça önemlidir.

Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı ünlü kitabına başlamadan önce varlık nedir? Sorusunu cevaplamaya çalışır. Bir önceki bölümde de değindiğimiz gibi Heidegger'e göre antik yunandan günümüze kadar geçen süre içinde varlık nedir? Sorusunun üstü kapalı kalmıştır. Çünkü verilen cevaplar ya varlığın açıkça bilindiğini bu nedenle varlığı araştırmanın anlamsız olduğunu ya da varlığın en tümel varlık olması nedeniyle bilinemeyeceğini bu nedenle varlığı araştırmanın mümkün olmadığını ileri sürmektedir (Heidegger, 1978: 23-25). Oysa varlıkla ilgili her iki açıklamada Heidegger için tatmin edici değildir. Çünkü ona göre varlık nedir? Sorusuna verilen cevaplar ancak varlığın neliği ile ilgili olgusal tanımları içermektedir. Oysa araştırılan varlığın neliği değil ne olduğudur. Bu durumda varlık Heidegger'e göre ontolojik olarak henüz açıklanmamıştır. Varlığın neliği ile ilgili soru ve cevapların tümü rafa kaldırılmalı varlık yeniden çözümlenmeli, varlık tanımı doğru bir zemine oturtulmalıdır. Aksi takdirde varlık ile ilgili kafa karışıklığı asla çözümlenemez. Bu nedenle Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı kitabında varlığı yapı söküme uğratarak antik yunandan günümüze kadar devam eden varlık anlayışlarına bir meydan okuma yapar.

“Dahası varlığın bu muğlak ortalama anlayışı varlık hakkındaki geleneksel görüşler ve teorilerle varlık anlayışına öyle sızmıştır ki bunlar onun yaygın anlaşılma kaynakları olarak varlığı gizlemiştir. Varlığı araştırırken aradığımız şey, yakından kavrayamasak bile

tamamen yabancı bir şey değildir çözeceğimiz soruda, Varlık'tır-varlıkları varlıklar olarak belirleyen, buna dayanarak var olandır.”(Heidegger, 2022: 25).

Heidegger varlık sorununun çözülmesinde hangi varlık türünden başlamamız gerektiği konusunu açıklamak ister. Çünkü *seiend*⁵³ (varlık) olarak adlandırdığımız birçok şey vardır. Bu nedenle bakışlarımızı doğru olan varlığa çevirerek ona erişmenin yolunu açmak gerekir. Heidegger bir şeye bakan, onu anlayan, kavrayan, seçen ulaşan kısacası şeyleri sorgulayan varlık tarzına yönelir. Heidegger sorgulayan bu varlık tarzının biz kendimiz olduğuna, aslında her birimizin bu varlık tarzını işaret ederek varlığın şeffaf ve açık bir şekilde *Dasein* tarafından açılacağını ifade eder (Heidegger, 2022: 27). O halde Heidegger için varlığın açılması biz kendimiz olan insandan başlamalıdır. Heidegger insan varlığının açılması ile şeylerin anlaşılabilirliğini ileri sürer. İnsan varlığını merkeze alırken insanı anlamlandıran diğer şeylerin varlığının gerekliliğine vurgu yapar. Yani insan varlığı açıklamak isteniyorsa insanın diğer şeylerle olan ilişkisini serimlemek önemlidir. Heidegger'e göre varlıklar arasında bir bağlantı söz konusudur ve bu bağlantının açılması ile insan varlığının anlamına ulaşılır.

Dasein'in soru sorma özelliği onun şeylerin neliği hakkında bilgi alması demektir. Onun bilgiye olan bu açlığı bilimsel bilginin ortaya çıkmasını sağlarken aynı zamanda varlığın ontik yanının yani neliğinin ortaya çıkmasını sağlar. Varlıkla ilgili yapılan bu ontik araştırmalar varlığın nesnel yönünü ortaya koyar. Ontik olma hem şeyler için hem de *Dasein* için geçerlidir. *Dasein* ontik varlığı ile var olmaktadır. Ancak Heidegger'e göre *Dasein* sadece ontik varlığı ile belirlenen değildir. Çünkü o şeyler ile ilgili soru sorduğu gibi kendisi ile ilgili soru sorandır. *Dasein*'in soru sorma özelliği onu daima kendisine, kendisini konu eden varlık olmasından kaynaklanır. *Dasein*'in sorgulayan bu yanı onu diğer varlıklardan ayırarak onu ontolojik bir varlık seviyesine yükseltir. “Bilimsel araştırmalar, bu var olanın ne tek, ne de

⁵³ Heidegger'in kullandığı '*seiende*' sıfatı '*seiend*' sıfatından türetilmiştir. Bu kelime, 'olan' anlamına gelmektedir. Kitabın İngilizce versiyonunda kelime basitçe 'var olan bir şey' anlamında kullanılmıştır. Bkz. Martin Heidegger, “Being And Time”, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers, 1978, Dip not:1. ISBN 0-631-19770-2.

ona yakın düşen olanaklı varlık minvalidir.” (Heidegger, 2022: 33). *Dasein*’nın ontik müstesnalığı onun kendi varlığı içinde bizatihi bu varlığı mesele etmesinde yatar. Bu nedenle *Dasein* kendini zaten anlamaktadır. Ontik var olan her şeye atfedilebilir. Ancak ontolojik olarak var olmak kendini anlamaya elverişli tek varlık olmak demektir. Kendini anlayabilen *Dasein* varolan her şeyden ayırılır. Yani ontik olandan ontolojik özelliği ile ayrılır (Heidegger, 2022: 33).

Heidegger, *Dasein*’nın öyle ya da böyle her daim gösterdiği tutumsal varlığına ‘*varoluş*’ adını verir (Heidegger, 2022: 34). *Dasein* kendi varlığını daima kendi varoluş tutumlarından hareketle anlar. *Dasein* kendi tutumunda varoluş olanaklarını seçmiş veya ihmal etmiş olabilir. Veya varoluş olanaklarının içine düşmüş veya içinde büyümüş olabilir. Bu şekilde *Dasein* kendi varoluş olanaklarını seçmektedir. Heidegger kendimize ilişkin bize kılavuzluk eden bu anlayışların tümüne ‘*varoluşa dair anlayış*’ adını verir.

Dasein var olanların var olma nedenidir. Aynı zamanda *Dasein*’ın kendini anlaması bu varolanların açığa çıkması ile olur. Çünkü *Dasein* diğer varolanların varoluşlarını sorgulaması bakımından diğer varolanlardan ayrılır.

Bir tutum içinde bulunan *Dasein* belirli bir dünya içinde olma ve bu dünya içinde varolanları sorgulayarak onlarla birlikte var olma özelliğini taşımaktadır. *Dasein* diğer bütün varolanlara öncedir. Çünkü *Dasein* sorgular ve sorguladığı için diğer varolanlar anlamlı hale gelir. Böylece *Dasein* diğer bütün varlıkların eksistansiyel bir dayanağı olarak karşımıza çıkar. Her türlü ontolojilerin olanaklılığı yine *Dasein*’ın ontik-ontolojik önceliğinden kaynaklanır. Dolayısıyla varlık sorusu ile *Dasein*’ın kendi varlığı hep bir ilişki içinde olmaktadır. Çünkü *Dasein*’ın varlığı ön ontolojik varlık anlayışını radikalleştirir (Heidegger, 2022: 37). *Dasein* yoksa varlık ve varolanlar olmayacaktır. Bunun yanında *Dasein* öncelikle diğer bilimlerin nesnesinde olduğu gibi ontik bir varlıktır. Ve bu ontik varlık diğer varolanlarla öncelikle ontik bir ilişki içinde dünya içinde bulunur. Heidegger bu ontik varlığın ontolojik olarak incelenmesi için öncelikle ‘dünya içinde var olma’ kavramının açıklığa kavuşturulması gerektiğini ifade eder. *Dasein* birçok

varlık modusuna⁵⁴ sahiptir. Bu varlık modusları halleri veya biçimleri *Dasein*'in kendini gayri sahih veya sahih olarak anlamasına yardımcı olur. Ancak *Dasein*'in kendini anlaması öncelikle ontik bir varlık olarak diğer varolanlarla karşılaşması sonunda olur ki bu bir dünya içinde var olmayı gerekli kılar. Dünya içinde var olma kavramı İnsan anlayışı açısından değerlendirdiğinde varlık anlayışında gördüğümüz tablo ile karşılaşırız. Buna göre Heidegger'in kavramı üç farklı şekilde kullandığı görülür. Birinci kullanımda; 'dünya içinde' kavramı *Dasein*'in dünya içinde olması ve dünyasallığı ile yorumlanır. Dünyasallık kavramı ontik varlıklara atfedilmektedir. Çünkü dünyasal olan varlıklar önümüzde hazır nesnelerdir, varlığın ontolojik serimlenmesini sağlamaz (Çüçen, 2021: 61) İkinci kullanımda 'varolan' kavramı irdelenir ve dünya içinde varolan kimdir? Sorusuna cevap aranır ki buradan *Dasein*'in varlığına hergünkü *Dasein*'e ulaşılır. Üçüncü kullanımda, 'İçinde-olma' kavramının ontolojik gerçekliği ortaya koyulur ki bu "Dasein'in apiori zorunlu konstitüsyonudur." (Heidegger, 2022: 94).

Birinci durumda 'içinde olma' kavramını Heidegger bir şeyin içinde olması üzerine verdiği çeşitli örnekler ile açıklar. Sıranın sınıf içinde olması, sınıfın üniversite içinde olması gibi örneklerde bir mekân içinde bulunan varlıkların birbirleri ile ilişki içinde olması durumunu anlarız. Ancak bu durum *Daseinsel olmayan varlıklar*⁵⁵ ile ilgili bir içinde olma durumudur. "Bunlar bizim kategoriyal dediğimiz ontolojik karakterlerdir." (Heidegger, 2022: 95). Heidegger *Dasein*'in dünyanın içinde olmasını 'mevcut olanın mekânsal olarak içinde olması' şeklinde düşünmez. Heidegger içinde olma kelimesini Almanca kelime kökenine bakarak yorumlar. Ona göre içinde olma; alışık olma, aşına olma, dünya içinde ikamet etme, dünya ile beraber

⁵⁴ Varlık modusu, insanın varoluşunu ve dünya ile ilişkisini ifade eder. İnsanın dünya içinde eylemlerinden doğan farklı varlık tarzları olup, insanın kendisini dünyada nasıl anlamlandırdığı üzerinde etkilidir.

⁵⁵ Varoluş anlamında anlamsız veya anlamı belirsiz varlıklardır. Mobilyalar, araçlar, ev aletleri ve çeşitli nesneler vb. Bunlar sadece kullanım amaçları için var olan kendilerine özgü bir anlamı olmayanlardır.

olma eyleme şeklinde tanımlanır. *Dasein*'ın içinde olması dünya içinde dünya ile beraber olmasıdır. Dünya ile etkileşimde bulunması, dünya ile birlikte olanlara ilgi veya kaygı duymasıdır. Dolayısıyla *Dasein* için iki şekilde dünya ile ilişkili olma durumu doğar. Birincisi mevcut olan şeklinde dünya içinde değildir ki bu dünya içinde olan bir kategori olarak mevcut olanlar ile ilişkisini ifade eder. Aslında bu *Dasein*'ın daha çok ontik yönünü vurgular. Heidegger bu noktada görünüş kavramına atıfta bulunur. *Dasein* kendisinin varlık olarak algılaması için önce kendisini nesnel bir varlık yani görünüş olarak algılamalıdır. *Dasein*'ın kendini bu şekilde algılamasına onun olgusalılığı denilir. *Dasein*'ın kendine ait görünüşlerinin birbirlerine göre farklılıklarına faktisite olarak isimlendirir. “*Dasein* en zati varlığını bir tür ‘olgusal mevcut olma’ içinde anlar... her bir *Dasein*'ın kendi *Dasein* olgusunun olgusalılığına faktisite diyoruz.” (Heidegger, 2022: 98). Böylece *Dasein*'ın kendi varoluşunu anlaması ve yaşaması kişinin özgün koşulları ve dünya ile ilişkisi üzerinden şekillenir. Kişi kendini dünya içinde varolma durumu ile dünyaya bağlamıştır. *Dasein*'ın faktisitesi onun doğumu, ölümü kültürel geçmişine ait özellikleri kaçınılmaz ve gerçek olgularımızın yer aldığı kavramların tamamıdır. İkincisi mevcut olmaklık bakımında dünya içinde değildir. Bu *Dasein*'ın ontolojik bir varlık olarak varolmaklık durumudur. Dünya içinde var olması *Dasein*'ın özünün yapısı olarak alınmalıdır. Heidegger ontolojik olarak dünya içinde var olmayı bu şekilde alınması gerektiğini *Dasein*'ın eksistensiye mekânsallığını ancak böyle idrak edeceğimizi söyler. Heidegger dünyanın *Dasein* ile var olduğunu ifade etmektedir. Çünkü dünya ile gerçek anlamda temasta bulunan tek varolan *Dasein*'dır. Temasta bulunma karşılaşılabilir potansiyeli ile ilgilidir. *Dasein* dışında ontik varlıkların hepsi dünya içinde olmasına rağmen dünya ile temasta değildir. Onlar dünya ile karşılaşmaz. Bilinç ve anlama düzeyleri yoktur. Dünyayı anlamlandıramazlar. O halde onların varlığı ve yokluğu bir şey ifade etmez. Dolayısıyla burada bahsi geçen içinde olma fiziksel olarak bir şeyin içinde olma durumundan ziyade *Dasein*'ın dünya ile ilişkileri olarak anlaşılmalıdır. *Dasein* daima dünya ile karşılaşma durumundadır. İçinde olma dünya ile karşılaşma ve kendi yazgısını belirleme olarak anlaşılır.

Heidegger, kendisinde kendisinin kim olacağını seçen ve kendi yazgısını belirleyen *Dasein* için 'otantik' bir varlık olma özelliği atfeder. Otantik varlık olarak *Dasein* varoluşsal yapısını ortaya koymaktadır. Hergünlük içinde devam eden ve kendi olanaklarının farkında olmayan *Dasein* otantik olmayandır. Otantik olan *Dasein*, *Dasein* kimdir? Sorusuna cevap verirken, otantik olmayan *Dasein*, *Dasein*'in ancak ne olduğu sorusuna cevap verebilir. *Dasein* bu durumda diğer varlıklar gibi bilginin nesnesidir ve önümüzde hazır varlık şeklinde yorumlanır. Kendini açığa çıkaramaz ve kendi potansiyellerinin farkında değildir. Heidegger ontolojik bir varlık olarak *Dasein*'i otantik olan *Dasein* olarak tanımlarken diğer taraftan ontik olan *Dasein*'i otantik olmayan *Dasein* olarak tanımlar. *Dasein*'in dünya içinde olması onun dünya ve dünya içindeki diğer varlıklarla ilişki halinde bulunması ve diğer varlıkları açılarken kendi varlığının potansiyellerini keşfetmesi *Dasein*'in varoluşsal bir zorunluluğudur. Bu nedenle *Dasein* dünya içinde var olmak zorundadır. Varlık potansiyellerini önce otantik varlık olarak aşına olan, sonra onları diğer varlıklar ile olan ilişkisi sırasında açılmanın hep biz olan *Dasein*'dir.

Dasein dünya içinde var olması onun dünya hakkında bilgi edinmesi demektir. *Dasein* bilgi edinme için dünya içinde var olmak ve diğer varlıklar ile ilgilenmek durumundadır. İlgilenme ontik *Dasein*'in bir varlık modusudur ve ilgilenmede asıl olan ontolojik olarak ihtimam göstermedir. İhtimam gösterme ontik olarak melankoli, hayat dertleri, kadersizlik ve neşe gibi kavramların ortaya çıkmasını sağlar. Çünkü *Dasein*'in varoluşunun ihtimam gösterebilme yapısı onun dünya içinde ontik olarak var olmasını sağlamaktadır. *Dasein* varlığı dünya içinde varlıklar ile ilgilenmesi sonucu açığa çıkar. İlgilenen *Dasein* ontolojik varlık olarak diğer varlıklarla karşılaştığında kendi anlamını bulur. Kendi seçimlerini yapar ve otantik bir varlık haline gelir. Ancak otantik bir varlık olabilmesi onun dünya içinde diğer varlık tarzları ile ilişki halinde olmasını zorunlu kılar bu noktada diğer varlıklar ile ilişkisi onun dünyayı bilmesi üzerine şekillenir.

Heidegger'e göre "Bilme dünya içinde varolma olarak *Dasein*'in bir varlık modusudur... bilme dünya içinde var olmanın bir varlık türüdür." (Heidegger,

2022: 105). *Dasein* ve bilme beraberce dünyada var olma üzerine temellenmiştir. Bilme bir şey ile doğrudan ilgilenmede ortaya çıkmaz. Bilmenin ortaya çıkması için üretme, iş yapma gerektiği gibi ayrıca benzerlerinden imtina etme ve varlıklara yönelik ilgiden kesilmede gerekmektedir. Çünkü bilmenin gerçekleşebilmesi için dünya içinde karşılaşılan varolanların saf görünüşlerine yönelmeli, öylesine bir bakış ile onlarla eyleşmelidir (Heidegger, 2022: 107). Heidegger'e göre bilme özne ve nesne arasındaki ilişkiden doğmaz bilmenin ontolojik anlamı olmadan varlık hakkında bilgi edinilemez. Heidegger bilmenin gerçekleşmesi için önce bir varoluşun olması gerektiğini vurgular. Bu varoluş *Dasein*'dir. *Dasein* bilmek için dünya ile ilişki kurmak zorundadır. Heidegger'e göre dünyayı fenomenolojik olarak anlamak (bilmek) şu anlama gelmektedir: Dünya dâhilinde var olanların varlığını açığa çıkarmak ve onları kavramsal-kategoriyal olarak betimlemektir (Heidegger, 2022: 108). Bu nedenle bilme için varlığın birincil ve ikincil niteliklerinden çok üçüncül nitelikleri önemlidir. Ancak dünya ile kurulan bu ilişkide Dünya dâhilinde var olanlar ontik veya ontolojik olarak açıklanabilirken dünya fenomeni açıklanamamaktadır. (Heidegger, 2022: 109). Bununla birlikte dünya dâhilinde var olanlar Heidegger'e göre en saf haliyle matematik ile açıklanır. Ancak bu ontik olanı açıklamakta ontolojik olan hakkında bilgi vermemektedir. Heidegger dünyanın *Dasein*'in bir varlık karakteri olması konusuna yoğunlaşır. Ancak *Dasein*'in farklı moduslara sahip olması her bir *Dasein*'in kendi dünyasının olması neden olmakta ve dünyanın bir fenomen olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu nedenle Heidegger dünyanın dünyasallığı kavramını tanımlar (Heidegger, 2022: 110). Heidegger'e göre dünya içinde var olma *Dasein*'in varoluşsal belirlenimi olup, dünyasallık *Dasein*'in bir varlık karakteridir. Dünyasallık kelimesi dünya içinde mevcut var olanlar için kullanılmaz. "Aksine onlara dünya dâhilinde veya dünyaya ait diyeceğiz." (Heidegger, 2022: 111). Dünyasallık insanın dünya hakkındaki anlayışını ele alır. İnsanın dünya hakkındaki yanılsamalarını ve dünya hakkındaki yapay bir ayırım yapma eğilimlerinin eleştirisi şeklinde yorumlanır (Heidegger, 2022: 112).

Heidegger varlığın fenomenolojik olarak çözümlenmesinde hergünkü dünya içinde var olan varlıktan hareket etmiştir. Hergünlük içinde *Dasein* dünya içinde çeşitli var olanlar ile karşılaşmakta ve onlar ile ilgilenmektedir. Bu ilgilenme sırasında çeşitli muamele modusları ortaya çıkmakta varlık kendini göstermektedir. “İlgilenme sırasında karşılaşılan varolana malzeme diyoruz” (Heidegger, 2022: 115). İlgilenme sırasında malzemenin diğer malzemeler ile ilişkisini ortaya çıkarmak mümkün olur. Çünkü “Malzemenin varlığına hep bir malzeme bütünü aittir.” (Heidegger, 2022: 116). Malzeme daima bir şey içinliğe adanmıştır. Bu açıdan malzeme ilk olarak bir isimle kendini açığa çıkarır. Ancak bu açığa çıkarma ontolojik olarak değildir. Sadece ontolojik olan varolan durumuna bir giriş yapılmıştır. Hep malzemenin bir şey içinliğine uygun muamele etme söz konusu olup onun işe yararlılığı çerçevesinde malzeme kendisini açığa vurur. Yani malzeme hakkında bilgi sahibi olmak malzemenin ontolojik karakterini ortaya çıkarmaz. Malzemenin ontolojik karakteri onun kullanımı sırasında açığa çıkar. Bu durumda onunla ilişki kurmak asli görevimizdir. Heidegger’e göre bir çekicinin kullanım amacı çekiçlemektir. Çekiçle vurarak malzemenin kendine has işlevi ortaya çıkar. “Malzemenin kendinden hareketle kendini açımladığı varlık türüne el-altındalık diyoruz.” (Heidegger, 2022: 117). *Dasein*’ın kullanım sırasında malzeme kendisi ile ilişkili diğer varlık türlerini de imlemektedir. Örneğin çekicinin koyulduğu kılıf deriden yapılmıştır. Bu bir hayvanın derisidir. Ancak bu hayvanın varlığı bitki ve diğer şeylerin varlığına ihtiyaç duyar ve dolayısıyla bu çekiç bahsi edilen ve imal edilmemiş şeyleri de imlemektedir. Böylece kullanılan malzemenin imali sırasında doğada keşfedilmiş olur. Ancak doğa sadece imal etmede kullanılan bir mevcut olan değildir. Doğanın “Kendisi sırf kendi saf mevcut olmaklığı içinde keşfedilebilmektedir.” (Heidegger, 2022: 119). Heidegger burada doğanın kendi özsel değerinin olduğunu açıkça vurgulamaktadır. Bu nedenle Heidegger felsefesinde doğa sadece araçsal bir değer taşımaz. Onun değeri kendi içinde takdir edilir. İmal edilen şey sadece imal edilmenin ne içinliğini ve nelerden imal edildiğinin yanında kim için imal edildiğini de imlemektedir. Bu durumda imal edileni kullanan insan bir varolan olarak açığa çıkar. Ancak el altında varolanlar dünyanın fenomenolojik olarak keşfedilmesini sağlamaz. Çünkü bu durumda

insan el altında varlık olarak yani bir varolan olarak dünyayı algılar ve bu ontik olana ait bir algılama türüdür. Dünyanın ontolojik varlığı ise el altında olmayandan çıkarsanmaktadır. Çünkü el altında olmayan, bozulmuş veya işlevini yerine getiremeyen malzemeye ihtiyaç olduğunda onun ne işe yaradığı anımsanır. Buradan anlaşılmalıdır ki bir şey için bakış yönelttiğim ve işaret ettiğim malzeme el altında olduğu müddetçe hergünlük vasfı kazanır. O malzeme sadece kullanımda olandır. Ancak her gün hazır olduğu için aşına olduğumuz bu malzemenin noksanlığı bir şey için bakış için keşfettiğimiz atıf ilişkisinde bir kırılma meydana getirir. Böylece malzeme mevcut olmaklık durumundan sıyrılır. Malzeme faydası açısından mevcut olmaz, malzeme bir şey için bakış yönüne açılır (Heidegger, 2022: 125). İlgilenmenin eşliğinde el altında olan malzeme kendi olarak var olur. Dolayısıyla dünyanın kendisini beyan etmemesi dediğimiz şey; el altında olan malzemenin ortalama hergünlük durumunda olması, dikkat çekmemesi, rahatsızlık vermemesi, direktmemesi olarak yorumlanmalıdır.

Dasein bir şey için bakışını yönelttiğinde el altında olan malzemenin önce ontik varlığına (ne içinliği) atıfta bulunurken, sonra onun ontolojik varlığına (ne anlamda işe yararlığı) atıfta bulunur. Bu nedenle el altında olan malzemenin kendisi, kendisinin ontik bir varlık olduğunu işaret ederken, kendini çevreleyen dünyanın ontolojik varlığını da işaret etmektedir (Heidegger, 2022: 135). Bu aynı zamanda dünyasallığın ontolojik yapısıdır. Dünyasallık *Dasein*'in dünyası olarak tanımlandığına göre anlatılmak istenen *Dasein*'in malzemeye bakışı ile ortaya çıkardığı dünya anlayışıdır. Böylece insanın çevresinde varolanların hepsi insanın kendi bakış açısı ile tanımlanır. Örneğin her gün önünden geçtiğimiz nehir bizim için seyretme atfını oluştururken, aynı nehrin ontolojik kategoriyal belirlenimi manzara olmuştur. Ancak bir çiftçi için aynı nehir ontik olarak sulama içinliğe atıfta bulunurken, nehrin ontolojik kategoriyal belirlenimi çiftçinin yetiştirdiği ürünün beslenme kaynağı olmuştur. Dolayısıyla ben olarak şurada veya burada varolan *Dasein*'in işaret ettiği şey ve bu şeylerin toplamı onun dünyasıdır kısacası *Dasein*'in dünyasallığıdır.

El altında olanın karakterinde atfedilmişlik vardır ve ancak bu atfedilmişlik sayesinde *Dasein* onu keşfeder (Heidegger, 2022: 137). *Dasein* varolanı keşfetmek için atfı kullanır. Varolanın varolmasının ontolojik yönü ancak bu ilintililik ile ortaya çıkar. Varolanın kendisinde ilinti bir karakterdir, nitelik değildir (Heidegger, 2022: 139). Örneğin; çekiç için darbe indirmesi, sağlamlaştırması, çivi sökmesi birer işarettir. *Dasein* bu işaretler ile ilinti kurarak çekice anlam yükler böylece çekiç ontolojik olarak *Dasein* tarafından kavranır. Kısacası varolanın ontolojik varlığını ilintiler oluşturur. Heidegger varolanın varlığının anlaşılmasında ilinti tümlüğünden bahsetmektedir. İlintiler tümlüğü bir varolanı tüm ilintili oldukları ile bir bütün içinde anlama demektir. Bir varolan kendini çevreleyen dünyasında varolanların diğerleri ile ilinti tümlüğü içinde algılanır ve anlamlı kılınır. Bu nedenle bir varolan öncelikle varlık nitelikleri ile değil ilinti tümlüğü olarak algılanır (Heidegger, 2022: 140). Eğer varolan el altında olan ilinti tümlüğü içinde algılanmamışsa *Dasein* için varlık kendini gizlemektedir. Varlığı kendi ontik özellikleri ile kavramak varlığı açımlayamamak demektir.

Dünya içinde varolan el altında olanlar arasında daima bir ilinti bulunur. Hepsi birbirleri ile ilintili olarak dünya içindedir. Ancak dünya kendi başına bir şey ile ilinti içinde değildir. Oysa dünya bir varolandır. O halde dünyanın ilintili olduğu şey nedir? Dünyanın ne içinliği bir şey uğrunalıktır. Dünyanın uğruna olduğu şey ise *Dasein*'in kendisidir. “Üstelik bu uğrunalık kendi varlığında özsel olarak kendi varlığını mesele edinen *Dasein*'in varlığı hakkındadır daima.” (Heidegger, 2022: 138).

Heidegger Kant'ın şematizmini örnek göstererek dünyasallığı temellendirir.⁵⁶ Böylece *Dasein* dünya dâhilinde karşılaştığı varolanı hangi ilinti tümlüğü içinde anlamlandırıyor da o şekilde anlamaktadır. Bu noktada *Dasein*'in iki özelliği ortaya çıkmaktadır. Birincisi *Dasein* dünya dâhilinde varolanların tamamıyla ilintilidir. *Dasein* dünyanın ilinti tümlüğü içinde bizatihi vardır. İkincisi, dünya *Dasein*'in ikameti için vardır. Bu nedenle *Dasein* kolaylıkla dünyayı anlar. *Dasein* dünyayı algılamakta dünya onun için bir fenomendir. Dünya fenomeninde varolanları bir ilinti tümlüğü

⁵⁶ Bkz. Heidegger'in Varlık Anlayışı, s. 74.

içinde algılar. Bu ilinti tümlüğü içinde *Dasein*'ın algıladığı dünya kavramı ortaya çıkar ki bu “*Dasein*'ın kendini atfettiği yapı, dünyanın dünyasallığını oluşturmaktadır.” (Heidegger, 2022: 141). *Dasein*'ın dünya fenomeni için ortaya koyduğu ne içinlik aşına olduğu bir şeydir. Dünya ile bu ilintililik olmazsa ilişkilerin ontolojik varlığı da olmaz. Bize şeye yöneldiğimizde onunla ilişki kurar onu önemseriz. Bu dünya fenomeninin bizim için ne içinliğini oluşturur. Dolayısıyla ilişkilerin ontolojik varlığı bizim onlara atfettiğimiz ne içinlik ile ilgilidir. Bu durumda *Dasein* o şeye yönelmezse o şeyler arasında ilintide olmaz böylece varlık ontolojik olarak var olamaz.

Heidegger ilintililiğin bir şey içinliğini, bir şey uğrunalığını ve ne içinliğini bağıntılar olarak ifade etmekte ve bunların her tülü matematiksel fonksiyonlaştırmaya karşı ayak diremekte olduğunu ifade eder (Heidegger, 2022: 144). Çünkü onlar bir şeye yönelmeyi, o şeyde eğleşmeyi kapsamaktadır. Heidegger varolanın ancak dünyasallığı bağlamında ontolojik olarak anlam taşıdığını ispat etmek için Descartes'ın varlık anlayışını örnek göstererek neden varlığı ontik olarak anlayamayacağımızı göstermek ister. Burada Descartes'ın mekanik varlık anlayışını yapı söküne uğratmaktadır.

Descartes'ın insan anlayışında ruh ve bedenin birbirinden ayrı olduğu ruhun özniteliğinin düşünce bedenin özniteliğinin ise uzam olduğu vurgulanmıştır. Descartes'ın kartezyen anlayışı onun mekanik doğa anlayışına yansımıştır. Onun düşüncesine göre maddesel olan fizik dünya uzama sahip olup şekil ve boyut onun moduslarıdır. Dolayısıyla Descartes'ın anlayışında madde uzamdan hareketle anlaşılabilir. Heidegger'e göre bu ancak dünyanın ontik olarak açılmanmasıdır. Dolayısıyla Descartes varlığı ontolojik olarak çözümleyememiştir. Descartes'ın varlık çözümlemesinde yanılığa düşme nedenlerinden bir diğeri tözü yaratılmayan ve yaratılan töz olarak ele almış olmasıdır. Böylece töz kavramı hangi anlama atıfta bulunmaktadır karıştırılmıştır. Descartes'ta bu yüzden “Varlığın atıf minvali gibisinden bir sorun” (Heidegger, 2022: 151), çözümlenemedi kalmıştır. Hatta Descartes'ın kendisi bunu bir sorun olarak dahi görmemiştir. Bu nedenle varlık meselesinin çalışılması bu çift anlamlılıkların çözümlenmesini talep etmektedir (Heidegger, 2022: 153).

Descartes Tanrı ve yaratılan mahlûkatta töz adının hiçbir anlamının açık ve seçik anlaşılamayacağını ifade etmektedir (Descartes, 2020: 96-97). Yani tözün kendisine erişilemez. Böylece töze ilişkin olanı skolastik anlayışta olduğu gibi düşünmüş ve tözün kavranmasının mümkün olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Descartes felsefesinde varlık gerçekten bir varolan olarak açıklanamamış, varolanlar yüklemeleri ile ifade edilir olmuştur (Heidegger, 2021: 152). Yani beden ontolojik anlamda düşünce ile açıklanmış, ‘*Düşünüyorum öyleyse varım*’ ifadesine ulaşılmıştır. Düşüncenin varlığına ulaşmak Descartes’ta göre sonsuz tözün varlığından emin olmaktan daha kolaydır. Yine aynı şekilde dünya da uzamlı olan bir töz olarak ele alınmıştır. Uzamlı olanın şekil boyut gibi modusları onu anlamamızı sağlamakta olup bu belirlenimlerde Heidegger’e göre varlığa ait nitelikler olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla dünya ontik olarak matematik ile açılmış ancak fenomenler ontolojik olarak gizli kalmıştır. Bu nedenle Heidegger şu sonuca ulaşır,

“Dünya nesnelerinden hareket etmek görünürde kendiliğinden anlaşılır olarak kabul edilmektedir. Oysa dünyanın Dasein’in ve dünya dâhilinde varolanların ontolojik konstitüsyonları ile fenomenal bakımdan öncelikle karşılaşma zemininin elde edilmesi için ne dünya nesnelerinden hareket etmek, ne de varolanlara ilişkin sözüm ona kesin idraki cihet almak başarı sağlayacaktır.” (Heidegger, 2022: 161).

Kısacası Heidegger’e göre Descartes yanılmıştı. Çünkü o ontolojik olan ile ontik olanı karıştırdı. Varolandan önce varlık olanın niteliklerini sıraladı ve sıraladığı bu nitelikleri varlığın kendisi olarak kabul etti. Oysa varlık nedir? Sorusunun cevabını vermek için önce varolan nedir? Sorusunun cevabını vermek gerekmektedir (Heidegger, 2022: 115).

Heidegger bir dünya içinde bulunan insan varlığını mekân kavramını tartışarak sabitlemek istemektedir. İnsan dünya içinde bir mekâna sahiptir. Ancak Heidegger *Dasein*’in dünya içinde var olma mekânsallığını onun varlık türü üzerinden değerlendirmeyi tercih eder. Ona göre “*Dasein*’in mekânsallığı ne dünya mekânı içinde bir konumda mevcut bulunma ne de bir yerde el altında olma demektir.” (Heidegger, 2022: 167). *Dasein* dünya içinde var olması onun bir şeye yönelmesi onunla ilgilenmesi ile gerçekleşir. *Dasein*’in bir mekâna ait olması o mekân içinde el altında olanlar ile ilişkide

bulunmasına bağlıdır. Onun mekânsallığı mesafeleri kaldırma ve yönlülük karakterine sahiptir. *Dasein* herhangi bir var olanla ilgilendiğinde o varolan ile arasındaki mesafeler kalkar. Bu mesafe uzaklık anlamında algılanmamalıdır. Çünkü uzaklık ve mesafe *Daseinsal olmayan varolanların* kategoriyal belirlenimidir. Mesafe kaldırma temin etme, hazır hale getirme, el altında bulunma için bir şey için bakışa sahiptir. Ontolojik olarak mesafe kaldırma varlıkla olan ilişkisel mesafeyi ifade etmektedir. “Yakınlaşma ve mesafe kaldırma, yaklaşılan ve mesafesi kaldırılan doğru ilgilenici var olmadır” (Heidegger, 2022: 169). Dolayısıyla Heidegger’e göre uzaklıklar görecelidir. *Dasein* çevreleyen dünya içinde kendi mesafe kaldırmaklığı çerçevesinde el altındakilerle meşguldür. Kendi mesafe kaldırmaklığı onun çevreleyen dünyada var olmasını sağlar. Çünkü “Çevreleyen dünya içinde öncelikle el altında olan yakınlık ve uzaklığı hakkında bir şey için bakışsal ilgilenişimiz karar vermektir.” (Heidegger, 2022: 171). *Dasein*’ın mekânsallığını bir cisimsel şeyin mevcut konumuyla belirlenemez. *Dasein* kendi mekânsallığını çevreleyen dünyanın oradalığından hareketle anlar. Nesne ile karşılaşan *Dasein* o nesneye yönelttiği ilgilenme ve bir şey için bakış modusunda orada vardır. *Dasein* için bir şey için bakış yönelimselliği yani bir şeye yönelmeyi ve mesafe kaldırmayı talep etmektedir. Dolayısıyla hem yönelimsellik hemde mesafe kaldırma *Dasein*’ın mekânsallığını belirleyen unsurlardır.

Dasein ancak yönlü olma ve mesafe kaldırma modusu ile mekânsal olabilmektedir. Böylece *Dasein* el altında olanlarla mekânsal olarak birlikte olabilmekte ve açılabilir. *Dasein* el altında olana bir şey için bakış modusunda yönlülük karakterine sahip olup uzaklığı ortadan kaldırır. Burada değil, el altında olanın yanında yani orada olur. *Dasein* bakışını yöneltince el altında olan mekânsal bir belirlenim kazanır. Bu belirlenim aynı zamanda *Dasein*’ın mekânı yaratan olarak ortaya çıkışıdır. Dünya dâhilinde olan el altında olanlar ile karşılaşma bir bakıma mekânsallaştırmadır. Böylece *Dasein* bir şey için bakışı altında yönelimsel ise el altında olan belirir. Bakışsal ilgilenme ile *Dasein* mekânı yaratır veya ortadan kaldırır. Bunun yanında *Dasein*’ın hergünlük içinde el altında olanlarla zaten vardır. Mekân daima huzurdadır (Heidegger, 2022: 177). Bu suretle keşfedilen mekân hakkında bilgi edinilir. Dolayısıyla mekânsallık sadece dünya zemini varsa

keşfedilebilir. *Dasein*'ın özünde dünya içinde var olma olduğu için aynı zamanda özünde mekânsallık ta vardır. Heidegger bir varolanla ilgilendiğinde o varolanla arasındaki mesafeleri kaldırır. Çünkü mesafe uzaklık veya bir ölçü birimi olarak düşünülmez. Mesafe varlıkla kurulan ilişkide görünüşe çıkar.

Heidegger *Dasein*'ı varolanları tanımlayan, açımlayan ve varlığı anlamlandıran olarak ifade ederken aynı zamanda varlığı açımlayarak kendi varlığının anlamına ulaşan bir varlık olarak tanımlamaktadır. Ancak buraya kadar *Dasein*'ın varlığı açımlamadaki rolü verilmiş olmasına rağmen, *Dasein* olarak *Dasein* ele alınmamış gözükmektedir. Bu nedenle Heidegger *Dasein*'ın kim olduğuna yönelik bir varoluşsal sorgulamaya girer. Ona göre *Dasein* dünya içinde farklı moduslarda bulunur. *Dasein* varlık modusları varoluşsal bir yapıdadır. Dolayısıyla *Dasein* birçok farklı şekilde anlaşılabilir. Heidegger'in *Dasein*'ı öznenen hareketle hep ben kendim olana işaret eder. Bu durumdaki *Dasein* hem ontik hemde ontolojik olarak var olabilir. Ontik olarak var olan hergünkü *Dasein* herkeştir. *Dasein* aynı zamanda tutum ve yaşantıları sırasında kendisini değiştirmeyen yaşamdaki çokluklarla ilişki kuran ve onları anlamlandıran, kendilik karakterine sahip otantik varoluşsal *Dasein*'dir. Ontolojik olarak anlamlandırma yaparken *Dasein* hep varolma durumunda olan insandır. Bu insan şurada veya burada *Dasein* olduğunda hergünlük içinde olabilir. Bu durumda ontik bir *Dasein* anlayışı vuku bulur. *Dasein* ruh ve bedenden meydana gelen bir tin anlayışı ile anlaşılabilir. “Çünkü insanın tözü ruh ve bedenin sentezi olan tin değil varoluştur.” (Heidegger, 2022: 186).

Hergünkü *Dasein* başkaları ile birlikte olur. Onun başkaları ile birlikte olması mekânsal bir birliktelik değil aynı yönelim ve bir şey için bakışa sahip olmak demektir. *Dasein* başka *Dasein*lerle ve dünya içinde varolanlar ile birlikte olmaktadır. O halde dünya kendi içinde *Dasein olmayan varolanlarla* tanımlanacaksa, bu tanımda *Dasein olmayan varolanlar* *Dasein*'ın dikkat etmesi ve yönelmesi ile var oluyorsa, dünya da *Dasein* ile var olmaktadır. Eğer dünyayı illa dünya içinde varolanlarla özdeşleştireceksek, dünyanın da *Dasein* olmak demek olduğunu söylememiz gerekir (Heidegger, 2022: 188). *Dasein*'ın bir şeye yönelmesi onun ilgilendiği şeyin yanında olması demektir. Bu yanında olma durumu fiziksel değil ontolojik mekânsallığı meydana

getirir. *Dasein* el altında olanın orada olduğunu işaret ettiğinde kendisinin de burada olduğunu garanti altına alır. Ayrıca bu durum el altında olan ile *Dasein* arasında bir ilişki kurduğunun kanıtıdır. *Dasein*'in başkaları ile birlikte olması pozitif veya negatif yönlü olabilir. Negatif yönlü olduğunda *Dasein* başkalarıyla ilişkide olmayabilir. İlişkide olmama durumu onun ilişkide olma varlık durumunun bir modusudur. Bu nedenle *Dasein* ister ilişkide olsun ister olmasın o sürekli başkaları ile birlikte *Dasein*'dir. *Dasein* eğer kendi dünyasında serbest bırakılarak diğer *Dasein*ler ile birlikte var olursa onları anlar “*Dasein*'in varlığı birlikte var olma olduğu için onun varlık anlayışı içinde başkalarını anlamada yatar.” (Heidegger, 2022: 196). Yani itina gösterici olarak ilgilenme sırasında ilgilenilenden hareketle *Dasein* diğer *Dasein*leri anlamış olur.

Birlikte var olma dünya içinde var olmanın varoluşsal bir unsurudur. *Dasein* varlık türü olarak hep beraber olma durumundadır. Çünkü *Dasein* kendi varoluş durumunu ancak bu şekilde anlamaktadır. Dolayısıyla “Ben öncelikle kendi varlığım olarak var değilim.” (Heidegger, 2022: 204). Başkaları ile ben herkes minvali içinde yer alarak kendime bu şekilde verilmiş olurum. Heidegger insanın kendi varlığını anlamlandırmak için başka varolanlara ihtiyaç duyduğunu açıkça söylemektedir.

Dasein öncelikle herkestir ve kendi açılanmışlığını sağlamazsa büyük ihtimalle öyle de kalır. Böylece *Dasein*'in temel yapısına ait somut anlayış belirlenmiş olur. *Dasein*'in dünya içinde var olması hergünlüğünün vasatlığı içindedir (Heidegger, 2022: 205). *Dasein*'in hergünkü varlığının ontolojik koşulu herkesten yola çıkmaktır. *Dasein* dünya içinde mevcut olanlar ile birlikte var olur ve onları şurada ve burada olmaklık olarak algılar. Ancak bununla birlikte onların şurada ve burada mevcut olmaklıkları ontolojik olarak var olmaları şeklinde anlaşılmaz. Bu ancak hergünkü *Dasein*'in ontik belirlenimidir.

Dasein hergünlük içinde bir hal içinde bulunur. Bir hal içinde *Dasein* varlığa yönelmiş ve dikkat kesilmiştir. Bir varolana yönelmiş olan *Dasein*'in mekânsallığı ortaya çıkar. Böylece o varlık orada *Dasein*'in ise burada var olur. *Dasein*'in bu varlık karakterine ‘*zaten şu olma*’ haline *Dasein*'in kendi

şuradallığına fırlatılmışlığı diyoruz (Heidegger, 2022: 212-213). *Dasein* bu fırlatılmışlık durumu ile dünyanın içinde var olur. Dünya ile ilişkiye girer. Bu nedenle bir hal içinde olma insanın varoluşsal özelliklerinden biridir. İnsanın var olması dünya ile kurduğu ilişkiden doğar. *Dasein* bu ilişki boyunca kendi varlığının anlamını oluşturur. *Dasein* böylece kendini keşfeder ve dünya ile olan ilişkisini düzenler. Heidegger bir hal içinde bulunmanın insanın dünya ile ilişkisini anlaması açısından önemli olduğu üzerinde durur (Heidegger, 2022: 223). *Dasein* dünya içinde bir hal içinde bulunmanın çeşitli moduslarını yaşar. Bu moduslar *Dasein*'ın dünya ile ilişkisinde farklı duygu, his ve durumlarıdır.

Dasein'ın bir hal içinde bulunma modusları içinde en önemlisi korkudur (Heidegger, 2022: 220). Heidegger korku durumunu diğer moduslar gibi ele almaz çünkü korku durumunda *Dasein*'ın kendini ve dünyayı algılama biçimi değişir. Korku sırasında *Dasein*'ın varlığı tehlikeye düşer. Dolayısıyla kendine ve dünyaya olan farkındalığı artar. *Dasein* kendine ve dünyaya ait gerçekleri ortaya çıkarmak için zorlanır. Korku gerçeği algılamada *Dasein*'a bir fırsat sunar. Böylece *Dasein* kendisi ve dünya hakkındaki anlayışını derinleştirir. Heidegger korkunun insanın kaçması gereken bir duygu olduğuna inanmaz. Korku insan varoluşunun bir parçasıdır. İnsan korku ile yüzleşmelidir (Heidegger, 2022: 221). *Dasein* hep ilgilenme modusu içinde dünyada var olmaktadır. *Dasein* öncelikle ne ile ilgileniyor ise oradan hareketle var olmaktadır (Heidegger, 2022: 222). Eğer ilgilendiği şey tehlikeye düşüyorsa *Dasein* korkuya kapılır. Korkunun *Dasein*'da gelişmesi Heidegger'e göre aşamalıdır. Buna göre, *Dasein*'ın ilintilik durumu korkulan şeyin sakıncalı olmasıdır. *Dasein* bundan etkileneceğini bilmektedir. Etkileneceğini bildiği için *Dasein* emniyetsizdir, sakıncalı olan tehditkâr bir biçimde yaklaşıyordur, yakınlaşma sırasında örtük kalan bu tehditkârdık bizi korkutur. Kısacası korkulan şey; korkunçtur, korkunç olan sakıncalıdır. Sakıncalı olan yavaş yavaştır. Sakıncalı olan meydana gelebilir veya gelmeyebilir. Bu bekleyiş korkuyu genişletir (Heidegger, 2022: 220-221).

Anlama *Dasein*'ın kendisini olanaklara tasarlamasını sağlar. *Dasein* anlar ve olanaklara yönelik var olabilir. Dünya *Dasein*'ın bir şey uğruna var olduğu şey olarak vardır. Dolayısıyla *Dasein* bir şey uğruna var ettiği dünyayı

kolaylıkla anlar. *Dasein* dünya içinde ilgilendiği şeyde şurada var olmaktadır. O halde aslen “*Dasein* dünya içinde var olarak kendini mesele edinen bir varolandır.” (Heidegger, 2022: 225). Var olma olarak varlık sürekli imkân dâhilinde ne ise o olmaktadır. *Dasein* var olmak için hep kendi uğruna başkalarıyla ilgilenmektedir. İlgilenmeler sırasında *Dasein* kendi olanaklarını kendisi yaratandır. Dolayısıyla *Dasein* varoluş olanakları içine fırlatılmıştır (Heidegger, 2022: 226). *Dasein*’ın kendini tasarlayabilmesi için anlama ön şarttır. Dünyayı tasarlamada anlama *Dasein*’ın bakışı dediğimiz şeyi oluşturmaktadır (Heidegger, 2022: 229). Anlama asli karakterini *Dasein*’ın tasarım dediğimiz bir varoluşsal temeline dayanır (Heidegger, 2022: 227). *Dasein* her varoluş imkânında sürekli tasarlar. *Dasein* var olduğu müddetçe kendi olanaklarından hareketle kendini anlamaktadır (Heidegger, 2022: 228). Onun tasarladıkları varoluşsal karakterini yansıtırken, tasarlayamadıkları varoluşsal olarak olanaklarıdır. *Dasein* varolanların varlıklarını tesis etme rolünü üstlendiği gibi kendi varolma durumunu da belirlemiştir. *Dasein* kendi duygu durumlarından (korku, heyecan, mutluluk vb.) kendi varolma olanaklarını görür ve tasarlar. Bu nedenle anlayan *Dasein* kendini geliştirme karakterine sahiptir. “Anlamanın icra edilmesine tefsir diyoruz.” (Heidegger, 2022: 232). Tefsir anlama sırasında ortaya çıkan olanakların çalışılmasıdır. Bir şey için bakış sırasında *Dasein* el altında olana yönelir ve el altında olanı ilintili olduğu diğer varolanlar ile birlikte -ilinti tümlüğü- anlamlandırır. Böylece varolan tefsir edilmiş olur. Tasarım sırasında var olanlar kendi olanakları dâhilinde anlaşılır olur. Tasarlayan *Dasein* olanakları dâhilinde varolanları tasarlar. Dünya dâhilinde var olanlar bu tasarım sırasında gizini açar *Dasein*’ın varlığı ile dünya dâhilinde var olanlar keşfedilmekte ve anlamlılık kazanmaktadır. Çünkü anlamlılığın kaynağı kendisidir (Heidegger, 2022: 237).

Tefsir bir tür yargıyı ortaya çıkarır. Bu yargıya beyan denir (Heidegger, 2022: 240). Tefsir ve beyan etme söz ile dile getirmek demektir. Söz ederken dile getirdiğimize anlam denilir (Heidegger, 2022: 249) “Dünya içinde varolanın bir hal içinde bulunan anlaşılabilirliği kendini söz olarak dile getirir.” (Heidegger, 2022: 250). Söz birlikte var olmanın anlamsal dile getirilişidir. *Dasein* söz ederken kendini açıklar, dile döker. *Dasein* bir hal için

de belirli duygu durumları içindeyken tonlama, konuşma tarzı, söz temposu ve modülasyon gibi dilsel belirlenimlerde bulunur. Dilin ontolojik olarak var olması sözün ne hakkındalığı, sözü edilenin kendisi, bildirim ve ifade gibi *Dasein*'e ait varoluşsal karakterler sağlamaktadır. Dünya içinde var olma bir hal içinde bulunma ve anlama üzerine tesis edilirken, anlama söz söyleme dil ve duyma üzerine şekillenir. *Dasein* hep söz söyleyen, duyan ve konuşandır. Bu nedenle kendini daima dile getirmektedir (Heidegger, 2022: 255). *Dasein* kendini açıklarken dili kullanır. Hergünkü *Dasein* günlük boş konuşmalar içinde lakırtı halinde bulunabilir. Herkes gibi konuşan ve ilgilenen *Dasein* otantik olmaktan çok uzaktır. İlgilenmeleri ortalama *Dasein* durumunda olup varolanları ontik olarak değerlendirmekte ve anlamlandırmaktadır.

Bu nedenle hergünkü *Dasein* varlığın üstünü örtmekte ve onun gizini açamamaktadır. Çünkü varlığın asıl anlamıyla karşılaşamamış dolayısıyla kendisini de açıklayamamıştır. “Bu minvalle lakırtı, kökünden koparılmış *Dasein* anlayışının varlık türüdür... Bu onun [*Dasein*] en hergünkü ve inatçı realitesidir.” (Heidegger, 2022: 262). Böylece *Dasein* lakırtı ile kendi gerçekliğinden ve dünyadan kopar.

Kendi olanakları içine fırlatılmış *Dasein* hergünkü kamusal alanı içinde merakla bir şey için bakış altında var olana yönelir. Ancak bu merak kısa bir süre sonra başka bir varlığa kayar. *Dasein* merak içinde odaklanmadan sürekli farklı varolanlara bakışını yöneltir, kısa bir süre sonra hergünlük içinde *Dasein* neyin sahil neyin sahil olmadığı konusunda karar veremediği bir müphemlik içinde kalır. “İşte bu müphemlik yalnızca dünyayı değil birlikte olmaklığın kendisini ve hatta *Dasein*'in kendisiyle olan varlığını da kapsar.” (Heidegger, 2022: 267). Lakırtı merak ve müphemlik hergünkü *Dasein*'in eksistansiyel varoluş moduslarından olup *Dasein*'i çoğunlukla ilgilendiği dünya tarafından soğurulmuş, herkes kamusu içinde kaybolmuş bir hal içinde bırakır (Heidegger, 2022: 270). *Dasein* lakırtı merak ve müphemlik içinde dünyaya düşmüş durumdadır. *Dasein*'in bu durumuna gayri sahil denilir. Burada gayri sahil *Dasein*'in kendini anlama konusunda içinde bulunduğu durumudur. *Dasein* gayri sahil durumunda kendi olamaz. Kendi olmadıği için var değildir. O kamusal hergünkü *Dasein* olarak vardır. Gayri sahil

içinde olan *Dasein* varolanları neliği açısından değerlendirmekte, onların ilinti tümlüğüne odaklanamamaktadır. Dolayısıyla hergünkü *Dasein* varlığın anlamına yönelik bir çıkarımda bulunma potansiyeline sahip olsa dahi bu potansiyelini açığa çıkaramamaktadır. *Dasein* için varolanlar araçsal bir değer taşımakta, varolanlar ile birliktelik süresi ona sağladığı fayda kadar olmaktadır. Ancak Heidegger *Dasein*'in kendisini açımlayabilmesi için dünya dâhilinde varolanlar ile birlikte olması ve onları ilinti tümlüğü içinde anlaması gerektiğini ifade eder. Varolanları ilinti tümlüğü içinde anlamlandıramayan *Dasein* ne yazık ki diğer varolanları hergünkü el altında duran araçsal bir değer olarak tanır. Bir süre sonra bu anlam kaybı nedeniyle kendisini de araçsal bir değer olarak görür. Sahih varlığının anlamsal değerine ulaşamadığı gibi kendini de gerçekleştiremez. İnsan doğadaki diğer varlıklar ile özdeşim kurarak kendi varlığının içsel değerlerine ulaşır, kendisini ancak bu şekilde gerçekleştirebilir. Heidegger kendi varlığını hergünlük içinde araçsal/nesnel bir varolan olarak tanımlayan *Dasein* için düşmüşlük içindeki *Dasein* ifadesini kullanmaktadır.

Düşmüşlük *Dasein* 'in kendi olanaklılığının önünü kapatır. Düşmüşlük hali içinde *Dasein* aslında kendi sahilliğinden kaçmaktadır. Ancak *Dasein*'in buradaki kaçışının nedeni korku değildir. Çünkü korku ile yaşanan kaçışta dünya dâhilinde varolan bir şeyden kaçma söz konusudur. Oysa kaçışının nedeni kendi kendisiyle karşı karşıya gelmesidir. Dolayısıyla bu kaçışa neden olan korku değil kaygıdır. *Dasein*'da kaygı “Dünya içinde var olmadır... Kaygı içindeyken tehdit oluşturma ilintisi taşıyan şu veya bu varolanlar karşılaşılmaz.” (Heidegger, 2022: 285). Ancak kaygı duyan *Dasein* dünya dâhilinde olan el altındakinden tamimiyle kopmuş ta değildir. Bu nedenle kaygının nedeni el altında olanın anlaşılması durumundan kopmuş veya kopmakta olmanın belirsizliğidir. Kaygı şurada, orada, burada dünya dâhilinde olan her yerde olabilir. Kaygı modusunda *Dasein* kendine yaklaştırdığı hiçbir şeyi önemsemez. Her şey onun için batıp gider. Kaygı hergünkü *Dasein* kendini kamusalık içinde anlama lüksünden mahrum bırakır. *Dasein* kendi anlamının hergünlük olmadığını kaygı durumu ile kavradığında münferitleşir ve kendini kendi olanakları dâhilinde tasarlamaya zorlanır. *Dasein* kendini seçmenin olanaklarını keşfederek özgürleşir. Fakat aynı

zamanda *Dasein* kaygı içinde iken tekinsizlik durumunda kalır. Tekinsizlik evsizlik, yurdunda bulunamama, alışkın olduğu yerde kalmama hissidir. *Dasein* bu durumda el altında olana yabancılaştığının farkına varır. Yani dünyaya yabancılaşmaktadır. Hergünkü *Dasein* için tekinsizlik hissi yoktur. Hergünkü *Dasein* kamusal alandadır ve evi bildiği yerdedir. Ancak kaygı durumunda ki *Dasein* hergünkü bildiği dünyadan uzaklaşır ve kendini tekinsiz hisseder. Dünyasızlaşan *Dasein* evsizdir. Mekânsal değil yakınlaştırma olarak evsizdir. Tekinsizlik *Dasein* için tamda bu anlamdadır. Kaygı *Dasein*'ı asli anlamda açılar. Kaygı *Dasein*'ı münferitleştirmektedir (Heidegger, 2022: 291). Münferitleşme *Dasein*'ın sahilliğe giden yolunu açar. Münferitleşme derin ekolojide bir bakıma doğa ile özdeşleşme anlamındadır. Münferitleşmede kişi doğaya yakınlaşır, ona yabancılaşmaz bilakis onun varlığını kendi varlığında bulur. Böylece *Dasein* kendini en saf haliyle açıklamış olur.

Heidegger *Dasein*'ın kendini açıklaması için bir dünya içinde var olmasını, dünya içinde el altındakilerle karşılaşmasını, onları ilinti tümlüğü içinde anlamlandırılarak açığa çıkmasını böylece kendi varlığının anlamını keşfetmesini gerekli görür. Heidegger dünya içinde varolmayı *Dasein*'ın gizini açması için öne koşmaktadır. Bu nedenle Heidegger dış dünyanın varlığı konusunu ne realizm ne de idealizm gibi ele alır (Heidegger, 2022: 313). Ona göre dış dünyanın gerçekliği varoluşsaldır. Çünkü bahsi geçen denemeler kendi zemininde kendi şeffaflığı ile varolan *Dasein*'ın öncelikle dünyasızlaştırılması demektir. Dünyasızlaştırılan *Dasein* ise gerçekte yoktur. Heidegger'e göre *Dasein*'ın varlığının temel dayanağı onun ihtimam göstermesidir. Dolayısıyla ihtimam gösterdiği ile *Dasein* bir dünya dâhilinde var olabilir. El altında olanlar var olmadığı sürece *Dasein* ihtimam gösteremez. Kendine ait çevreleyen bir dünyasallığı olmaz.

Dünya dâhilinde varolanın keşfedilmişliği dünyanın açılanmışlığı üzerine temellenir. Açılanma sırasında bir şey için bakış halinde olan *Dasein* ilgisini ve dikkatini el altında olana yöneltir. Böyle bir hal içinde bulunan *Dasein* kendi şuradalığını oluşturur. Bir hal içinde bulunma anlama ve söz ile tesis edilir. *Dasein* dünya içinde, dünya dâhilinde var olanlarla birlikte olur ve

ihitimam göstererek kendini önceler. *Dasein* bu esnada kendi gizini açar ve kendini keşfeder. Keşfeden *Dasein* kendi asli fenomenine ulaşmış olur. Bu aynı zamanda *Dasein*'in hakikiliğidir. “*Dasein* hakikat içinde vardır.” (Heidegger, 2022: 333). Ancak bunun yanında hergünkü ortalama *Dasein* kendi varolmaklığını keşfedememiş, kendi var olmaklığı gizli veya örtük kalmış olabilir. “Varolanlar kendini yanılsama modusu içinde gösterebilir.” (Heidegger, 2022: 334). Bu durumda *Dasein* bir hakikatsizlik durumu içine fırlatılmıştır.

Dasein sürekli kendi varoluş potansiyellerini seçmek ve kendini açıklamak zorundadır. Ancak bu seçim ve keşfetme *Dasein*'in hayatı boyunca devam eder. Bitişe doğru *Dasein* asla kendini gerçekleştiremez. O halde varoluş içinde sürekli varolma potansiyelini gerçekleştirme durumunda olan *Dasein*'e bir bütünlük içinde nasıl erişim sağlanır? *Dasein* zaman içinde sürekli var olmakta var olma olanakları sürekli önünde durmakta, *Dasein* var olamaya devam ettiği sürece olanaklarının tamamını gerçekleştirememektedir. *Dasein* hep ihtimam gösterme içinde kendini önceleyendir. Kendini önceleyen *Dasein* kendi olanakları ile vardır. Bu nedenle *Dasein*'da hep noksan bir şeyler vardır. *Dasein*'in bu varolma olanakları henüz gerçekleşmemiştir (Heidegger, 2022: 356). *Dasein* bir var olan olarak kendi varlığına asla erişemez. Onun kendi varlığına erişmesi bitişidir ki bu durumda da *Dasein* olmayacaktır. Dolayısıyla Heidegger'e göre *Dasein* bitişe yani ölüme doğru varlıktır. *Dasein* bitişe mahkûm bir varlık olarak ölümlü bir varlık modusu içindedir. *Dasein* için ölümün noksanlığı bütünlükten uzak olmak demektir. *Dasein* ölüm geldiğinde tümlenir ancak ne yazık ki *Dasein* her zaman henüz olmamaklığa aittir. Ancak *Dasein* için ölüm her zaman vardır. Ölümü ve yaşamı içinde taşıyan *Dasein*'dir. *Dasein*'a ölümün gelmemiş olması ondan ölüm gerçeğini kaldırmaz. Ölüm *Dasein* ile hep vardır. O halde ölümü noksanlık olarak görme algımızın kavrayışı ile ilgilidir (Heidegger, 2022: 366). *Dasein*'in bitışı herhangi bir el altında olanın sonlanması gibi değildir. *Dasein* için ölümlle kastedilen şey “bu var olanın bitişe doğru varlığıdır.” (Heidegger, 2022: 368). Ölümün ontolojik yorumu Heidegger'e göre şöyledir; Heidegger canlılardaki bitışı ölüm olarak isimlendirir. Ölüm *Dasein* dışındaki canlılar için telef olma demektir. *Dasein* öylece telef olmadığı için, *Dasein*'in ölümü hayatını

kaybetme şeklinde tanımlanır (Heidegger, 2022: 371). Bu tanımlardan yola çıkarak *Dasein* için ölüm kendi ölümüne doğru varlık olmak demektir. Dolayısıyla *Dasein* asla telef olmamakta, kendi ölümüne doğru yol almakta ve hayatını kaybetmektedir. Ölüme doğru varlık olan ve özünde var olama karakterini taşıyan *Dasein*, kendini açığa çıkarma yaşamı anlama, kıymetini takdir etme için bitişi kabul etmek durumundadır (Heidegger, 2022: 373). Ölüm *Dasein*'ın bizzat karşılaşması gereken kendi varolabilirliği içinde kendi kendisiyle yüzleşmesidir (Heidegger, 2022: 376). Bu yüzleşme her *Dasein* için ayrı ayrı ve müstesna bir yere sahiptir. Böylece *Dasein* için ölüm fenomeni gizini açmış olur. *Dasein* ölüme fırlatılmıştır. *Dasein* ölüme fırlatılmış olma nedeniyle kaygı duyar. *Dasein* ölüm kaygısı kendi fırlatılmışlığı içinde bitişe doğru varlığından kaynaklanır. Her ne kadar doğduğunda ölüm fenomeniyle karşı karşıya olsa da *Dasein* için ölümün üstü hep örtülüdür. Bu nedenle ölüme doğru varlığı düşmüşlük karakterize eder, ontolojik olarak ise ihtimam gösterme üzerine temellenir (Heidegger, 2022: 377). Kendini ölüme doğru varlık olarak anlayan *Dasein* sahil varolma olanağını anlamış olur. Ölümün olanaklılığını en zati olarak anlayan *Dasein* münferitleşir. Münferitleşme başkaları ile birlikte olmanın kifayetsizliğini kavramasını sağlar. Böylece kendini öne koşan *Dasein* kendi en zati varlığından hareketle kendisini açılar. Kendi olanaklarını en sahil biçimde görmesi ölümün kendisi için en zati olanak olduğunu idrak etmesi işle başlar. Herkes olmaktan sıyrılan *Dasein* hergünkülükten kurtularak en zati gerçekliği olan ölümü açılar.

Dasein'ın gayri sahilliğinden kendini çekip alması “kendi olmaklığından hareketle belirli bir var olabilirlik için kendi kararını vermesi” (Heidegger, 2022: 400), ile olur. *Dasein* ancak kendi olanaklarını seçtiğinde kendi olabilmekte sahil *Dasein* olabilmektedir. *Dasein* için sahillik kendi tanıklığıdır, *Dasein* kendi tanıklığını ancak vicdanı ile yapar. Vicdan fenomeni Heidegger'e göre bir çağrı olarak tanımlanır. Hergünkülük içinde olan *Dasein* herkes içinde düşmüş ve kaybolmuştur. Ancak vicdan hergünkülüğün gürültülü patırtılı lakırtısından kurtulmak için sessiz, müphem, gürültüsüz ve merak uyandırmaksızın bir çağrıda bulunmalıdır. *Dasein* vicdan ile kendi olanaklarına yönelik öne çağrılır (Heidegger, 2022: 409). Kısacası *Dasein* vicdan ile kendine çağrıda bulunur. Vicdanın çağrısı gayri sahillik içinde

bulunan *Dasein*'ın hergünlük modusundan bir silkeleniştir. Kendine seslenen *Dasein*'ı tekinsizlik içindedir. Çünkü kendi dünyasına yabancılaşmıştır. Böylece *Dasein* kaygı durumunda kalır. “Kaygı duygusuyla belirlenmiş çağrı *Dasein*'a kendini kendi en zati var olabilirliğine tasarlayabilme olanağı tanır.” (Heidegger, 2022: 413). Vicdanın çağrısı *Dasein*'ı suçlu borçlu olmaya davet eder ve *Dasein* hergünlük lakırdıdan kopararak geriye taşınır. Vicdan söz söyleme değil *Dasein*'ı herkes olmaktan kurtaran suskunluk halidir. Vicdana sahip olmayı isteme *Dasein*'ın kaygı duyması, en zati suçlu borçlu olmaya kendini tasarlaması ve böylece kendi zati varlığına açılmışlığı demektir. Heidegger buna kapalılığı açma kararlığı demektedir (Heidegger, 2022: 440).

Heidegger'e göre *Dasein*'daki kapalılığı açma kararlılığının anlaşılabilmesi için insan varoluşundaki benlik kavramının çözümlenmesi önemlidir. Heidegger'e göre ben kavramı zihin tasarımlarından doğar. Zihin tasarımları deneyimlerden, deneyimler ise dünya ile ilişkiden doğar. O halde ben kavramı dünya içinde deneyimleyip zihinsel tasarımlar olarak onayladığımız şeylerden oluşmaktadır. Deneyimlediğimiz şeyler dünya içinde deneyimlenir. Onları tasarlayan daima biz kendimiz oluruz. Dolayısıyla Heidegger'e göre dünya içindekiler ile karşılaşır, deneyimler ile benlik bilincimizi oluştururuz. Kendi benliğinin anlamını açılması açısından “*Dasein* sahih varoluş içinde özelleşir.” (Heidegger, 2022: 479). Heidegger'e göre sahih varoluş öne koşucu kapalılığı açma ile tanımlanır. *Daseinsel* anlam ise tasarımın nereye yönelik tasarlandığıdır. Kısacası *Dasein*'ın aynı zamanda tasarladığı şeyin anlamıdır. Çünkü *Dasein* kendi dünyasını tasarlayandır. Aslında burada kendini tasarlayarak kapalılığı açma isteğinde bulunan *Dasein* aslen en zati varlık olanağını bir varlık olanağı olarak tutmak ve ona ulaşmak ister. Bu varlık olanağını *Dasein*'a getiren fenomen gelecektir (Heidegger, 2022: 481). Burada gelecek henüz meydana gelmemiş bir şey anlamında değildir. Gelecek *Dasein* için kendine gelebilirliğini ifade eden bir olanağıdır. Gelecek *Dasein*'in hep kendine gelmesi ve kendi varlığının içinde münferitleşmesi demektir. *Dasein* el altında bulunan varolanlar ile ilgilenmekte varolanları saf gerçekliği ile şimdide görebilmektedir.

“Şimdileştirici ve oldum olasılaştırıcı gelecek şeklindeki birliktesellik fenomenine zamansallık diyoruz.” (Heidegger, 2022: 483).

Dasein’ın açıklığa sahip olması gelecek, oldum olasılık ve şimdiden hareketle anlaşılır. Sahih *Dasein* zamansallık içindedir “Şuradalığı asli olarak açıklığa kavuşturan şey ekstatik (birlikte- gelecek, oldum olasılık, şimdi) zamansallıktır (Heidegger, 2022: 518-519). Bununla birlikte *Dasein*’ın açılanmışlığına giden yol ihtimam göstermeden geçmektedir. İhtimam gösterilen şey dünya içinde var olmalıdır. Dünya içinde varolan fenomenin varoluşsal olanağını ise zamansallık ortaya çıkarır. Zamansallık kavramını oluşturan *Dasein*’ın kendisidir. Çünkü o daima kendini gelecek olana açıklamaktadır. Ontolojik olarak zamansallık fenomeni ontik olan zamanın doğmasına neden olur (Heidegger, 2022: 562). *Dasein* dünya dâhilinde varolanlar ile ilgilenir, şimdileştirme içinde olan *Dasein* önceyi elde tutar ve sonrayı planlar. Şimdileştirme bekletilendirme ile birlikte zamansallık karakterine sahip olur. Şimdi, şuna elde tutulana; sonra, şimdinin ardından gelene; önce ise bir zamanlar olana tekabül eder. Önce, şimdi ve sonranın “Kendiliğinden anlaşılır bu ilintililik yapısına tarihlendirilebilirlik diyoruz.” (Heidegger, 2022: 597). Zaman bu nedenle ekstatik bir şekilde tüm varolanların *aletheia*’sını ortaya çıkarır. *Dasein*’ın varolanları anlamlandırmasında zaman bir zemin sunmaktadır. *Dasein* zamanda varolanları anlarken onları hep şimdide tefsir edici bir şekilde zaman üzerinde kurgular. Zamanı kurgularken sonra, o vakte kadar, şu sıralar ve benzeri bağlamlarda süregiden bir bütünlük sunar. Böylelikle ilgilenme sırasında zaman belirli kısımlardan oluşan bir aralık olarak anlaşılır (Heidegger, 2022: 600). *Dasein* beklentileri şimdileştirirken kendine zaman tanımakta ancak bu zamanı varoluşsal zeminde anlamamaktadır. Çünkü o gün içinde ilgilendiklerine soğurulmakta ve yapıp ettiklerini aralıklarla anlamaktadır. Bu nedenle gün içinde yaptıklarımıza geri döndüğümüzde yaptıklarımızı kesitler halinde hatırlarız. Bu durum bize zamanın varoluşsal yapısında bir bütünlük olmadığını göstermektedir. Bunun yanında düşmüş gayri sahih *Dasein* kendini kaybedercesine sürekli el altında olanlarla uğraşır. Böylece kendi şimdisi içinde eriyip gider. Oysa sahih *Dasein* içinde bulunduğu zamana yani şimdiye tutulmaz. O oldum olasılık içinde gelecek olan olasılıklarına kendini tasarlar.

O şimdide tutulmadan daima gelecek içinde vardır. Böylesi bir zamansallığa sahip varoluş, şuradalığı zaman içinde aldığı bir durum olarak görür ve zaman onun için kayıp olmaz. Aslen sahih *Dasein* zamansallık zemini içinde kendisini açılar. Heidegger sahih ve gayri sahih *Dasein* için zaman anlayışını iki şekilde yorumladığı görülür. Birincisi ekstatik ufuksal zaman anlayışdır ki burada sahih *Dasein* kendini gelecekte hareketle zamansallaştırır. Böylece *Dasein* şimdi; olanaklarını şimdide görerek kendini tasarlar ve gelecek olanı tarihsel imlenim -kendisinde zamansallık nedeniyle oluşan görü- ile belirler. İkincisi ise alelade zaman anlayışdır ki burada gayri sahih *Dasein* kendini şimdide görerek zamansallaştırır. 'Şu anda' sürekli sıçrama halinde olan gayri sahih *Dasein* için zaman peş peşe akıp gitme şeklinde bölümler olarak anlaşılır (Heidegger, 2022: 624).

Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı eserinde İnsan varlığının anlamına ilişkin sorgulama yapmaktadır. Ona göre insan varoluşunu temsil eden *Dasein*, hergünkü ontik gayri sahih *Dasein*'dan, kendi varoluşunun anlamını açımlayan otantik sahih *Dasein*'a uzanan bir yolculuk yapar. Heidegger, asıl varlık *Dasein*'ın varoluş yolculuğunda diğer varolanlar ile kurduğu ilişkilerin önemine vurgu yapar. Ona göre *Dasein*, ontik ve otantik *Dasein* olarak varolanlar ile iki şekilde ilişki kurmaktadır. Bu ilişkiden birincisi, varolanların hergünkü *Dasein* tarafından nesnel bir biçimde olgusal olarak anlaşılmasıdır. Varlık bu durumda birincil özellikleri ile algılanır. Varlığın neliği ön planda tutulur. Bu algılama biçiminde varlığı araçsal olarak kavrama söz konusudur. Araçsal olarak varlığı anlamlandıran *Dasein* bir süre sonra varlıkla ilişkisini nesnel bağlantılar içinde algılar. Varlık ne işe yaramakta ise varlığın değeri o iş ile ölçülür. Hergünkü *Dasein*'ın varlığı bu şekilde algılaması bir süre sonra kendini algılama biçimi üzerinde belirleyici olur. Böylece İnsan kendini yaptıkları ve yapamadıkları üzerinden değerlendirerek, kendine araçsal bir değer biçmeye başlar. Bu durumda hergünkü *Dasein* kendi potansiyellerini keşfedemez ve kendisini gerçekleştirmesinin önünde kendisi bir set oluşturur. Dolayısıyla ontik *Dasein* hergünlük içinde yitip gitmektedir. Varolanlar ile *Dasein*'ın kurduğu ilişkinin ikincisi, otantik *Dasein*'ın varlığın anlamını, varlıkla kurduğu ilişkiler ile açıklamasıdır. Otantik *Dasein* tarafından varolanlar ilinti tümlüğü içinde birbirleri ile kurduğu ilişkiler üzerinden

anlamlandırılır. İlişkiler sırasında varlığa kazandırdığı anlamda kendi anlamını bulan ve kendi varlığının potansiyellerini keşfeden *Dasein*, kapalılığı açma kararlılığı içinde kendini gerçekleştirmektedir. Böylece insanın asıl anlamda var olması dünya ile kurduğu ilişkilerden doğarak ne kadar çok varlıkla karşılaşır ne kadar çok varlıkla özdeşleştiğine bağlı olarak gelişir. İnsan başka varolanların içsel/özel değerinden yola çıkarak kendi içsel değerine ulaşır ve sahil *Dasein* kendi zamanı içinde kendisini açılmış olur.

Heidegger'in insan anlayışı üzerine derinlemesine düşünüldüğünde Arne Næss'in derin ekoloji görüşü arasında büyük benzerliklerin olduğu görülmektedir. Ancak bu benzerliklerin daha iyi anlaşılabilmesi için Heidegger'in doğa anlayışına değinmenin tezin ulaşmak istediği sonuç açısından faydalı olacağı düşünülmektedir. Gelecek bölümde Heidegger'in doğa anlayışına değinilecektir.

3.3. Heidegger'in Doğa Anlayışı

Heidegger kendi düşünce sistemi içinde insanın çevresi ile kurduğu derin ilişkilerin önemli olduğunu, varolanları anlamının onlarla kurduğumuz bağlantı ve ilinti tümlüğü üzerinden kavranabileceğini savunmaktadır. İnsanın çevresinde ilişkide bulunduğu her nesne insanın anlam dünyasını çeşitlendirmekte, insan varoluşunun anlamına, insanı daha çok yaklaştırmaktadır. Bu nedenle insanın çevresinde bulunan nesneler ile kurduğu ilişkiler Heidegger felsefesinde birinci derecede önemlidir.

Heidegger kendi felsefesinde insan ve doğa ilişkilerini insan varoluşuna etkisi açısından değerlendirir. Heidegger'in insanın doğaya yaklaşımını ve doğa üzerindeki etkilerini modern teknik üzerinden yaptığı eleştiri üzerinden okumak mümkündür. Heidegger 1954 yılında kaleme aldığı *Tekniğe İlişkin Sorgulama* adlı kitabında teknik kelimesini insan varoluşuna uygun bir şekilde açarak, tekniğin özüne ulaşacağımızı ifade eder (Heidegger, 1998: 44). Ancak tekniği sorgulamak aynı zamanda insanın doğa ile ilişkilerini gözden geçirmesini de gerekli kılmaktadır. Çünkü modern teknik Heidegger'e göre insanın doğaya bakış açısını, onu anlamlandırma biçimini tümünden değiştirmiştir. Heidegger teknik kelimesinin gündelik kullanımından başlayarak tekniğin insanın anlam dünyasındaki karşılığını bulmaya çalışmış

ve insanın doğa ile olan ilişkisinin geçirdiği değişimi modern teknik üzerinden anlatmaya çalışmıştır.

Heidegger'e göre tekniğin özü teknik olan değildir. Tekniğe ilişkin anlam ve değer ortaya çıkarılması bizi tekniğin özüne götürür. Tekniği ararken sadece onun ürettiği biçimlere ve şeylere yönelmek onu özünden, anlamından koparmak demektir. Tekniğin özüne onun yaşama katkısı, çevremiz ile olan ilişkilerimizde sağladığı fayda/zarar veya insanlar için taşıdığı sembolik anlamlar gibi unsurların tanımlanması ile ulaşılır. Dolayısıyla tekniğin özünü anlamak için onun ortaya çıkardığı nesnelere değil aynı zamanda bu derin bağlantılara ve anlamlara da dikkat etmek gerekir. Çünkü anlama ulaşma varoluşun açılanması ve insan aydınlanmasının yoludur.⁵⁷ Bunun dışında tekniğin ortaya koyduğu nesneye olan bağlılığımız ise bizi tekniğin anlamı konusunda körleştirecektir.

Heidegger tekniği iki şekilde tanımlar; birincisinde teknik amaç için bir araç olarak tanımlanırken, ikincisinde teknik, insanın bir etkinliği olarak tanımlanır. Dikkat edildiğinde birinci tanımda teknik bir araç iken, ikinci tanımda teknik antropolojik bir belirlenim sunar (Heidegger, 1998: 45). Bu iki tanım birbiri ile ilişkilendirildiğinde tekniğin tanımı ile ilgili; amaca ulaşmak için araçlar yapmak, uygulamak insani bir etkinliktir sonucuna ulaşırız. Ancak bu tanım tekniğin nesnel bir tanımı olup bizi tekniğin özüne (hakikat) ulaştıramaz. Heidegger tekniğin nesnel tanımından yola çıkarak tekniğin araçsal belirleniminin insan varoluşu için çözümlenmesinde araçsal olan nedir? Sorusu ile başlar (Delice, 2017: 311).

Heidegger amaç ve araç arasındaki bağlantının yunan felsefesinden günümüze kadar hangi minvallerde bulunduğunu göstermek ister. Buradaki amacı Aristoteles' ten günümüze dört neden ilkesinde yer alan amaç ve araç arasındaki bağlantıları ortaya koymak ve tekniğin amacından onun nasıl bir araç olarak tanımlandığını serimlemektir. Antik yunan felsefesinde dört neden olarak isimlendirilen nedenler silsilesi Aristoteles'in *Metafizik* 1. Kitabında

⁵⁷ Frederic Towarnicki, “*Anılar ve Günlükler*”, çev. Zeynep Durukal, İstanbul: Yapı Kredi yayınları, 2002, s. 25.

yer alır⁵⁸. Bu nedenlerden ilki maddi neden (*causa materialis*) olup malzemenin yapıldığı maddeye işaret eder. İkincisi formal neden (*causa formalis*) olup maddenin içine girdiği şekli ifade eder. Üçüncüsü ereksel neden (*causa finalis*) olup kullanım amacına göre nesnenin, madde ve şeklinin belirlenmesine işaret eder. Dördüncüsü fail neden (*causa efficiens*) olup nesneyi kullanıma hazır hale getiren kişiyi işaret eder. Heidegger’e göre araçsallığın nedenselliğini ortaya çıkaran dört katmanlı bu yol, araçsallığı nedensellik olarak geriye götürerek tanımlanıyor olsa da nedenselliğin gizi hala kaldırılmış değildir. Bu nedenle tekniğe ilişkin sorgulamada daha derine inerek nedenselliğin anlamına ulaşmak gerekmektedir. Heidegger’e göre nedensellik kelimesinin tarihsel yolculuğunda ele aldığımızda başlangıçta belirtilen meydana getirme, etki etme anlamında kullanılmadığı, daha çok başka bir şeyin kendisine borçlu olduğu şey anlamında kullanılmakta olduğu görülür (Heidegger, 1998: 47). Dört neden ilkesinde maddi neden, formel neden, ereksel neden ve fail neden irdelendiğinde her bir eylemin birbirinden sorumlu ve birbirine borçlu olduğu anlaşılır. Örneğin bir gümüş kâsenin ortaya çıkması gümüş ustasına; gümüş ustası, gümüş kâsesinin amacına uygun yapımına; gümüş kâsesinin amacına uygun yapımı, kâsenin şekline; kâsenin şekli ise kâsenin yapılma maddesine sorumlu ve borçludur. Sorumlu ve borçlu olma günlük hayatta olumsuz anlamda kullanılıyor olsa da Heidegger bu kelimeyi ‘*Hypokeisthai*’ (önde ve hazır durma) olarak tanımlar. Sorumlu olmak bir şeyin görünüşe gelmesine, görünüşe çıkması demektir. Böylece görünüşe getirilen şey görünüşe gelmeyi bir vuslat bir kavuşma anı olarak bilir. Bir şeyi görünüşe getirmek onun gizini açmak demek olup bir bakıma gizini açmaya vesile olmak demektir. Yukarıda sayılan dört neden bir şeyin önde ve hazır olmasına kendini açığa çıkarmasına vesile olmaktır. Daha öncede değindiğimiz gibi açığa çıkarma antik yunanda ‘*aletheia*’ olarak adlandırılır ve Heidegger terminolojisinde ‘*Wahrheit*’ (hakikat) olarak tanımlar “... ve onu [hakikat] alışlageldiği üzere bir tasarımın doğruluğu olarak anlıyoruz.” (Heidegger, 1998: 52). Tekniğin özü açığa çıkarma olarak

⁵⁸ Ayrıntılar için bkz. Aristoteles, “*Metafizik*”, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları İstanbul, 2020, s. 983b-25.

nedenselliğin dört katmanlı yolunu içinde toplar. Bu bağlamda amaç ve araç açığa çıkarmanın alanına girer. Araç olarak tasarlananın ne olduğunu araştırdığımızda ise tekniğin *aletheia*'sını açmış oluruz. Teknik bu durumda sadece bir araç değil aynı zamanda hakikati ortaya çıkaran bir kavram olarak kendini gösterir.

“Heidegger’e göre teknoloji, ‘*techne*’ye bağlıdır” (Zamanlou, 2015: 78). *Techne* gizini açmanın bir modusudur. Dolayısıyla bir amaç uğruna bir şeyleri birleştiren ortaya çıkaran, yeniden yapılandıran, o şeyin kuruluş tarzını belirleyen her şey tekniğin içindedir ki bu gizini açma demektir. “Teknik... *aletheia*’nın, Hakikatin olup bittiği alanda vücut bulup gider.” (Heidegger, 1998: 54). Heidegger *machenschaft*⁵⁹ kelimesini teknik kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanır (Heidegger, 1991/3. Cilt: 174). Bu kelime ile ulaşılmak istenen şey aslında modern tekniğin özüdür. Yani kısacası inşa eden, yeniden yapılandıran, bütün kaynakları bir araya toplayarak bir şeyleri yeniden ortaya çıkaran geçmişin teknik anlayışından çok daha fazla modern tekniğin görünüşe çıkardığı şeydir. Heidegger bu nedenle modern tekniğin özünü, bütün kaynakları ayırmadan topyekûn birleştirerek kullanıma sunan *gestell* (çevreleme) olarak tanımlar (Heidegger, 1958: 58).

Heidegger modern tekniğin daha önceki tüm tekniklerden kıyaslanamayacak ölçüde farklı bir şey olduğunu ancak onun özüne inildiğinde aslında modern tekniğinde bir tür gizini açma olduğunu söyler. Ancak buradaki fark “Modern teknikte hâkim olan gizini-açma, doğaya, onun söküp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okuma” (Heidegger, 1998: 55), olmasıdır. Heidegger’e göre modern teknik doğaya meydan okumakta ve onu tahakküm altına almaktadır.

“Köylünün önceleri ekip biçtiği ve düzene soktuğu (bestellen) tarla, düzene sokmanın itina göstermek ve bakımlı tutmak anlamlarına geldiği zamanlarda görüldüğünden farklı bir şekilde görünür... Bu başka tür düzene sokma, doğaya, ona meydan okuma anlamında

⁵⁹ Asıl kök ‘*machen*’ kelimesinden türetilmiştir. ‘*machen*’ Almancada inşa etmek, bina yapmak anlamına gelmektedir.

saldırır. Tarım, artık motorize hale gelmiş bir besin endüstrisidir.”
(Heidegger, 1998: 56).

Heidegger modern tekniğin doğadaki enerjiyi depolamak için yaptığı her girişimde doğanın araçsal bir değer taşıdığına vurgu yapar. Ona göre doğanın kaynakları modern tekniğin esiri olmuş işlenecek ve depolanacak bir özellik kazanmıştır.

“Renin akıntısı bile işlenecek bir şey olarak görülür... artık azot sağlamak için havaya, maden sağlamak için yeryüzüne, uranyum sağlamak için madene saldırılır; ya imha ya da barışçı kullanım için serbest bırakılacak atom enerjisi sağlamak için ise uranyuma saldırılır.”(Heidegger, 1998: 57).

Heidegger modern tekniği doğaya bir saldırı olarak düşünmekte bu saldırıyı bir meydan okuma olarak görmektedir (Heidegger, 1998: 58). Meydan okuma doğanın kilit altında tuttuğu gizlediği enerjiyi ortaya çıkarma, depolama, dağıtma, devreye sokma şeklinde olup modern teknik için bunlar gizini açmanın tarzları olarak ele alınmalıdır. Modern teknik ile birlikte gizi açılmış olan nesne düzeltilebilir, işlenebilir ve ikame edilebilir bir şekilde el altında olandan el altında durana dönüşmüştür. El altında duran bu nesne el altında durduğu sürece nesne olma karakterini yitirerek işletilebilen, düzenlenebilen, ikame edilebilen bir şey halinde stoklanabilir olmuştur.

Heidegger el altında olanı el altında duran haline getiren modern tekniğin saldırgan meydan okuma tutumunun sebebi olarak insanı göstermektedir. İnsan doğaya saldırarak ona tahakküm etmekte ve böylece doğanın kilit altında tuttuğu gücü kullanmak istemektedir. Ancak tahakkümde asıl olan doğanın kendisine hükmetmekten çok insanın yaptığı eylemlere hükmetme aslında insanın kendine hükmetmesi söz konusudur. İnsan teknolojinin etkisi altında kalarak doğadan kopmakta, doğanın yerine teknolojinin hüküm sürdüğü bir düzen içine sürüklenmektedir.

“Doğanın enerjilerini sömürmek için kendi payına insana zaten meydan okunduğu ölçüde, bu düzenleyici gizini-açma vuku bulabilir. Fakat bunu yapmak için insana meydan okunur ve insan düzenlenirse, bu durumda insanın kendisi kökensel olarak el-altında-durana, doğadan çok daha kökensel olarak ait olmaz mı? (Heidegger, 1998: 60).

Heidegger’e göre bu sorunun cevabına verilecek yanıt evet olacaktır. Çünkü insan doğa üzerindeki hâkimiyetini arttırmaya çalıştıkça doğadan

uzaklaşmakta, modern teknolojinin bir parçası olmakta kendi varoluşunun özünden koparak kendi kökenini unutmaktadır. İnsan modern tekniğin gereksinimleri doğrultusunda düzenlenirken aynı zamanda ona hizmet etmek zorunda kalan bir nesnedir. Modern tekniğin somut çıktısı olan teknoloji insanın hayata dair anlam birliğini yeniden düzenlemesine ve varoluşsal deneyimlerinin değişmesine neden olmaktadır. Bu nedenle modern teknik insanın doğa ile ilişkilerini belirlemede etkili olmaktadır.

Descartes'ın geometrik yönteminin doğa bilimlerine uygulanması modern dönem ile birlikte fizik biliminin doğmasına neden olmuştur. Bunun temelinde Descartes'ın benin varlığını düşüncede bulması, ben bilincinin özneyi oluşturması, uzama sahip olanı ise nesne olarak tanımlamış olması yatmaktadır. Böylece modern bilimin ilerlemesinde etkili fizik bilimi insanın doğayı her nesne gibi ölçülüp biçilen kuvvetlerin hesaplanabilir birliği olarak tanımasını sağlamıştır (Heidegger, 1971: 78-79). “Hesaplama aracılığıyla [matematik] saptanabilir olan doğa, şu veya bu biçimde kendisini bildirir ve bir enformasyon sistemi olarak düzenlenebilir bir şey olarak kalır.” (Heidegger, 1998: 66). Doğa bir nesne olarak insanın karşısında el altında duran, sınırları küçültülmüş, bir çerçeve içinde sunulmuştur. Heidegger'e göre modern tekniğin özü çerçevelemede yatar (Ahmadi, 2012: 304 aktaran; Zamanlou 2015: 79). Bu nedenle modern teknik doğa bilimlerini kullanmak zorundadır. Çerçeveleme “Varolanın el altında duran olarak kendisinin gizini açma tarzıdır.” (Heidegger, 1998: 67). Çerçeveleme Heidegger'e göre aynı zamanda insana saldıran ve insanı modern tekniğin düzenleyicisi olarak el altında duran şeklinde konumlandırmaktadır. İnsan bu konumu alırken insani düşüşün en derinini yaşar.

“... yani insan kendisinin el-altında-duran olarak ele alınacağı noktaya iner. Bu arada tam da böyle tehdit edilen biri olarak insan, kendisini yeryüzünün efendisi konumuna yükseltir. Böylece insanın karşı karşıya kaldığı her şeyin yalnızca insanın ürünü olduğu ölçüde mevcut olduğuna ilişkin yanıltıcı izlenim yaygınlık kazanır.” (Heidegger, 1998: 71).

İnsan modern tekniğin çizdiği bu çerçeve sınırında doğadan uzaklaşarak yaşamını anlamlandırmaya çalışır. Fakat İnsan modern tekniğin çerçevelemesi nedeniyle kendi vicdanının çağrısını duyamaz, kendi kendisi ile asla

karşılaşamaz ve sonuç olarak kendi hakikatinden, kendi varoluş özünden uzaklaşır.

Öyleyse çerçevelemenin hüküm sürdüğü her yerde bir gizini açma mevcut bulunsa da her şeye saldıran modern teknik insanın varoluşu açısından düşünüldüğünde aynı zamanda onu varoluşundan koparan bir tehlikeyi de içinde barındırır (Heidegger, 1998: 73). Çerçeveleme insanın gerçek doğasını ve dünyayı algılama biçimini etkiler. İnsanın kendisini salt nesne olarak anlamaya teşvik eder. İnsan çerçevelemenin etkisi ile varolan her şeyin kendi eseri olduğu ve onun tarafından kontrol edildiği yanılgısına kapılır. Bu etki insanın kendi varoluşunu deneyimleme ve potansiyellerini keşfetmesini sınırlar. Heidegger aslında modern tekniğin getirisi olan teknolojinin kendisinin kötü olmadığını, modern tekniğin özünü gerçekte anlaşılmaması nedeniyle onda gizemli bir tehlikenin varlığına işaret eder. Çünkü çerçeveleme, modern tekniğin kaderini belirleyen bir güç olarak ortaya çıkmasına neden olarak insanın kendi özünü anlamaktan koparmaktadır.

“Kader olarak tekniğin mevcudiyete çıkması, insanı, bizzat kendinden hareketle ne keşfedebileceği ne de artık yapıp edebileceği şeyin içine sokar; çünkü yalnızca kendinden hareketle, bir tek kendinden hareketle yalnızca insan olan İnsan diye bir şey yoktur.” (Heidegger, 1998: 77).

İnsan teknolojiyi bir araç olarak tasarladığında kendisine de ister istemez araçsal bir değer belirlemek zorundadır. Çünkü teknik her anlamda insanı kendi doğasından koparmakta ve kendi anlam bütünlüğünü oluşturmaya engel olmaktadır. İnsan olarak tekniğin özüne ulaşamadığımız sürece kendi gizimizi de açamayız.

Sonuç olarak Heidegger tekniğin özüne ilişkin yaptığı bu soruşturma da doğanın gizlediği kaynaklarını modern tekniğin araçları ile toplayıp düzenleyen, depolayan ve tekrar kullanıma sunan insanın doğaya yaptığı saldırıyı, kendi varoluşuna yaptığı saldırı ile eş tutmaktadır. Heidegger’e göre modern teknikteki gelişmeler ile doğa el altında olan malzemeden el altında duran malzemeye dönüşür. Bu dönüşüm sırasında dönüştüren insan doğanın işlenmesine, bir kaynak olarak görülmesine katkıda bulunur. Böylece doğa teknik gelişmelerin etkisi ile araçsallaştırılmış, değeri insana sunduğu katkı ile belirlenir olmuştur. Ancak ne var ki doğanın insan eliyle araçsallaştırılması

sırasında, insanda bu dönüşümden etkilenmiş doğayı kullanım ve dönüştürme hizmetinde kedisi de bir araç olmuştur. İnsan kendi varoluş anlamından uzaklaşarak kendi potansiyellerini çerçevelediren, kendini kendisi sınırlayan kısacası insan olma özelliğini kaybeden bir varolana dönüşür. Bu dönüşüm araçsal *Dasein*'in gayri sahih bir şekilde olmasına ve asla otantik *Dasein* mertebesine ulaşamamasına neden olmaktadır.

Heidegger'in modern teknik ile doğanın dönüştürülmesine yaptığı bu eleştiri derin ekoloji görüşünde yer alan doğanın içsel ve özsel değerlerinin takdir edilmesine yönelik görüş ile paralellik içermektedir. Heidegger modern teknik ile birlikte araçsallaşan doğanın anlamına vurgu yapmakta, doğanın değerinin takdir edilmesinin aslen insanın kendi anlamına ulaşmasında bir yol haritası sunduğunu belirtmektedir. Nitekim hem Heidegger hem de derin ekoloji görüşün kurucusu Næss'te insanın kendini gerçekleştirebilmesi, çevresinde bulunan diğer nesneler ile kurduğu derin ilişkilere bağlıdır. Kurduğu ilişkilerde her bir nesneye yüklediği anlam insanın anlam dünyasını etkilemekte, bizim bilinç dediğimiz şeyi oluşturmaktadır. Dolayısıyla her iki görüşte de insanı insan yapan değer yargılarının oluşmasında etkileşimde bulunduğumuz doğa ve doğayı oluşturan varlıklar önemlidir.

Tezin son bölümünü oluşturan gelecek bölümde derin ekoloji görüşünün Descartes ve Heidegger felsefesindeki temelleri tartışılacak olup, tezin savunduğu ana düşünce ve bu düşünceyi temellendiren nedenler ortaya koyulacaktır.

4. BÖLÜM

DERİN EKOLOJİ BAĞLAMINDA

DESCARTES VE HEİDEGGER'İN

VARLIK, İNSAN VE DOĞA ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

3 Eylül 1972'de Romanya'da düzenlenen Üçüncü Dünya Gelecek Araştırma Konferansı'nda (*The Third World Future Research Conference*) Norveçli filozof Arne Næss derin ve sığ olarak adlandırdığı kavramları birbirinden ayırarak '*Derin Ekoloji*' terimini icat etti (Antolick, 2002: 28). Næss derin ve sığ ekolojinin sınırlarını çizerken sığ ekolojik görüşü ancak insan çıkarları söz konusu olduğunda çevreci olmak ile tanımladı. Ona göre sığ ekoloji bireyci ve insan merkezciydi. Næss 1986'da yayımladığı *The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects* adlı makalesinde derin ekoloji görüşünü sekiz temel ilke ile tanımlamıştır. Næss'in yayımladığı sekiz temel ilke değerlendirildiğinde dikkat edilecek temel argümanların; insan ve insan olmayan her bir varlığın kendi içinde değerli olduğu, bu değerinsana bağlı olmadığı, yaşamdaki her bir formun zenginliği ve çeşitliliğinin korunması gerekliliği, insan olmayan dünyaya mevcut insan müdahalesinin yüksek olduğu, her bir yaşam formunun içsel/özel değerinin takdir edilmesinin mümkün olabileceği, bunun için ekonomik, teknolojik ve ideolojik yaklaşımların yeniden düzenlenmesinin acil olduğuna vurgu yapan bir çağrı olduğu görülür (Næss, 2005b: 37-38).

Næss'e göre derin ekolojiden önce ortaya çıkan doğa görüşleri, dayandığı felsefi temeller nedeniyle doğa insan ilişkisini yüzeysel almış, böylece çevre sorunlarının asıl kaynağı olmuştur. Peki, derin ekolojiden önceki felsefi görüşlerin dayanağı nedir? Arne Næss'in sığ ekoloji olarak tanımladığı bu görüşlerin temelinde hangi ontolojik ve epistemolojik gerçekler yatmaktadır? Bizce bu sorunun cevabını verebilmek için batı felsefesinin temellerini atan

aydınlanma dönemine kadar geriye gitmek ve Descartes'ın modern dönem felsefesine kattığı düşünce biçimlerini gözden geçirmek gerekecektir. Elbette bunun yanında 20. yy.ın önemli filozoflarından Heidegger'in batı felsefesini yapı söküme uğratarak tanımını yaptığı varoluşçu fenomenolojinin derin ekoloji görüşüne hangi bağlamda katkıda bulunduğu serimlenmelidir.

Tezin 4. Bölümü olarak ele aldığımız bu son bölümde Descartes ve Heidegger'in varlık, insan ve doğa anlayışları derin ekoloji bağlamında karşılaştırılarak, bu iki düşünürün derin ekoloji felsefesinin şekillenmesi üzerinde etkisi ortaya koyulacaktır.

4.1. Varlık Anlayışlarının Karşılaştırılması

Derin ekolojinin varlık anlayışı incelendiğinde derin ekolojide varlığa yaklaşımın fenomenolojik olduğu, derin ekolojinin varlığı bütünsel (*gestalt*) bir bakış açısı ile ele aldığı, derin ekolojide varlığın birincil ve ikincil niteliklerinin yanında üçüncül niteliklerinin de önemli olduğu, derin ekolojide varlığın içsel/özel değerinin takdir edildiği görülmektedir. Çalışmanın bu bölümünde derin ekolojinin varlık anlayışı Descartes ve Heidegger'in varlık anlayışı ile karşılaştırılırken sayılan temel argümanlar üzerinde durularak sonuca ulaşılabacaktır.

Descartes ve Heidegger felsefi düşünceleri ile kendi dönemlerini aşmış, günümüzde ortaya koydukları görüşler ile hala farklı alanlarda tartışılmakta olan iki önemli filozoftur. Descartes 16. yy.ın bilimsel gelişmelerini kendi düşünce sistemi içinde eriterek varlık anlayışını şekillendirmiştir. Oda tıpkı Heidegger gibi yaşadığı dönemin felsefi düşüncesini yapı söküme uğratmış ve batı felsefe geleneğinin temellerini atmıştır. Heidegger ise 20. yy.a kadar Descartes temelinde gelişen felsefi doktrine karşı yeni bir varlık yaklaşımı ortaya koymuştur. Hatta *Varlık ve Zaman* adlı eseri başta olmak üzere Descartes'ın ontolojisinin yanlışlığı üzerine çeşitli yazılarında pek çok eleştiride bulunmuştur.

Derin ekoloji her ne kadar bir çevreci hareket olarak görülüyor olsa da çevre felsefesi alanında oldukça önemli bir yansıması olmuştur. Arne Næss Norveç'in dağlarında uzunca zaman geçirmiş bir filozof olup doğayla yaşamış

olduğu deneyimlerin varlık anlayışı üzerinde etkili olduğu görülür. Bu temelde şekillendirdiği varlık anlayışı fenomenolojiktir. 1985'te yayımladığı *The World of Concrete Contents* adlı makalesinde, doğaya bütünsel yaklaşımını *gestalt* olarak tanımlamış, *gestalt*ların kavranmasında varlığa fenomenolojik yaklaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre gerçekliğin içerikleri somut ve soyut içerikler olarak sınıflanamaz. Onlara bir bütün olarak yaklaşmak gerekir (Næss, 2005f: 337). Fenomenoloji tezahürlerin dünyasına odaklanır (Direk, 2021: 49). Böylece kişi varlıkla ilişki kurarken onun birinci derecede özelliklerini dikkate almaz. Varlığın kendi dünyasında oluşturduğu anlam bütünlüğüne odaklanır. Næss *gestalt*ları holistik bir anlama içinde kavrar. *Gestalt*ların matematiksel fiziğin tanımlarından ziyade gerçekliği kavramada daha farklı bir yol önermekte olduğunu iddia eder (Næss, 2005g: 461). Ona göre insanoğlunun varlığı bilmesi üç yönlüdür. Yönler birbirinden ayrı veya parçalar halinde değildir. Gerçekliği ifade eden varlığa ait birincil, ikincil ve üçüncül nitelikler ancak söylemde, düşünce ve iletişimde birbirinden ayrı gibi gözükür fakat onlar gerçekliğin içeriği olarak asla üçe bölünmezler. Bir bütün olarak anlamlandırdığımız varlığa ait içerikler birbirinden farklı büyüklükteki ilişkiler ağını temsil edebilir. Ancak bu ilişkilerden doğan *gestalt*lar daha büyük bir *gestalt*ın parçası olduğunda artık aynı ilişkiler ağını temsil etmez. Bir başka deyişle Næss'e göre bütün kendini oluşturan parçalardan farklıdır "Gestaltlar, gerçekliğin içeriği anlamında gerçekliği oluşturur. İçerik ne bir şeyler kümesi ne de bir durumların kümesidir." (Næss, 2005g: 462). Şeyler kümesi değildir çünkü varlığa ait sadece birincil özelliklerden yola çıkılarak elde edilmemiştir. Ne de durumlar kümesidir çünkü varlığa ait sadece sıcak, soğuk, ekşi, tatlı ve benzeri gibi ikincil nitelikleri belirtmemektedir. Næss'e göre "Gerçek olan, gerçekliğin içeriğinden daha fazlasıdır. Gestaltlar arasında soyut ilişkiler vardır ve bunlar farklı soyutluk düzeyine sahiptir."⁶⁰ Bu nedenle gerçeklik matematiksel fizikçilerin tanımlarında olduğu gibi atomlardan, elektronlardan, parçacık veya dalgalardan oluşamaz. Bu aynı zamanda fenomenolojinin geleneksel epistemolojiye karşı duruşudur. Geleneksel epistemoloji bize varlığın nesnel yapısı hakkında genel geçer bilgiler veriyor olsa da Næss'e göre sorunludur. Geleneksel epistemoloji kavramlar altına

⁶⁰ A.g.e., s. 462.

sokulmuş bilgiyi sunarak bilginin geçerli ve güvenilir olduğu konusunda bizi yanıltmaktadır. Oysa kavramsal bilgi gerçekliği ortaya koyamaz o sadece sınırları çizmektedir. “Gestalt gerçeklik anlayışı, [varlıkla ilgili] analizi ters yöne çevirir... Yani amaç gerçekliği anlatmaksa içerikten soyut yapıya doğru yol almalıdır.” (Næss, 2005g: 464). Soyut yapı varlığın kişide ortaya çıkan tezahürleridir.

Næss kendiliğinden deneyimi başka bir değişle nesnenin kişide ortaya çıkan tezahürlerini nesne ile kurulacak özdeşleşme süreci için önemli bir basamak olarak görür. “Gestalt karakteri, özdeşleşmenin etkisini genişletme ve derinleştirme işlevi görür. Deneyimin somut içerikleri, canlılarla kurulan Ben/Sen ilişkileri aracılığıyla zenginleşir.” (Næss, 2005g: 465). Bu deneyimler sayesinde varlığın içsel/özel değeri anlaşılır ve varlığın saf bilgisine ulaşılabilir. Varlığın içsel/özel değerine ulaşıldığında varlık bir bütün olarak zihnimizde anlam bulur. Her varlığın varlık olması nedeniyle değerli olması varlıkla kurulan ilişkiler üzerinde etkilidir. İnsan kendi varlığı dışında diğer varlıkların da kendi varlığına anlam kattığını anladığında varlığı sadece bir kullanım nesnesi olmaktan çıkarır. Ananemizden kalan bakır bir broşun, altın bir broştan bizim için daha değerli olması veya bahçemizde duran ağacın yaşam içinde bir anlama sahip olması varlığın araçsal bir değer olarak var olmasını engeller. Bunun dışında anlamı keşfedilmemiş bir varlık ile ilgili elde ettiğimiz bilgilerin bir anlamı yoktur ve çoğu zaman bilgi düzeyinde varlıkla kurduğumuz ilişkiler yanıltıcıdır. Örneğin “Genel olarak renklerin öznelliği uzun zamandır okullarda öğretilmektedir; renkler bir şekilde beyinde veya bilinçte görünür. Ağaçların aslında renksiz olduğu düşünülür.” (Næss, 2005g:464). Bu nedenle Næss “... meşe ağaçlarının görkeminden, güllerin gösterişinden, papatyanın iffetliliğinden, zambakların kibirliliğinden, menekşelerin alçak gönüllülüğünden” (Næss, 2005g: 464), bahseden şairlerin daha rasyonel ve gerçekçi olduğunu söyler. Derin ekoloji görüşünün şekillenmesinde fenomenlerin üçüncül nitelikleri önemli olup matematiksel fiziğin bilgi nesnesi haline getirilen varlık anlayışını kabul etmez. Bu nedenle varlığın özü ancak kişinin anlam dünyası ile birlikte kavranabilir. Derin ekoloji varlığa bütünsel yaklaşır ve varlığın içsel/özel değerini takdir eder.

Descartes denildiğinde onun varlık anlayışından çok, kartezyen anlayışı akla gelir. Descartes kartezyen felsefesinde kendi varlık anlayışını ruh ve maddenin ayrılığı üzerine kurmuştur. Dolayısıyla Descartes'ın varlık anlayışı düalisttir. Daha öncede bahsedildiği gibi Descartes'ın tek başına bir varlık çalışması olmasa da *Felsefenin İlkeleri* ve *Meditasyonlar* adlı eserleri bu konuda bize bazı fikirler sunmaktadır.

Descartes varlığı tanımlarken önce varlığı bilme meselesinden yola çıkar. Varlığı bilme meselesinde metodik şüpheciliği merkeze alır. Bu yöntemle şüphe etmeyi bilinçli bir şekilde kullanarak şüphe edemeyeceği varlıkla ilgili açık ve seçik bilgiye ulaşmak ister. “Eğer daha sonra bilimlerde sağlam ve kalıcı bir şeye ulaşacaksam yaşamda her şeyi temelden devirmek ve yeniden ilk temelden başlamak zorunda olduğuma inandım.” (Descartes, 2011a: I/25). Dolayısıyla her şeyden şüphe duyan Descartes sadece düşüncesinin varlığından şüphe duymayacağı bilgisine ulaşır (Descartes, 2007: 53). Descartes'ta varlığa ulaşmada düşünce önemlidir. Bu nedenle düşünce ve bedeni birbirinden ayırmış, düşünceyi bedene göre öncelemiştir. “Ne olduğumuzu incelediğimizde, var olmak için ne uzama, ne şekle, ne bir yerde olmaya ve ne de bedene verilen bu türden başka bir şeye gereksinimimiz olmadığını ve sadece düşündüğümüz için var olduğumuzu açıkça biliyoruz.”. (Descartes; 2007, 54). Descartes varlığı madde ve düşünce olarak iki töz şeklinde ele alır. Düalist bu yaklaşımda maddeye duyduğu şüphe düşünce içinde geçerlidir. Filozofa göre uyanıklık ve uyku sırasında elde ettiğimiz duyular kolaylıkla birbirinden ayıramamaktadır (Descartes, 2011a: I/27). Ancak yine de şüphe ile yaklaştığı şeyler için gerçek ve evrensel olan daha yalın şeyleri kabul etmek gerektiğini de ifade eder. Düşüncelerimizde bulunan tüm o gerçek ve olgusal ya da düzmece ve düşünsel şeyler imgelerden oluşmaktadır. Descartes gerçek ve olgusal olan şeyleri araştıran gök bilimi, fizik tıp ve farklı alanlarda çalışma yapan birçok bilimin sunduğu bilgilerle şüphe ile bakar. Ona göre “En yalın ve en genel şeyleri ele alan ve bunları gerçekten var olup olmadıkları ile ilgilenmeyen” (Descartes, 2011a: I/28), aritmetik ve geometri gibi bilimler şüphe duyulamaz bilimlerdir. Descartes'ın ortaya koyduğu metodik şüphe düalist düşünce biçiminin bir yansımasıdır. Bu düşünme biçimi her ne kadar sığ ekoloji anlayışının varlık görüşünü

etkilemiyor gibi gözükse de aslında öyle değildir. Çünkü Descartes varlığa ait şüpheden kurtulmak için doğa yasalarını açıklarken matematiği bir araç olarak kullanmıştır. Fizik kuralları olarak ele aldığı maddesel şeylerin hareket yasalarını matematikte tanımladığı kurallar ile açıklar. “Bu biçimde tüm doğa olayları açıklanabileceği için fizikte burada açıklanan başka ilkelerin alınması gerektiğini ya da başkalarını istemek zorunda olmadığımızı düşünüyorum.” (Descartes, 2020: 158), sonucuna ulaşır. Dolayısıyla Descartes’ın varlığa düalist yaklaşımı sığ ekoloji görüşünde varlığa mekanik bir anlayış ile yaklaşmanın önünü açmıştır. Çünkü Descartes fizik dünyayı matematik kuralları ile açıklayarak varlığı mekanik bir bakış açısı ile açıklamıştır.

Descartes’ın varlık anlayışında uzayda yer kaplayan cismin uzamı hakkında bilgi edinilmeden cisim hakkında bilgi edinilemez. Uzam şekil ve büyüklük ile anlaşılır. Ayrıca filozof, evrende boşluk olmadığını evrenin cismin farklı parçaları ile dolu olduğunu çünkü hareketin yasalarına göre bir cismin hareketli olmasının nedeninin diğer cismin hareketine bağlı olduğunu bu durumun ise evrende boşluk olma durumuna izin vermediğini söylemektedir. Yani kısacası Descartes evreni uzam şekil ve büyüklük açısından boşluksuz ve çeşitli parçalardan oluşan bir yapı olarak tasarlar. Descartes’ın varlığı madde ve düşünce olarak ayırması varlığın kendi içindeki bütünsel bağını kopardığı gibi onu farklı şekil, boyut ve parçalardan oluşan bir yapı olarak görmesi de varlığa bütünsel bir bakış açısını ortadan kaldırmaktadır. Sığ ekoloji doğayı en küçük parçalarına kadar ayırarak anlayabileceğimizi savunmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde sığ ekolojinin varlık yaklaşımının Descartes’ın ortaya koyduğu bilgiye ulaşmada kullandığı “... araştırdığım güçlüklerin her birini olabildiği denli ve en iyi yolda çözülebilmesi için gerekli olduğu denli çok sayıda parçaya bölmek” (Descartes, 2011b: I/24), anlayışının eseri olduğunu söylemek mümkündür.

Descartes kendi varlık anlayışında önce metodik şüpheyi kullanarak metafizik bir varlık olan düşünen varlığa yani ruha ulaşmıştır. Ardından ruhun varlığından Tanrının varlığına, Tanrının varlığından ise fiziksel dünyanın varlığına ulaşmıştır. Descartes fiziksel dünyayı oluşturan cisimlerin uzam, şekil ve büyüklüklerine ait özelliklerin çözümlenmesi ile evrenin

anlaşılabileceğini bunun için matematik ve geometrinin bir yöntem olabileceğini ileri sürer. Descartes geliştirdiği ispat yöntemine; varlığın var olmasının ve var olma durumlarının matematik ve geometri ile ispatlanmasına geometrik yöntem adını vermiştir. Descartes'ın varlığa düalist yaklaşımı varlığı düşünce ve madde olarak ayırmasına maddeyi uzam, şekil ve boyut olarak tanımlamasına ve sonuç olarak Descartes'ı maddeyi matematik ve geometri üzerinden anlayabileceğimiz bir varlık anlayışına yönlendirmiştir. Bu nedenle Descartes'ta varlığın birincil ve ikincil nitelikleri önemlidir. Nesnenin nasıl olduğunu karşılayan bu nitelikler ile nesne anlaşılmış olur. Böylece varlığı şekil boyut ve uzamı ile anlayabilir ve onu matematikleştirebiliriz. Matematikleşen nesneler mekanik bir varlık anlayışına bizi götürür. Çünkü varlığın kendisinde olan anlam yitirilmiş varlık parçaların birleşiminden meydana gelen, her bir parçanın matematik ve geometri ile çözümlenebileceği bir yapıya dönüşmüştür. Artık varlığa ait anlam kaybolmuştur. Mekanik bir işleyiş içinde bulunan varlığın her parçası kullanıma sunulan bir araç gibi düşünülmüştür. Böylece varlık nesnel özelliklerine göre bir başka değişle araçsal niteliklerine göre sınıflandırılır. Sığ ekoloji anlayışında görülen araçsal değer kavramı Descartes'ın geometrik yöntemi ile ortaya çıkmış bir temele sahiptir. Sonuç olarak Descartes'ın matematik ile mekanikleştirildiği dünyanın nesnelerini sığ ekoloji araçsal bir değer atfederek doğaya uygulamaktadır. Doğanın araçsallaştırılması ekolojik krizin felsefi ve metafizik arka planının araştırılan düşünürlerce, insanın doğayı sömürmesinden sorumlu tutulmaktadır (Sulak, 2018:120).

Kartezyen felsefede yer alan varlığın matematik ve geometri üzerinden nesnel özellikleri ile anlaşılıyor olması varlığın derin anlamını kavramamızın önünde bir engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla Næss'in dediği gibi varlık sığ bir anlayışla şekillenmekte olup bu anlayış biçimi sığ ekolojinin varlık anlayışının gelişmesi üzerinde etkili olmuştur.

Bize göre nasıl ki Descartes varlık yaklaşımı ile sığ ekoloji anlayışının şekillenmesi üzerinde etkili ise Heidegger'de derin ekoloji görüşü üzerinde etkili olan bir varlık anlayışına sahiptir. Daha öncede bahsettiğimiz gibi Heidegger kendi varoluş felsefesini fenomenolojik yöntem üzerinden

kurgulayarak 20. yy.ın düşünce sistemi üzerinde etkili olmuştur. Heidegger'in varlık anlayışı ile derin ekoloji görüşünü karşılaştırmaya başlamadan önce derin ekoloji görüşü hakkında konu ile ilgili birkaç hususu hatırlatmakta fayda olduğunu düşünüyoruz.

Derin ekoloji doğayı oluşturan her bir yaşam formunun kendi içinde değerli olduğunu, gezegendeki her bir yaşam formunun çeşitliliğinin ve bütünlüğünün korunması gerektiğini savunur (Des Jardins, 2006: 421). Derin ekolojide doğa insanın kendi anlamına ulaşmasında bir yol göstericidir. Næss'e göre insan ancak doğada var olan nesneler ile karşılıklı etkileşime girdiğinde kendini gerçekleştirebilmektedir. "İnsan benliğinin kendisini ancak başkaları aracılığıyla tanıyabilir." (Valera, 2018: 662). Næss bu görüşünü *Ekosofi T* olarak isimlendirerek kişinin kendini gerçekleştirmesinde izlediği yol olarak düşünür (Önder, 2003: 157). Ekosofi T'nin üç aşaması bulunmaktadır.⁶¹ Buna göre kişi öncelikle diğer varlıkların içsel değerine saygı duyar ve onları kendi dünyasında kendisi ile özdeşleştirir. Doğadaki her bir varlık kişinin kendisini tanıması, kendi potansiyellerini gerçekleştirebilmesi için bir fırsattır. Bu nedenle kişi doğanın her bir varlığına eşit derecede saygı duyar ve onun çiçek açmasına müsaade eder. Çünkü her bir varlığın '*eşit yaşama ve çiçek açma*' hakkına saygı duymak kişinin kendi öz benliğine saygı duyması demektir. Böylece doğanın bir parçası olarak insan kendi varlığının anlamını keşfetmiş ve açığa çıkarmış olur. Burada amaç "Yaşamın tezahürlerini [görü, belirlenim] en üst düzeye çıkarmaktır." (Næss, 2005: 52). Her bir tezahür etme kişisel potansiyellerin keşfedilmesini sağlar. Tezahürlerin artışı maksimum simbiyoz, çeşitlilik ve karmaşıklık ile paralellik içerir. Kendimizi başka varlıklarla özdeşleştirmeye devam etme, kendi benliğimizin potansiyellerini başka varlıklarda ortaya çıkmasını sağlar. "Özdeşleşme ile... Kendimizi başkalarında görürüz. Kendimizi özdeşleştirdiğimiz başkalarının kendini gerçekleştirmesi engellenirse, kendimizi gerçekleştirmemiz de engellenir." (Næss, 1987: 35c). Kişinin ekolojik benlik kavramına ulaşması ancak varlıkla kurduğu derin ilişkiler ile sağlanır.

⁶¹ Bzk.1. Bölüm, Derin Ekoloji Görüşünün Doğa ve İnsan Anlayışı ss. 22-24.

Næss derin ekoloji görüşünü fenomenolojinin varlığa yaklaşım şekli ile biçimlendirerek doğa ve insan ilişkilerini kendisinin tanımını yaptığı sığ ekoloji görüşünden farklı bir konuma yükseltir. Daha öncede bahsedildiği üzere sığ ekoloji görüşünü temellendiren insan merkezli doğa anlayışıdır. İnsan merkezli doğa anlayışında doğa olayları olgusal olarak ele alınmış, doğa araçsal bir değer kazanmıştır. Nitekim Descartes en yüksek derecede doğru kabul ettiği yargıların genel olarak duyularından elde ettiğini ve bu nedenle onlara güvenilmemesi gerektiğini söylemiştir (Descartes, 2011a: I/26).

Heidegger'in varoluşçu fenomenolojik yaklaşımında varlık, varoluş içerisinde değerlendirilmektedir. Heidegger'in varlık felsefesinde asıl varlık insan varoluşunu temsil eden *Dasein*'dir. *Dasein* kendi varoluşunu açımlayabilmek için dünya içinde olmak zorundadır (Heidegger, 2022: 94). *Dasein* dünya içinde yaşar ve el altındakiler ile kurduğu bağlar ile onları tanır, anlamlandırır (Heidegger, 2022: 105-106). Çevreleyen dünyasında oluşturduğu bu ilinti tümlüğü içinde *Dasein*, kendini açıklığa kavuştururken diğer taraftan varlığı da açıklığa kavuşturur. Bu nedenle *Dasein*'in el altında olan varlık ile kurduğu bağlantılar önemlidir. Varlıkları saf varlık halinde keşfetmek gizini açığa çıkarmak varlıkla kurulan ilişkilerin derinleşmesine bağlıdır (Heidegger, 2022: 143). Bu derin ilişkiler sırasında varlığın *Dasein*'da oluşturduğu görü *Dasein*'in kendi potansiyellerini keşfetmesine ve kendini gerçekleştirmesine imkân tanır. *Dasein* kendi dünyasallığı içinde ne kadar çok varolanlarla bütünleşir onların ilinti tümlüğüne ulaşırsa, o kadar çok varlığın gizini açmış olur. Bu dünya içinde varolanlar ile beraberce var olma demektir (Heidegger, 2022: 96). Gizini açma her bir var olanda *Dasein*'in açığa çıkması demektir. *Dasein* için varolanlar, *Dasein*'in kendini gerçekleştirmesinde ona rehber olur. Heidegger ontolojisinde varlığı ilinti tümlüğü içinde anlayan *Dasein*'in derin ekolojide kendini varlıkla özdeşim kurma durumunda bulunmaktadır. Böylece insan varlıkla özdeşim kurarak ekoloji T piramidinin son seviyesine ulaşabilecektir. Buna göre kendini gerçekleştirme potansiyeline sahip olan insanın diğer canlılar ile kurduğu '*ilişkilerin derinleşmesi*' bir dünya içinde var olan *Daseinsel olmayan varlıklar* ile ilişkiye giren *Dasein*'in kendini açımaması ve kendi potansiyellerinin farkına varması ile eş değer bir durumdur. Dolayısıyla derin ekoloji görüşünü tanımlayan önemli

bileşenlerden biride kronolojik olarak daha önce Heidegger'in felsefesi içinde tanımlanmıştır.

Heidegger'de varlığın anlamını bütünsel bir yaklaşım ile ulaşılabileceğini savunur. Bu bağlamda varlığın gizini açması, insanın varlıkla özdeşim kurmasına ve onunla derin ilişkilerde bulunarak anlam dünyasının oluşmasına bağlıdır. Varlıkla derin ilişki kurma varlığı diğer varlıklar ile olan ilişkisi bağlamında anlamlandırmaktır. Heidegger terminolojisinde bu ilinti tümlüğü olarak alınırken derin ekoloji terminolojisinde *gestalt*lar olarak tanımlanır. Heidegger ilinti tümlüğü içinde varlıkların birbirleri ile olan ilişkisini anlamlandırmakta böylece var olanın özüne inerek onu açıklamaktadır. Aynı durum derin ekolojide *gestalt* kavramı altında verilir.

Heidegger varlığın birincil ve ikincil niteliklerinden ziyade varlığı anlamak için üçüncül niteliklerini de dikkate almanın gerekli olduğunu söyler. Böylece varlık *Dasein* dünyasında anlam bulmaktadır. Bu anlam sayesinde kişi varlığın özüne ulaşır. Kendi anlam dünyasını derinleştirir. Dolayısıyla derin ekolojinin varlığı üçüncül nitelikler ile tanımanın mümkün olduğunu iddia etmesi Heidegger'in varlığa yaklaşımı ile benzer özellikler içermektedir.

Heidegger felsefesinde varolanların saf görünüşlerine ulaşmak için varlıklar arasındaki ilinti tümlüğüne açığa çıkarmak ve varlığın gizini açmak gerekir. Varlığın saf görünüşüne ulaşan *Dasein* varlığın sadece matematiksel fonksiyonlardan ibaret olmadığını, her varlığın araçsal değerinden çok kendi içsel/özel değerine sahip olduğunu farkındadır. Benzer bir yaklaşım derin ekolojide ekolojik benlik ve doğanın özel değeri kavramlarında görülür. Næss tıpkı Heidegger'de olduğu gibi her bir varlığın özel değerini diğer varlık ile kurduğu ilişkiler üzerinden değerlendirir Næss terminolojisinde bu ilişkiler simbiyotik ilişkiler olarak adlandırılırken Heidegger'de ilinti tümlüğü olarak adlandırılır. Doğadaki her bir varlık kendi ekosistemi içinde diğer varlıklarla ilişki kurarak insanın ekolojik benliğinin gelişmesine katkıda bulunur. İnsan doğadaki bu ilişkileri farkına varıp anlamlandırmaya başladığında kendi ekolojik benliğini tamamlar. Aksi takdirde Heidegger'in savunduğu gibi varolanlar malzeme karakterine sahip olur ve araçsal bir değer taşır. Bir başka deyişle ontik bir anlayışla varlık neliği üzerinden tanımlanır. Bu bakımdan

diyebiliriz ki Arne Næss derin ekoloji görüşünü şekillendirirken açıkça ifade etmese de Heidegger'in felsefesinden etkilenmiştir. Son olarak Heidegger'in varlık anlayışında asıl varlık *Dasein*'in var olması için bir dünya gereklidir. Bu nedenle Heidegger felsefesinde Descartes'ta olduğu gibi dünyanın gerçek olup olmadığı konusu tartışılmamaktadır. Çünkü *Dasein*'in diğer var olanlar ile karşılaşması ancak dünya içinde var olması ile mümkündür. Aynı durum derin ekolojinin varlık anlayışı içinde geçerlidir. Derin ekoloji görüşü varlıkların var olabilmesi için nesnel bir dünya anlayışını önelemektedir.

Derin ekolojinin varlık anlayışında gördüğümüz varlığa bütünsel yaklaşım her bir varlığın içsel/özel değerine olan vurgu, kendini gerçekleştirmede varlıkla özdeşim kurma ve sayılan bu nedenle her varlıkta kişinin potansiyellerini keşfederek ekolojik benliğine ulaşması ve varlığını anlamlandırması süreci Heidegger'de hergünkü *Dasein*'in varlıkla karşılaşması, varolanlar ve kendi arasındaki ilinti tümlüğünün anlamına ulaşması varlığın gizini açarak kendi potansiyellerinin farkına varması ve kendini gerçekleştirmesi ile son bulur.

Derin ekoloji görüşü varoluşsal fenomenoloji yaklaşımının izlerini taşıırken, sıg ekoloji görüşü varlığı mekanik olarak tasarlamaktadır. Bu nedenle derin ekolojinin varlık anlayışının gelişmesinde Heidegger, sıg ekolojinin varlık anlayışının gelişmesinde ise Descartes'ın varlık anlayışlarının etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

4.2. İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması

Derin ekolojinin insan anlayışı incelendiğinde insan ve insan olmayan varlık formlarını bütünsel (*gestalt*) bir bakış açısı ile ele aldığı, insan ve diğer varlıklar arasında hiyerarşik bir düzenin kabul edilmediği, insan dışı varlıklara içsel ve özel atfedildiği, İnsan ve insan dışı varlıkların dünyadan eşit derecede yararlanma hakkı olduğu görülür. Çalışmanın bu bölümünde derin ekolojinin insan anlayışı Descartes ve Heidegger ile karşılaştırılırken sayılan argümanlar üzerinde durularak sonuca ulaşılabacaktır.

Derin ekoloji görüşünde insan ve insan olmayan varlıklar aynı varlık hiyerarşisi içinde tanımlanır. Næss'in dile getirdiği bütünsel yaklaşım,

biyosferdeki her bir varlık için eşitlikçiliği ön plana çıkarır ve ‘eşit yaşama ve çiçek açma hakkı’ (Næss, 2005d: 68) olarak tanımlanır. Bu tanımla anlatmak istediği, doğadaki her bir varlığın yaşama hakkının eşit olduğu ve her varlığa saygı duyulması gerektiğidir. Ona göre her varlık kendi içsel ve özsel değerine sahiptir. Çünkü derin ekolojide doğadaki yaşam formları içerisinde nehirler, dağlar ve manzaralarda vardır. Dolayısıyla eşit yaşama ve çiçek açma hakkı sadece canlı varlıklar için geçerli olamaz. Doğanın canlı cansız her bir varlığı için geçerlidir ki bu doğanın özsel değerine saygı duymayı gerektirir. Doğadaki her bir varlık insan ile eşit statüdedir. Varlıklar arasında hiyerarşik sıralamaya karşı olan bu anlayışta aynı zamanda insan varlığının kartezyen bölünmüşlüğü gibi varlık kendi arasında ayrı ayrı bölümlerden oluşmaz Bu nedenle insan varlığı bütünsel bir bakış açısı ile değerlendirilir. Derin ekoloji görüşü insan varlığının kendi potansiyellerini keşfetmesinin gerekli olduğunu, doğa ile içsel ve özsel bağlar kurdukça potansiyelin gelişeceğini iddia eder. Derin ekoloji insanın bir nesne gibi kendi kendisini anlamlandırmasına ve kendine araçsal bir değer yüklemesine karşıdır. Derin ekoloji insan ve insan olmayan varlıklar arasında bir hiyerarşi kabul etmediği için aynı zamanda doğadaki her bir varlığın doğadan eşit derecede yararlanma hakkına saygı duymaktadır.

Descartes’ın kartezyen felsefesi ele alındığında maddeyi şekil, büyüklük ve uzam ile ruhu ise düşünce öz niteliği ile birbirinden ayırdığı görülür. Ona göre evrende Tanrının yarattığı her şey bu iki farklı tözden oluşur. Bu iki tür töz insan varlığında beden ve düşünce olarak karşılığını bulmuştur. “Bedenlenmiş insan doğası düşünen ve uzamlı bir doğadır ve buna ek olarak, bu iki tözden hiçbirinden türetilmeyecek özellikler içerir.” (Alenen, 2008: 419). Descartes insan anlayışında düşünce ve beden arasındaki ilişkiyi kendi varlık anlayışı çerçevesinde değerlendirmiştir.

“Yalnızca düşünen ve uzamsız bir şey olmam ölçüsünde kendimin açık ve seçik bir ideasını taşıdığım için ve öte yandan bedenim yalnızca uzamlı ve düşünmeyen bir şey olması ölçüsünde seçik bir ideasını taşıdığım için açıktır ki ben eş değişle beni ben yapan ruhum benden gerçekten ayırdır ve onsuz var olabilir.” (Descartes, 2011a: VI/92).

Daha önce belirttiğimiz gibi bölümlere ayrılma uzamlı olan cismin özelliğidir. Descartes bedeni uzamlı bir cisim olarak fizik dünyanın bir parçası şeklinde tanımlar. Diğer taraftan düşünce ise ruh ile temsil edilen bir parçadır. Descartes'ın ruh ve beden ile ilgili açık ve seçik bilgiye ulaşırken bu iki varlığı birbirinden ayırmada onları en küçük parçalarına kadar bölerek analiz ettiği görülür. Böylece her iki varlığın birbirinden ayıran özelliğine açık ve seçik bir şekilde ulaşır. Nitekim Descartes'ın bu düşüncesini bilgiye ulaşmada kullandığı bir yol olarak görmekteyiz.⁶² Bu analiz şüphe etmeyecek bir şekilde varlığı düalist olarak anlamamızı sağlar. Ruh ve bedenin ayrı varlık özellikleri ile tanımlanmasında kullanılan bu yöntem etkili olmuştur. Sığ ekolojide görülen varlığın en küçük parçalarına kadar ayrılarak anlaşılması modern dönemin insan anlayışı üzerinde de etkili olmuştur. Descartes'ın düalist anlayışı sadece insan varlığının ne olduğu ile ilgili değildir. Aynı zamanda bu yaklaşımın etkisi insan ve insan olmayan varlıklar arasında da görülmektedir. İnsan ve insan olmayan varlıklar birbirinden ayrılmış, derin ekolojinin insan ve insan olmayan varlığa bütünsel yaklaşımı ekarte edilmiştir.

Sığ ekolojide gördüğümüz bir diğer yaklaşımın temelleri Descartes'ın varlıklar arasında kabul ettiği hiyerarşidir. Descartes'a göre insan bedenini harekete geçiren şey ihtiraslarımızdır ve ihtiraslar ruhta oluşmasına rağmen beden ihtirasların meydana gelmesine neden olan etkileri oluşturur. “İhtiraslarımızın bilgisine ulaşmak için izlenecek en iyi yol, ruh ile beden arasındaki ayrılığı incelemektir.”(Descartes, 2013: I/8). Descartes bedeni bir makine olarak düşünür. Bedenin devamlılığını bedenin çalışan her bir parçasındaki görevini yerine getirmesi ile ilişkili olduğunu ifade eder. Bedenin her bir parçasının işlevselliği hayvan ruhları ile sağlanır. Ancak bunlar maddi şeylerdir. Örneğin kasların kasılıp gevşemesi hayvan ruhları sayesinde olur. Bedende görülen hareketler dış dünyadan aldığımız duyular ile ilgilidir. Aldığımız duyumlara göre hayvan ruhları hangi kasta fazla ise o kas kasılır ve beden hareket eder. Görüldüğü üzere Descartes bedenin işleyişini mekanik bir yapı olarak ele almaktadır. Mekanik bu yapının bozulmadığı sürece işlevine devam ettiğini söylemektedir. Descartes ruh ve bedenin nasıl ayrıldığını

⁶² Bkz. 2. Bölüm, Descartes'ın Varlık Anlayışı s. 33.

bedenin bir makine olarak nasıl işlediğini göstererek yapmıştır. Ruhun ihtirasları hayvan ruhlarının hareketi ile beslenen takviye edilen idrakler, duygu ve heyecanlardan oluşmaktadır. Bu durum beden makinasının nasıl işlediği konusunda bize bir fikir sunmaktadır. Beden bir makinadır. Onun görevi ruha bilgi aktarma ve ruhtan gelen düşüncelerle bedeni yönlendirmektir. Bu nedenle ruh bedenin kaptanı gibi çalışır. Descartes'ın kartezyen felsefesinin insan anlayışına diğer bir yansıması bedenin mekanikleşmesidir. İnsan bedeni de diğer varlıklarda olduğu gibi çalışır. Beden bir otomat gibi işlevini yerine getirmelidir. Beden bu özelliği ile ruha göre öncelenir. Öyle ki ruha sahip olmak diğer varlıklar üstünde bir varlık olmak demektir. Bu nedenle fizik dünyada ruha sahip olmayan tüm varlıklar insandan daha alt bir kategoridedir. Bu görüş varlığı hiyerarşik bir düzene sokarak insan ve diğer varlıklar arasında aşağıdan yukarıya doğru sıralı bir ayrıma neden olur. Sığ ekoloji görüşünde insan merkezli çevre anlayışının nedeni kartezyen felsefesinde varlığın bu şekilde ayrılmasından kaynaklanır. Descartes düşünce ve maddeyi ayırarak düşünen insan ve düşünmeyen maddeyi kısacası düşünceye sahip olmayan her şeyi insandan ayırmıştır. Oysa derin ekoloji insan ve insan olmayan diğer varlıklar arasında bir ayrıma gitmemekte her varlığın eşit yaşama ve çiçek açma hakkına saygı duymaktadır.

Sığ ekolojide görülen bir diğer yaklaşım varlıklara araçsal bir değer atfetmektir. Descartes bedenin işleyişini mekanik bir yapı olarak tanımladığı için fizik dünyaya ait olan bedenin fizik dünyadaki cisimlerde görülen özelliklere sahip olduğunu vurgular. Bedenin hareketleri hayvan ruhlarının bedendeki işleri ile ilgili iken, ruhun işleri ise düşünce olarak belirlenmiştir. Descartes'a göre “Tanrı bedenimizi bir makine gibi yaratmış ve onun evrensel bir araç gibi çalışmasını istemiştir.” (Cottingham, 1978: 552). Aynı zamanda Descartes hayvanların da insanlardan farklı yaratıldığını, onlarında birer otomattan farksız olduğunu belirtmiştir. “Eğer bir maymunun ya da usu olmayan herhangi bir başka hayvanın örgenlerini ve dışsal biçimini taşıyan böyle makineler yapılmış olsaydı, elimizde bunların o hayvanlarla aynı doğada olmadıklarını saptamak için hiçbir araç olmazdı.” (Descartes, 1996: 47). Hayvanların insanlar gibi duygu ve düşünceleri yoktur. Çünkü Descartes 6.

Meditasyonunda da belirttiği gibi, acı gibi duyguların zihin ve bedenin birleşmesinden meydana geldiğini ifade eder (Thomas, 2020: 30). Descartes insandaki düşünme eyleminin ve dil becerisinin onları hayvanlardan ve diğer varlıklardan ayıran en temel beceriler olduğunu vurgular. O bedeni cisimsel olan doğanın mekanik işleyişine uygun bir yapı ile algılamaktadır. Doğa kanunları nasıl işliyorsa beden makinesi de aynı kanunlar çerçevesinde işlemektedir. Beden cisimsel olanın şekil boyut ve uzam gibi özelliklerine sahiptir. Tıpkı doğada olduğu gibi kapalı mekanik bir yapıdır. Bu nedenle düşünceye sahip olmayan varlıklar mekanik özellikleri ile dikkat çeker. Onlarda acı gibi önemli insani duygular yoktur. Descartes'ın insan dışındaki varlıklara mekanik bir özellik atfetmesi modern dönem çevre felsefesi üzerinde varlığa araçsal bir değerin atfedilmesi ile sonuçlanmıştır. Dolayısıyla insan dışı mekanik varlıkların içsel/özel değerinin olması mümkün değildir. Doğa ve doğanın içinde var olan insan dışı her bir varlık araçsal bir değer taşır. Onların değeri insana sunduğu fayda ile ölçülür. Böylece sık ekolojik görüşte yer alan doğanın araçsal bir değer taşıması ve varlıklar içinde insanın merkeze alınarak varlıkların sınıfsal bir ayrıma tabi tutulması düşüncelerinin temelinde aydınlanma dönemi filozoflarından Descartes'ın insan anlayışının etkileri görülür.

Descartes insan ve insan olmayan varlıklar arasında bir ayrıma giderek aynı zamanda sık ekoloji anlayışında yer alan insan ve insan dışı varlıkların dünyadan eşit derecede yararlanma hakkının olmadığı düşüncesini temellendirmektedir. Çünkü daha öncede bahsettiğimiz üzere Descartes düşünceyi maddeye öncelemektedir. Dolayısıyla düşünen varlık düşünmeyen varlığa göre doğayı elbette daha kolay kullanacak ve doğaya düşünmeyen varlığa göre daha kolay hükmedecektir. Bu durum aynı zamanda insanı insan olmayan varlıklara göre doğadan daha fazla yararlanmaya götürür. Öyleyse insan doğadan daha fazla yararlanan varlık olmalıdır. Oysa derin ekolojide varlıklar arası ayrım olmadığı için insan ve insan olmayan diğer varlıklarda doğadan eşit derecede yararlanma hakkına sahiptir.

Diğer taraftan derin ekolojide görülen doğayı oluşturan insan olsun veya olmasın her bir varlığın eşit yaşama ve çiçek açma hakkı, varlıklar arasında

hiyerarşik bir sıralamanın olmaması ve her varlığın içsel/özel değerinin takdir ediliyor olması Heidegger'de gördüğümüz insan varoluşunun ortaya çıkmasında basamaklar olarak söylenebilir. Heidegger, insan varoluşu *Dasein* olarak tanımlar. Ona göre *Dasein*'ın insan olarak varlığı anlamlandırması kendisini gerçekleştirmesi için zorunludur. *Dasein* varlığını açıklamak istiyorsa, *Dasein*'ın *Dasein olmayan varolanlar* ile ilişkisini anlaması önemlidir. Heidegger'e göre insan ve insan olmayan varlıklar arasında bir bağlantı söz konusudur ve bu bağlantının açıklanması ile insan varlığının anlamına ulaşılır. Bu nedenle insan diğer varlıklar ile ilinti tümlüğü içinde olmak zorundadır. Derin ekoloji görüşünde ilinti tümlüğü insanın insan olmayan varlıklar ile özdeşim kurması demektir. İlinti tümlüğü halinde *Dasein*, *Dasein olmayan varolanlar* ile bütünsel bir bağ kurar. Derin ekoloji terminolojisinde ise bu bağlar *gestalt* olarak tanımlanır. *Gestalt*ların oluşmasında *Dasein* ve *Dasein olmayan varolanlar* arasında üçüncül niteliklerin yani her bir varlığın anlam dünyasını açıklaması önemlidir.

Dasein kendi varlığını daima kendi varoluş tutumlarından hareketle anlar. Kendi varoluş tutumlarının oluşması için *Dasein* ve *Dasein olmayan varolanlar* ile bağlantı kurmak zorundadır. *Dasein* bu bağlantılar sırasında varlığı en saf haliyle açıklamak ister (Heidegger, 2022: 107). Böylece varolanlar ve kendi arasındaki sınırları kaldırabilir. Kendini diğer varolanlar ile bütünleştirmesi onlarla ilinti tümlüğü içinde olması, her bir varolan ve kendi arasında hiyerarşik bir sıralama olmadığının göstergesidir. *Dasein* ve *Dasein olmayan varolanlar* arasında hiyerarşinin olmaması aynı zamanda derin ekolojide insan ve insan olmayan varlıklar arasında da görülür.

Heidegger'in *Dasein*'ı *Dasein olmayan varolanlar* ile ilinti tümlüğü içinde ele alması ve bunu *Dasein*'ın kendi varlığını açıklamasında bir aşama olarak görmesi *Dasein* ve *Dasein olmayan her bir varolanın* içsel/özel değerini takdir ettiğinin göstergesi olarak düşünülebilir. Çünkü Heidegger varlıklar ile kurduğu derin ilişkilerin insan varoluşunun anlamının belirlenmesinde önemli bir basamak olduğunu ifade eder. Daha öncede dediğimiz gibi Heidegger terminolojisinde kurulan bu derin ilişkiler, ilinti tümlüğü kavramı ile tanımlanırken, ilinti tümlüğünün *Dasein* tarafından

açıklanması varlığın gizini açması olarak tanımlanır (Heidegger, 1998: 11-12). *Dasein* dünya içinde çeşitli *Dasein* ve *Dasein olmayan varolanlar* ile karşılaşmakta ve onlar ile ilgilenmektedir. Bu ilgilenme sırasında çeşitli muamele modusları ortaya çıkarak varlık kendini göstermektedir. Çünkü “Malzemenin varlığına hep bir malzeme bütünü aittir.” (Heidegger, 2022: 116). İlgilenmenin eşliğinde el altında olan malzeme kendi olarak var olur. Böylece insan veya insan olmayan bir varolan öncelikle varlık nitelikleri ile değil ilinti tümlüğü olarak algılanır. İnsan ve insan olmayan varlıkların anlam bütünlüğü ortaya çıkacağı için öncelikle insan ve insan olmayan bu varlıkların kendilerine ait içsel/özel değerlerinin *Dasein* tarafından takdir edilmesi gerekmektedir. Heidegger’in felsefesinde varlığın içsel/özel değerinin takdir edilmesi *Dasein*’ın kendini açıklaması, kendi varlığının potansiyellerini keşfedebilmesi için önemlidir. İnsan ve insan olmayan varlıkların içsel/özel değerlerini takdir etme derin ekoloji görüşünde ekolojik benliğe ulaşmada kullanılan Ekosofi T piramidinin bir basamağıdır.

Heidegger’in insan anlayışında yer alan ilinti tümlüğü kavramı derin ekolojide yerini varlıkla özdeşim kurma, varlığı sınıflandırmama, her varlığa içsel/özel bir değer atfetme kavramlarına dönüşmüştür. Yine aynı şekilde Heidegger’de insanın kendini gerçekleştirme varlığın gizini açma olarak kavramsallaştırılırken, derin ekolojide ekolojik benliğe ulaşma kavramına dönüşmüştür. Buradan yola çıkarak Heidegger felsefesinin insan anlayışında görülen temel argümanların derin ekoloji görüşünün insan anlayışı üzerinde etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

4.3. Doğa Anlayışlarının Karşılaştırılması

Derin ekolojinin doğa anlayışı incelendiğinde yaşamın bütünlüğü ve çeşitliliğine vurgu yapıldığı, doğanın içsel ve özel değerlerinin takdir edildiği, çevre merkezli bir doğa anlayışını benimsendiği, doğal varlıkların derin bir yaklaşım ile ele alındığı görülmektedir. Diğer taraftan sığ ekolojide doğaya mekanik yaklaşıldığı, doğanın araçsal değerinin takdir edildiği, insan merkezli bir doğa anlayışının benimsendiği ve doğanın varlıklarının yüzeysel bir yaklaşım ile ele alındığı görülür. Çalışmanın bu bölümünde derin ekolojinin

doğa anlayışı Descartes ve Heidegger ile karşılaştırılırken yukarıda sözü edilen temel argümanlar çerçevesinde sonuca ulaşmak hedeflenmiştir.

20. yy.ın ikinci yarısından itibaren yapılan bilimsel çalışmalar ile desteklenen çevre merkezli ekoloji anlayışının önemli düşünürü Arne Næss'in çevre felsefesine yeni bir karakter kazandırarak derin ekolojiden önce var olan tüm çevreci görüşleri sıg ekoloji anlayışı olarak nitelendirmiş olduğunu derin ve sıg ekolojinin çerçevesini çizdiğini daha önce belirtmiştik.

18. yy.dan itibaren insan doğaya hükmetme hırsı ile doğayı istediği gibi kullanmıştır. Ancak ne var ki 20. yy.ın başlarına gelindiğinde doğadaki bozulma dikkatleri çekmiş, bu bozulmanın etkilerinin sadece doğada değil insan üzerindeki olumsuz etkileri de çeşitli düşünürler tarafından gözler önüne serilmiştir. Bu gelişmeler ışığında çevreci düşünürler aydınlanma döneminin insan merkezli doğa yaklaşımını yeniden ele almış zaman zaman insanın doğaya davranış biçimlerini yumuşatarak özünde insan merkezli doğa anlayışı olan bir takım felsefi düşünceler ortaya koymuştur. İnsan merkezli olan bu düşünceler doğayı nesneleştirerek doğaya araçsal bir değer atfetmiş, doğanın içsel/özel değerini göz ardı etmiştir. Bu nedenle çevre merkezli doğa anlayışları, insan merkezli doğa anlayışlarına bir tepki olarak doğmuş, çevreyi bütünsel bir bakış açısı ile ele almış, onun içsel/ özel değerini takdir etmiştir.

Aydınlanma döneminin felsefi düşüncesini belirleyen ve batı felsefesinin doğa anlayışı üzerinde önemli etkileri olan, mekanik doğa anlayışını biçimlendiren önemli düşünürlerden biri de Descartes'tır. Bu bağlamda Descartes'ın kendi felsefesinde insan aklını yüceltmesi, düşünme yetisi ile insanı diğer varlıklara göre üstün görmesi, insan aklını doğaya hâkim güç olarak doğanın karşısında konumlandırması doğa ile insan ilişkileri üzerinde olumsuz bir etkiye sahiptir.

Konunun daha anlaşılır olabilmesi için kartezyen varlık felsefesinin izlerini doğa anlayışı üzerinde takip etmek gerekmektedir. Öncelikle şu hatırlatılmalıdır ki Descartes varlığı düalist bir yaklaşımla ele almaktadır. O varlığı özniteliğine göre ayırarak ruh ve madde şeklinde iki töz olarak tanımlamaktadır (Descartes, 2020: 98). İnsan da ruh düşünce madde ise beden ile eşleşirken, doğada bu eşleşme düşünceye sahip insan ve maddi olan fiziki

doğa olarak karşılığını bulur. Dolayısıyla Descartes'ın bu ayrımı insan ve doğa ilişkileri olumsuz etkilemiştir. İnsan ve doğayı birbirinden ayıran bu çizgi doğaya bütünsel bir çerçeveden bakmayı engeller.

Descartes'ın doğa anlayışını şekillendiren dikkat çekici diğer bir husus evreni anlamanın yolunun cisimlerin şekil ve büyüklüklerine ait özelliklerin çözümlenmesi ile mümkün olacağını iddia etmesidir. Böylece evrenin gizeminin çözülmesinde matematik ve geometrinin bir yöntem olabileceğini ileri sürer. Çünkü düşüncemizde cisimsel şeylere ait tek güvenebileceğimiz açık ve seçik bilgi matematik ve geometrinin sunduğu yoldur (Descartes, 2020: 157). Descartes bu nedenle kartezyen felsefesinde önce metodik şüpheyi kullanarak metafizik bir varlık olan düşünen varlığa yani ruha ardından ruhun varlığından Tanrının varlığına, Tanrının varlığından ise fiziksel dünyanın varlığına ulaşmıştır. Bu nedenle Descartes'ın varlık anlayışı skolastik öğelerle bezeli olduğu kadar içinde bulunduğu çağın bilimsel gelişmelerinden etkilenen, bu iki farklı görüşü harmanlayan bir doğa tasarımıdır. Descartes sayılar ve şekiller arasındaki orantısal bağlantılardan yola çıkarak analitik geometriyi keşfetmiştir. Bu nedenle Descartes'a göre cismin doğası ne kadar karmaşık olursa olsun matematik ve geometrinin yardımı ile uzamsal olanı tam bir keskinlikle açıklayabileceği açık ve seçik bir bilgidir. Descartes elde ettiği bu yeni bilgiden yola çıkarak şekil ve uzama sahip doğayı, analitik geometri sayesinde hesaplanabilir ve ölçülebilir nesnel bir varlığa dönüştürür. Böylece elde ettiği matematiğin verilerini fizik doğaya uygulayarak doğanın bilgisine ulaşır. Hareketin yasalarını matematik ve geometrinin kuralları ile örtüştüren Descartes'ın bu anlayışına daha öncede değindiğimiz gibi geometrik yöntem denilir. Descartes geometrik yöntemi metafizik bir anlayıştan, fiziksel bir anlayışı çıkarmıştır. Geliştirdiği geometrik yöntem ile doğa yasalarını yani fizik yasalarını yeniden yorumlamış hatta fizikteki ilkelerin matematik ve geometrinin kurallarının dışında başka hiçbir kuralla tanımlanamayacağını kesin bir dille açıklamıştır. *Felsefenin İlkeleri* adlı kitabının son cümlesinde “Bu biçimde... tüm doğa olayları açıklanabileceği için fizikte burada açıklanandan başka ilkeler alınması gerektiğini yada başkalarını istemek zorunda olmadığımızı düşünüyorum” (Descartes, 2020: 158). İfadesini kullanır. Böylece Descartes varlığı, geometri ve matematikle

anlaşılr kılarak varlığı matematikleştirir. Matematik ile anlaşılır kılınan fiziksel dünya ve içindekiler artık işleyen çarkın her bir dişlisi gibi mekanik bir yapıya dönüşmüştür. Mekanik doğa tasavvurunun temelinde yatan doğayı matematik ile anlama sığ ekoloji anlayışının doğaya bakış açısını şekillendirmektedir. Çünkü aydınlanma dönemi boyunca kabul gören bu anlayış batı Avrupa felsefesinde doğanın belirli parçalardan oluşan bir yapı olarak görülmesine neden olmuştur. Böylece parçalarda meydana gelen bozulma önemli değildir. Nitekim bu bozulmaların önüne teknolojik gelişmeler ile geçmek mümkün olacaktır (Næss, 20005b: 42). Dolayısıyla Descartes'ın geliştirdiği geometrik yöntem mekanik bir doğa tasavvurunu zorunlu olarak kendisinde taşımaktadır.

Sığ ekolojik görüşün en temel argümanlarından biri olan doğanın araçsallaştırılması Descartes'ın mekanik doğa anlayışının ortaya koyduğu sonuçlardan biridir. Mekanik doğanın yapısını işleyen bir saatin çarklarındaki düzen olarak düşünebileceğimizi, saati oluşturan parçaların her birinin bu düzenin bozulmadan devamlılığı üzerindeki etkisinin önemli olduğu görüşünü daha öncede belirtmiştir. Bu nedenle her bir parçanın düzene sağladığı katkı kadar değer görmektedir. Her bir parçanın düzen içindeki değeri onun bir araç olarak görülmesini mümkün kılar. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere doğayı oluşturan her bir mekanik parça araçsal değeri ile ölçülmüş olur. Sığ ekolojik görüşte tartışılan en önemli konulardan biri olan doğaya araçsal değer atfetmenin temelinde yatan Descartes'ın mekanik doğa anlayışıdır. Ayrıca az önceki örnekten yola çıkarak diyebiliriz ki saatin çalışma prensibi hakkında ne kadar bilgi sahibi olursak, saat üzerindeki hâkimiyetimiz de o derecede artacaktır. Bu nedenle Descartes doğa üzerindeki bilginin artması gerektiğini savunur (Can, 2009:107). Bilginin artışı ise ancak doğayı oluşturan parçaları en ince ayrıntılarına kadar bölerek analiz etmekten geçmektedir (Descartes, 2011b: I/24). Descartes'ın kullandığı geometrik yöntem doğanın parçalara indirgenerek anlaşılabilirliğini iddia ederken derin ekolojinin savunduğu içsel/özel değer kavramı ile çatışkı içindedir. Bu aynı zamanda doğanın değersizleştirilerek indirgemeci bir doğa anlayışının doğmasına neden olmuştur (Cansu, 2009: 106).

Descartes doğanın kullanımını insan aklının bir ürünü olarak görmektedir. İnsan doğaya bilgisi ile hükmedebilir, doğa insanın hizmetine sunulmuş bir kaynaktır. Dolayısıyla doğa sadece olgulardan ibaret olup, doğadaki her bir varlık insanın hizmetine sunulmuş ve insan için doğa sınırsız bir sömürü nesnesi olmuştur (Horkheimer, 1998: 130). Doğanın bu şekilde sömürülmesi, doğanın içsel ve özsel değerlerinin hiçe sayılmasına, doğal kaynakların bilinçsizce tüketilmesine ve bu kaynakların insan kullanımı için ne kadarının hazır bulunduğuna göre değerli olduğu yargısına bizi ulaştırmıştır.

Batı felsefesinin doğa anlayışı Descartes'ın mekanik doğa anlayışının bir devamı olup yaklaşık 20. yy.ın başlarına kadar çevre felsefesinde insan merkezli doğa anlayışının serpilip büyümesi üzerinde etkili olmuştur. “Kartezyen evren görüşünün mekanik oluşu, batı kültüründe doğayı kullanmak ve sömürmek için adeta bilimsel bir yetki vermiştir.” (Yaylalı, 2011: 72) Descartes'ın öncülüğünü yaptığı aydınlanma felsefesinde insan özgürlüğünün en önemli aracı teknoloji ve bilim olmuştur (Chomsky, 2008: 13). Bilim ve teknolojinin ilerlemesi için doğanın matematik ile çözümlenmesi, insan aklının ürünü olan teknolojinin doğaya uygulanması, doğadan endüstriyel üretim ile en yüksek verimin alınması sağlanmıştır. Böylece Modern Dönemin başlarında etkileri yoğunca hissedilen çevre kirliliği insan merkezli doğa anlayışının bozuk meyveleri olarak gelecek kuşaklara miras bırakılmıştır.

Descartes'ın ortaya koyduğu doğa anlayışı sığ ekoloji çerçevesinde değerlendirildiğinde Descartes'ın varlığı sınıfsal kategoriler altında ele aldığı her bir varlığın araçsal değerine vurgu yaptığı, doğaya insan merkezli yaklaştığı, insanın doğayı kullanmadaki sınırsız tutumlarında⁶³ doğal varlıkları sığ bir perspektiften ele aldığı mekanik doğa anlayışı olduğu açıkça görülmektedir.

Heidegger'in doğa anlayışı dikkatlice takip edildiğinde derin ekolojinin doğa anlayışının şekillenmesi üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Heidegger'in doğa anlayışı üzerinde onun varlığa fenomenolojik olarak

⁶³ Ayrıntılar için bkz. Arne Næss, “*The Selected Works of Arne Næss Volumes 1-10*,” Harold Glasser ve Alan Drengson (Ed.), Dordrecht: Published by Springer, ISBN 10 14020372799

yaklaşımı söz konusudur. Doğanın varlıkları *Dasein olmayan varolanlar* olarak düşünüldüğünde bu varlıklar ve *Dasein* arasındaki ilinti tümlüğüne dikkat çekmek gerekir. Daha önceki bölümlerde de genişçe bahsetmiş olduğumuz ilinti tümlüğü varlığa bütünsel bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle Heidegger doğanın kendi anlam bütünlüğü olduğunu doğanın matematiksel dayatmalardan uzak tutulması gerektiğini savunur (Heidegger, 2022:114). Varlığı bütünsel olarak algılama derin ekolojinin *gestalt* yaklaşımını destekler niteliktedir.

Bütünsel doğa anlayışı aynı zamanda doğanın içsel/özel değerine saygı duymayı beraberinde getirir. Heidegger’de varlığın anlamını açığa çıkarma ve *Dasein*’ın kendi potansiyellerini keşfetmesi için varlıklar ile derin bağlar kurulur. *Dasein* böylece kendi anlam dünyasında varlığını açılar. Bu durumda doğal varlıklar aynı zamanda *Dasein*’ın kendini açımlayacağı varlık türleri olarak düşünüldüğünde doğal varlıkların *Dasein* için belirli bir değer ve anlam taşıması gerektiği sonucuna ulaşılır. Bu derin ekoloji görüşünde doğanın içsel/özel değeri olarak görülür.

Heidegger doğa ile ilgili görüşlerini modern teknik üzerinden ele alır. Filozofa göre modern teknik insan merkezli doğa anlayışının yerleşmesi üzerinde etkili olmuştur. Ona göre modern teknik “Doğaya, onun sökülüp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan meydan okuma” (Heidegger, 1998: 55) dır. Bu meydan okuma onu tahakküm altına almak şeklinde kendini gösterir. Modern teknikle birlikte doğa bir meta ve kullanımda yarar sağlayan bir araç olarak değer görmüştür. Heidegger modern tekniğin doğadaki enerjiyi depolamak için yaptığı her girişimde doğanın araçsal bir değer taşıdığına vurgu yapar. Doğanın kaynakları modern tekniğin esiri olmuş, işlenecek ve depolanacak bir özellik kazanmıştır. Hatta öyle ki Ren nehri bir manzara olmaktan çıkmış endüstriyel gelişme için enerji üretim santrali haline gelmiştir.

Modern tekniğin doğanın gizini açma şekli beklenilenden farklıdır. Ondaki gizini açma saldırgan bir tutumda olup doğanın enerjisini açığa çıkarma, onu depolama gerektiğinde satma şeklindedir. Bu durum doğanın bir kaynak olarak görülmesine el altında olandan el altında bulunana dönüşmesine

neden olur. El altında bulundurmayı doğayı insanın tahakkümü altında tutmayı onu nesnel bir varolan olarak tanımlamayı beraberinde getirir. El altında stokta bulunan bu nesneye artık doğa değil insan hükmeder. Ancak tahakkümde asıl olan doğanın kendisine hükmetmekten çok insanın yaptığı eylemlere hükmetme, insanın kendine hükmetmesi söz konusudur. İnsan teknolojinin etkisi altında kalarak doğadan kopmakta, doğanın yerine teknolojinin hüküm sürdüğü bir düzen içine sürüklenmektedir (Heidegger, 1998: 60). Modern teknik ile birlikte doğa insanın hizmetine sunulmuş, doğa ve doğayı oluşturan varlıklar anlam bütünlüğünden koparılmıştır. Buradaki tahakküm etme sırasında insanda doğanın bir varlığı olarak kendi anlam bütünlüğünden uzaklaştırılmış olur. Çünkü *Dasein*'in varlıklar ile kurduğu ilinti tümlüğü kendisini anlamasında bir yoldur. Modern teknik ile doğa ve doğayı oluşturan varlıklar arasında bağlantılar ortadan kalkmış, her bir varlık nesnel değeri ile ölçülür olmuştur. Bu durumda varlıklara nesnel değer biçen *Dasein* bir süre sonra kendisine de nesnel bir değer atfeder. Görüldüğü gibi Heidegger'de modern tekniğin somut çıktısı olan teknoloji, insanın hayata dair anlam birliğini yeniden düzenlemesine ve varoluşsal deneyimlerinin değişmesine neden olmaktadır. Artık insan dâhil her nesne doğanın ölçülüp biçilen kuvvetlerinden başka bir şey değildir (Heidegger, 1971: 78-79). Heidegger kendi felsefesinde insan varoluşunun el altında varolan nesneler ile kurduğu ilinti tümlüğü üzerinden kendini gerçekleştirebileceğini gizini açacağını iddia etmektedir. Bu nedenle el altında varolanın en saf hali ile kendini açığa çıkarması gerekir. Ancak bu açığa çıkarma varlığın birincil veya ikincil özellikleri ile anlaşılması değildir. Eğer varlık kendisini sadece nesnelerden ve algılardan oluşan bir statüde açımlarsa bu açımlamada varlık ancak epistemolojik bir bilgi nesnesi haline gelecektir. Bu ise varlığı matematiksel fonksiyonlarla anlamak demektir (Heidegger, 2022: 144). Bu nedenle Heidegger varlığın matematiksel yöntemlerle anlaşılmasının mümkün olmadığını söyler. Ona göre varlık diğer varlıklarla ilişkilerinin açığa çıkarılabileceği kişinin anlam dünyasında oluşturduğu görüler ile gizini açabilmektedir. *Dasein* ancak bu şekilde kendi varlığının anlamını keşfedebilir ve kendini gerçekleştirebilir. Dolayısıyla Heidegger temelde araçsal bir doğanın insan varoluşunu ortadan kaldıracağını çünkü bu doğada hiçbir

varlığın anlamına ulaşamayacağını savunur. Araçsal bir doğada varlığın içsel ve özsel değerine, anlamına ulaşmak mümkün değildir. *Dasein* varoluşsal sürecini el altındakiler ile kurduğu bağıntılar nispetinde açınıladığı için onun bu aşamada kalması, kendisinin de nesnel bir dünya içinde epistemolojik bir varlık statüsünde bulunmasına mal olmaktadır.

Modern teknik insanın varlıkla olan ilişkisinin kaybolmasına, kendi doğasından uzaklaşmasına, kendisini gerçekleştirebilmesi için gereken varlıkla karşılaşma alanlarının azalmasına neden olur. Doğanın sığ ve insanın yaban kaldığı bir anlayış varlığın anlamını çizmeye çalışır. Ancak bu varlık anlayışı yüzeysel olup, doğanın varlıkları ile temas dışıdır. Oysa *Dasein* ne kadar çok varlıkla karşılaşır ve o varlığı anlam dünyasında kendisi ile bütünleştirirse, o kadar çok kendi potansiyellerini keşfetmektedir. Modern tekniğin etkisi ile kendisini anlam dünyasının dışına iten *Dasein*, insani düşüşün en derinini yaşar Ancak çoğu zaman bu düşüşün farkında olmadığı gibi doğayı tahakküm altına aldığını düşünerek kendisini doğanın efendisi konumuna yüceltir (Heidegger, 1998: 71).

Heidegger'in doğa anlayışında 'yurtsuzlaşma' kavramı dikkat çekicidir. Aynı kavram derin ekolojik görüşte de tartışılmaktadır. Heidegger yurtsuzlaşma kavramı ile dünyasızlaşma bir mekân içinde bulunmama kavramlarını birlikte ele alır. Mekân kavramı hiçbir zaman üç boyutlu fiziksel mekân şeklinde algılanmaz. O mekânı "Varoluşsal bir boyutu olan genel anlamda insani tecrübenin temel kaynağı olarak ortaya çıkan 'mesafe' kavramıyla birlikte düşünür." (Topkaya, 2018: 68). *Dasein* el altında varolanlar ile birliktedir. Bu birliktelik sırasında kendi anlam dünyasını oluşturan *Dasein* aynı zamanda kendine bir mekân da oluşturmaktadır. Bu mekân onun evi bildiği yurdudur. Ancak bu yurt ne fiziki bir yurt ne de mekândır. Onun anlam dünyasında kendisine oluşturduğu yurttur. Bu nedenle Heidegger de yurtsuzlaşma dünyasızlaşma ile ilgilidir. *Dasein* kendi anlam dünyasından koparılsa yurtsuzlaşma yaşar, kendi potansiyellerini keşfedemez ve kendini açığa çıkaramaz. *Dasein* modern tekniğin doğaya saldırısı nedeniyle kendi anlam dünyasından uzaklaşmakta ve yurtsuzlaşmaktadır. Derin ekolojide yurtsuzlaşma kavramı insan varlığının

anlamının yer ile olan ilişkisi bağlamında ele alınır. Ekolojik benliğin gelişmesinde içinde yaşadığımız mekân ile sürdürdüğümüz özdeşleşme süreci etkilidir. İnsanlar bulundukları yerde varlıklar ile bir anlam bütünlüğü oluşturur ve o yere bağlanır. İnsanlar bulundukları yerlerden ayrıldıklarında ekolojik benliklerini oluşturan bağları koparılmış ve insanların benlik gelişimi tamamlanmamış olur. (Næss, 1987: 38). Dikkat edilecek olursa Heidegger ve Næss'te yurtsuzlaşma fenomenolojik olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle insanların doğa bildikleri asıl çevrelerinden teknoloji ve modernitenin etkisi ile bağlarının koparılması onları dünyada yurtsuz, mekânsız bırakmakta ve kendini gerçekleştirmekten uzak göçebeler haline getirmektedir. Heidegger yurtsuzlaşmayı dünyasızlaşma olarak ele alarak derin ekoloji anlayışındaki mekandan uzaklaşan insanın kendi bağlarından koparılması ve kendi varlık bütünlüğünü bozması düşüncesi ile benzer temellere sahiptir.

Heidegger'de teknoloji "Araçsal (nedensel) olarak bir ortaya çıkarmadır. Yani teknoloji, şeyleri araçsal (araç-amaç) bir şekilde varlığa getirmenin bir yoludur." (Antolick, 2002: 7). Varlığa getirilen şeyler modern teknolojiye meydan okuma şeklinde açığa çıkar ve doğa depolanabilecek bir enerji olarak görülür. Doğa insan merkezli çevre anlayışının bir aracı haline gelir. Doğanın tüm nesneleri ile birlikte insanda bir nesnedir. İnsan doğanın araçsallaştırılmasına katkıda bulunmaktadır. Bu açıdan doğa içsel ve özsel değerini kaybetmiştir. Doğadaki simbiyoz ve çeşitliliğin önemi ise insana sağladığı fayda ile ölçülür olmuştur. Heidegger doğanın kaynak olarak görülmesinin modern dönemin doğa anlayışını şekillendiren bir dönüşüm olduğunu ifade eder.

Derin ekoloji Heidegger'in doğa anlayışı çerçevesinde değerlendirildiğinde Heidegger'in derin ekolojinin şekillenmesi üzerinde temel argümanları; doğaya fenomenolojik olarak yaklaşım, bütünsel doğa anlayışı, doğanın araçsal bir nitelikten çok içsel/özel değerinin varlığı, çevre merkezli insan anlayışının gelişmesi, doğa ve doğal varlıklara ilinti tümlüğü içinde derin bir anlam kazanması şeklinde olduğu görülmektedir. Bu nokta derin ekolojinin savunduğu argümanların Heidegger'in modern teknikle gelen doğa anlayışındaki değişime yaptığı eleştiriden okumak mümkündür. Næss,

tıpkı Heidegger gibi derin ekoloji görüşünde teknolojinin neden olduğu olumsuzluklarla mücadele etmeyi savunmaktadır. “Oysa derin yaklaşım toplam ekosistemde olup bitenlere odaklanır ve asit yağmurları için ekonomi ve teknolojiye karşı yüksek öncelikli bir mücadele talep eder.” (Næss, 2005b: 42). Yine aynı şekilde derin ekolojinin savunduğu temel argümanların Heidegger modern teknikle doğanın araçsal değerinin vurgulanmasına, modern tekniğin nesnelerinin, insanı doğanın diğer varlıklarından uzaklaştırdığına, doğadaki çeşitliliğin modern teknikle tekdüzeleştirilmesine, sadece doğanın değil insanında modern teknikle birlikte faydalanılacak bir meta olarak görülmesine ve insanın kendisini doğanın efendisi olarak yüceltmesine karşı olduğu görülmektedir.

SONUÇ

Tüm yaşam ağında varlığı temsil eden her bir yapı '*eşit yaşama ve çiçek açma hakkına sahiptir*'. Derin ekoloji takipçilerinin sahiplendiği bu düşünsel yapı 20. yy. çevre felsefesine yeni bir bakış açısı getirmiştir. Ekosferik eşitlikçiliği savunan ve başlangıçta bir çevre hareketi olarak görülen derin ekoloji görüşü kurucusu Arne Næss'in ortaya koyduğu varlık yaklaşımı ile felsefi temellerini belirginleştirmiştir.

Derin ekoloji doğal varlıklara bütünsel yaklaşarak doğal varlıkların insanın anlam dünyasındaki önemine vurgu yapar. Næss'e göre insan doğanın bir parçasıdır. Doğa ve doğayı oluşturan varlıklar ile özdeşim kurma durumu insanın doğasında vardır. İnsan ancak bu şekilde kendi anlamına ulaşarak kendini gerçekleştirebilir. İnsanın kendini özdeşim kurduğu varlıklar ile bir bütün olarak tanımladığı bu anlayışta kullandığı felsefi yöntem fenomenolojidir. Doğanın her bir varlığı insanın kendini anlamlandırması için bir fenomendir. Bu fenomenler sayesinde insan kendi ekolojik benliğine ulaşır. Derin ekoloji bu nedenle doğanın her bir varlığının içsel ve özsel değerini takdir eder. Varlığı bir bilgi nesnesi olmaktan çıkararak varlığın anlamsal bütünlüğüne odaklanır. Derin ekoloji taraftarları için doğa insanın kendini gerçekleştirebilmesinde izleyeceği bir yol haritasıdır. İnsan ancak bu haritayı doğru okuyarak varlığın anlamına ulaşabilir.

Varlığın anlamına ilişkin sorgulama uzun menzilli bir yoldur. Bu yolda varlığın önündeki taşları tek tek ayıklamanın bizi varlığın asıl anlamına ne kadar ulaştırabileceği de meçhuldür. Fakat öyle görünüyor ki 21. yy.ın ilk çeyreğinde bulunduğumuz bu dönemde varlık anlamını fenomenolojik yöntemle açığa çıkarmaktadır. Derin ekoloji görüşünün felsefi temellerini araştırdığımız bu çalışmada Descartes ve Heidegger'in varlık insan ve doğa anlayışları karşılaştırılmış derin ve sığ ekolojinin beslendiği düşünceler ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Yapılan literatür taramasında derin ekolojinin farklı alanlarda çalışıldığı, derin ekoloji ile ilgili felsefi araştırmaların ise çoğunlukla Descartes ve Heidegger'in doğa anlayışlarının derin ekoloji açısından ayrı ayrı ele alınan

makalelerden oluştuğu tespit edilmiştir. Ayrıca derin ekolojinin araştırıldığı pek çok çalışma olmasına rağmen Arne Næss'in kendi makalelerinden olan birincil kaynakların çevirilerine ulaşmanın zorluğu ve yaptığı çalışmalar ile ilgili Türkçe evirilerin az olması nedeniyle Türkiye'de derin ekoloji üzerine yapılan çalışmaların sınırlı bir çerçevede gerçekleştirildiği grlmştir. Çalışma hem Descartes ve Heidegger'in varlık, insan, doğa anlayışlarını derin ekoloji bağlamında karşılaştırması açısından hem de derin ekoloji tartışmalarının sınırlarını genişletmiş olması açısından benzer çalışmalardan ayrılmaktadır. Nitekim sığ ekoloji kavramı her ne kadar Næss tarafından derin ekoloji kavramı içinde tartışılıyor olsa da sığ ekolojinin dayandığı varlık anlayışının düşünsel alt yapısını da ortaya koymaya çalıştığımız bu araştırma derin ekolojinin varlık anlayışının daha iyi kavranması açısından önemli görülmektedir. Bu nedenle tezin savunduğu düşünce ve ortaya koyduğu sonuçların alana katkısı olacağı düşünülmektedir.

Arne Næss'in derin ekoloji görüşü, kendisinden önceki evre felsefesi alanında ortaya koyulan sığ ekoloji olarak isimlendirdiği tüm görüşlerden doğa bütünsel yaklaşımıyla ayrılır. Ona göre doğa insanın doğal varlıklar ile kurduğu derin ilişkiler ile anlaşılır. Doğanın içsel ve özsel değerlerini takdir etme insanın kendini gerçekleştirmesinde izlediği bir yoldur. Sığ ekoloji görüşünde olduğu gibi doğa araçsal bir nitelikte değerlendirilmez. "Derin ekoloji, derin sorular sormakla başlar ve düalizm yerine birlik ve bütünlük bilinciyle hareket eder."(şakacı ve Günesen, 2023: 71) Bu nedenle derin ekoloji ve sığ ekoloji görüşleri temelde iki önemli argüman üzerinden açıklanır. Birincisi derin ekoloji evre merkezli doğa anlayışı olarak tanımlanır. Derin ekolojide insan varlığın içsel ve özsel değerlerini takdir ederek varlıkla bütünleşir, onunla özdeşleşerek ekolojik benliğine ulaşır. Varlıkla kurulan derin ilişkiler ve varlığın anlamına ulaşarak kendini gerçekleştirme önemlidir. Bu görüş 20.yy.ın önemli filozoflarından Heidegger'in varoluşa fenomenolojik yöntem ile yaklaşımının bir sonucudur. Heidegger'in felsefesinde ilinti tümlüğü, varlığın anlam dünyasının genişlemesi, varlığın gizini açma kavramları sırasıyla derin ekolojide varlıkla özdeşim kurma, ekoloji T, ekolojik benlik kavramlarına dnşmştir. Dolayısıyla her iki filozofun kavramları arasındaki benzerlikler bizi derin

ekolojinin temel felsefesinin Heidegger'in varlık anlayışından etkilendiği sonucuna ulaştırmıştır. İkincisi sığ ekoloji insan merkezli doğa anlayışı olarak tanımlanır. Sığ ekolojide insan doğayı mekanik bir yapı olarak görür ve onun araçsal değerini takdir eder. Doğayı en ince parçalarına kadar ayırır onu araştırmasının bir nesnesi haline getirir. Doğa hakkında ne kadar bilgi sahibi olunursa doğaya o kadar hükmedilebilir. Doğa akılsal bir varlık olmadığı için insan akıllı doğa üzerinde tahakküm hakkına sahiptir. Doğadaki bütün varlıklar insanın hizmetine sunulmuştur. Descartes'ın varlık anlayışı kartezyen felsefe olarak tanımlanmış, düalist bu yaklaşım insanda ruh ve bedeni, doğada ise düşünce ve maddeyi birbirinden ayırmıştır. Düşünce ve madde ayrımı düşünen insanı maddesel doğaya üstün kılmıştır. Böylece Descartes fizik dünyayı çözümlmek için aklın doğayı anlamasında bir yol olan matematiği kullanmış bulduğu geometrik yöntem doğanın ölçülüp biçilen bir nesne olarak algılanmasına ve araçsal doğa anlayışının yerleşmesine ön ayak olmuştur. Bu nedenle Descartes'ın varlığa bakış açısı 21.yy.ın çevre felaketlerinin oluşmasında bizce insan ve doğa ayrımını belirginleştiren bir alt yapı sunarak sığ ekoloji görüşünün şekillenmesi üzerinde etkili olmuştur.

Derin ekolojinin Næss tarafından açıklanan sekiz ilkesi gözden geçirildiğinde, ilk üç ilkenin doğanın içsel ve özsel değerine atıfta bulunduğu, son beş ilkenin ise doğanın araçsallaştırılması ile yaşanmakta olan ve gelecekte yaşanacak olan çevre sorunlarına karşı siyasi, ekonomik ve politik önlemlerin alınması gerekliliğine yapılan bir çağrı olduğu görülür. Derin ekoloji taraftarlarından biri olarak bu tezin amacı sadece derin ekoloji bağlamında Descartes ve Heidegger'in düşünceleri karşılaştırmak değil, aynı zamanda varlık, insan ve doğa anlayışlarının çevre felsefesi açısından değerlendirilerek çevrenin yeni bir bakış açısı ile ele alınmasına katkıda bulunmaktır. Böylece bugünün çevresel eylemlerinin sonuçlarını gelecek nesillere umut ve esenlik ile bırakmak amaçlanmıştır.

KAYNAKÇA

- Alanen, L. (2008). "Cartesian Scientia And The Human Soul". *Vivarium*, C.46, S.3, ss. 418-442.
- Antolick, M. (2002). "Deep Ecology and Heideggerian Phenomenology", Yüksek Lisans Tezi, *Universty of South Florida*, <https://digitalcommons.usf.edu/etd/1326/>
- Arıkan, E. (2020). "Çevreci Düşünce ve Çevre Hukuku İçin Radikal Bir Kılavuz: Arne Næss'in Derin Ekoloji Yaklaşımı" *Türk-Alman Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C.1, S.1, ss.191-220.
- Bacon, F. (1999). *Novum Organum*, çev. Sema Önel Akkaş. Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Bacon, F. (2015). *Novum Organum*, der. Josph Devey, New York: P. F. Collier Publishder.
- Baran, A. G. (1993). "Toplum Birey Ve Çevre İlişkileri", *Hacettepe Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, C. 10, S.1, ss. 262-278.
- Block, V. (2004). "Reconnecting With Nature İn The Age Of Technology: The Heidegger And Radical Environmentalism Debate Revisited", *Environmental Philosophy*, C.11, S. 2, ss. 307–332.
- Bookchin, M. (1994). *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı Ve Çözülüşü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Brutt, E. A. (1954). *The Metaphysical Foundations Of Modern Phsical Sience*, New York: Doubleday Anchor Books.
- Burt, E. A. (1964). *The Metaphysical Foundations Of Modern Sience*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, ISBN: 0486425517
- Callicot, J. B. ve Frodeman, R. (2009). *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, USA: Mcmillan Reference Library.
- Can, N. (2009). "Mekanistik Evren Anlayışı Ya Da Hakikatin Bilgisinden Fenomenler Bilimine", *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S.13, ss. 101-112.

- Capra, F. (1994). *Green Politics*. Newyork: Dutton Publishder
- Capra, F. (1995). *Deep Ecology A New Paradigm, Deep Ecology For The Twenty First Century*, der. George Session, Boston: Shambhala.
- Carson, R. (1962). *Silent Spring*. Cambridge: Houghton Mifflin Company Boston.
- Carolyn, M. (1992). *Radical Ecology*, New York: Routledge Publishder.
- Chomsky, N. ve Rasting, M. (2008). *Postmodernizm ve Rasyonalite*, çev. Taylan Doğan ve Sevinç Altınçekiç. İstanbul:BGST Yayınları.
- Cucen, A. (1993). “*Heidegger’s Destruction Of The History Of Ontology In Relation To His Interpretation Of Descartes’s Cogito Sum* ”, Doktora Tezi, The Graduate School Of Liberal Arts And Sciences Of Duquesne Univerity, Pittsburg. <https://www.proquest.com/docview/304031523> (Tez no. 9407290).
- Çankaya, G. (2023). “Ekosofinin Fenomenolojik Gelenekle İlişkisi Üzerine”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, C.22, S.2, ss. 683-704
- Çüçen, A. K. (2021). *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, 7. Baskı, Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Dabson, A. (1990). *Green Political Thought An Introduction*, London: Unwin Hyman Press, ISBN 0-04-445244-6.
- Delice, D. (2017). “Heidegger’in Tekniğin Kökenine İlişkin Soruşturması”, *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.23, ss. 307-328.
- Des Jardins, J. R. (2006). *Çevre Etiği*, çev. Ruşen Keleş, Ankara: İmge Kitabevi.
- Descartes, R. (1982). *Principles of Philosophy:Translated, with Explanatory Notes (Synthese Historical Library, 24)*, Springer Publisher. ISBN: 9027714517
- Descartes, R. (1998). *The World And Other Writings*, edder.. Stephen Gaukroger, Cambridge: Cambridge University Press.

- Descartes, R. (1996). *Uvres De Descartes*, Der. Charles Adam, ve Paul Tannery, Paris: J. Vrin Publishder.
- Descartes, R. (1996). *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Descartes, R. (2010). *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, II. Baskı, İstanbul: Bulut Yayınları.
- Descartes, R. (2020). *Felsefenin İlkeleri*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: Say yayınları.
- Descartes, R. (2011a). *Meditasyonlar*, çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İstanbul: İdea yayınları.
- Descartes, R. (2011b). *Usun Doğru Yönetimi ve Bilimlerde Gerçeklik Arayışı İçin Yöntem Üzerine Söylem*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayıncılık,
- Diehm, C. (2004). “Deep Ecology And Phenomenology”, *Environmental Philosophy*, C.1, S.2, ss. 20-27.
- Direk, Z. (2021). *Çağdaş Kıta Felsefesi: Bergson'dan Derrida'ya*, 2. Baskı, Ankara: Fol Yayıncılık.
- Domski, M. (2009). “The intelligibility of motion and construction: Descartes' early mathematics and metaphysics, 1619-1637”, *Studies in History and Philosophy of Science*, C.40, S.2, ss.119-130.
- Dönmez, S. ve Çelik, M. A. (2017). “Tek Taraflı Birliktelik (Kommensalizm), Karşılıklı Fayda Birlikteliği (Mutualizm) Ve Asalaklık (Parazitizm) Üçgeninde İnsan-Doğa İlişkileri”, *İnsan Ve İnsan Dergisi*, C.4, S.14, ss. 301-313.
- Dubos, R. J. (1968). *So Human An Animal*. New York: Scribner.
- Ergün T. ve Çobanoğlu, Ç. (2012). “Sürdürülebilir Kalkınma Ve Çevre Etiği”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.3, S.1, ss. 97-123.

- Gündoğdu, A. O. (1995). “Descartes’ta Mekanizm”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, S.16, ss.49-55
- Halden, E. S. (1911). *The Philosophical Works Of Descartes*, çev. George Robert Thomson, New York: Cambridge University Press.
- Harrison, P. (1992). “*The Philosophical Quarterly (1950-)*”, C.42, S.167, ss. 219-227.
- Heidegger, M. (1958). *The Question of Being*, çev. William Kluback and Jean. T. Wild, New York: Twayne Publisher.
- Heidegger M. (1967b). *Being And Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, New Jersey: Blackwell Publishers Ltd.
- Heidegger, M. (1967a). *Sein Und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1971). *Poetry, Language, Thought*, çev. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row Publisher.
- Husserl, E. (1976) *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie*, Lahey: Martinus Nijhoff Publisher.
- Heidegger, M. (1978). *Being And Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers. ISBN 0-631-19770-2.
- Heidegger, M. (1991). *Nietzsche*, der. David Farrell Krell (4. Bölüm). New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Sorgulama*, 7. Baskı, çev. Özlem Doğan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2022). *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan. H. Ökten, 6. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Held, K. (1990). *Einleitung, Edmund Husserl. Die Phänomenologische Methode, Ausgewählte Texte I*, Stuttgart: Reclam Verlag.
- Holy-Luczaj, M. (2015). “Heidegger’s Support For Deep Ecology Reexamined Once Again Ontological Egalitarianism, Or Farewell To

- The Great Chain Of Bein”, *Ethics & The Environment*, C.20, S.1, ss. 46-142.
- Horkheimer, M. (1998). *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.
- Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Ankara: Bilim Ve Sanat Yayınları.
- Janssen, P. (1976). *Edmund Husserl. Einführung In Seine Phänomenologie*, Freiburg/Münih: Karl Alber Verlag.
- Jaques, M. (1946). *The Dream Of Descartes*, çev. Marbella L. Andison, Port Washington/ New York: Kennikat Press,
- Karabıçak, M. ve Armağan, R. (2004). “Çevre Sorunlarının Ortaya Çıkış Süreci, Çevre Yönetiminin Temelleri Ve Ekonomik Etkileri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, C.9, S.2, ss. 203-228.
- Karaman, Z. T. (2022). Kalkınmanın Sürdürülebilirliği Ve Sömürgeleştirme. Önder Bozkurt (Der.) *Sürdürülebilir Kalkınma Gündeminde Afet Politikaları*, içinde (ss. 187-206). Ankara: TİAV Yayınları.
- Karayer, M. (2013). “Çevre Ve Etik Yaklaşımlar”, *Siyaset, Ekonomi Ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, C.1, S.2, ss. 63-76.
- Kartal, H.B. ve Kartal, A.N. (2020). “İnsan ve Doğa İlişkisi Üzerine Bir Deneme: 1960 ve 1970’lerde Çevrecilik Yaklaşımları”, *Kent Akademisi*, C.13, S.4, ss.761-770.
- Keha, M. K. (2016). “Modern Felsefenin Öncüleri: Descartes Ve Bacon’da Yöntem Sorunu”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.0 S.56, ss.117-132.
- Lytle, M. H. (2007). *Gentle Subversive: Rachel Carson, Silent Spring And The Rise Of The Environmental Movement*, New York: Oxford University Press.
- Matthew L. Jones, “Descartes's Geometry as Spiritual Exercise”, *Critical Inquiry*, C.28, S.1, (2001), ss. 40-71

- McGuire, J., E. (2007). "A dialogue with descartes: Newton's ontology of true and immutable natures", *Journal of the History of Philosophy*, C.45, S.1. ss. 103-125.
- Næss, A. (1973). "The Shallow And The Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary, <https://iseethics.files.wordpress.com/2013/02/Næss-arne-the-shallow-and-the-deep-long-range-ecology-movement.pdf> Erişim:11.07.2023.
- Næss, A. (1987). "Self-Realization: An Ecological Approach To Being İn The World", <https://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet> Erişim: 11.05.2023.
- Næss, A. (1989). *Ecology, Community And Lifestyle Outline Of An Ecosophy*. çev. David Rothenberg. Cambridge: Cambridge University Press.
- Næss, A. (1990). II. Bölüm/Sustainable Development And Deep Ecology. J. Ronald Engel ve Joan Gibb Engel (Der.), *Ethics Of Environment And Development: Global Challenge, İnternational Response* içinde (ss.87-96). Tucson, University of Arizona Press.
- Næss, A. (2005a). X. Bölüm/The Arrogance Of Antihumanism? Ecophilosoph. Harold Galasser ve Alan Drengson (Der.), *The Selected Works Of Arne Næss* içinde (ss. 185-187). Hollanda, Springer Published.
- Næss, A. (2005b). X. Bölüm/The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects, Harold Galasser ve Alan Drengson (Der.), *The Selected Works Of Arne Næss* içinde (ss. 33-56). Dordrecht, Springer Published.
- Næss, A. (2005c). X. Bölüm/A Note On The Prehistory And History Of The Deep Ecology Movement. Harold Galasser ve Alan Drengson (Der.), *The Selected Works Of Arne Næss* içinde (ss. 89-92). Dordrecht, Springer Published.
- Næss, A. (2005d). X. Bölüm/Equality, Sameness, And Rights. Harold Galasser ve Alan Drengson (Der.), *The Selected Works Of Arne Næss* içinde (ss. 67-69). Dordrecht, Springer Published.

- Næss, A. (2005e). X. Bölüm/The Third World, Wilderness, And Deep Ecology. Harold Galasser ve Alan Drengson (Der.), *The Selected Works Of Arne Næss* içinde (ss. 251-262). Dordrecht, Springer Published.
- Næss, A. (2005f). VIII. Bölüm/Gestalt Thinking and Buddhism. Harold Galasser ve Alan Drengson (Der.), *The Selected Works Of Arne Næss* içinde (ss. 333-342). Dordrecht, Springer Published.
- Nelson, N. (1997). "Introduction: Descartes's Ontology", *Topoi*, C.16, S.2, ss.103-109.
- Olçar, K. (2020). "Uluslararası Çatışmaların Enerji Politik Analizi", *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, C.6, S.11, ss. 93-127.
- Özel, M. (2007). "Çağımızın Çevre Sorunlarının Temelleri Üzerine Bir Felsefi Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi*, C.9, S.1, ss.207-226.
- Özgür, E. M. (2017). "Nüfus Dinamikleri, Çevre Ve Sürdürülebilirlik", *Coğrafi Bilimler Dergisi*, C.15, S.1, ss.1-26.
- Özsoy, S. (2015). "Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler Ve Galilei Neyi Değiştirdi?", *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.20, ss. 95-112.
- Pehlivan, M. (2019). "Francis Bacon'ın Ortaya Koyduğu Hakikat Ölçüsü Ve Bilgi Kaynağı Çerçevesinde Yenidünya İnsanı Sorunsalının Çözümü", *Türkiye Mesleki Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, C.1,S.2, ss.10-17.
- Plumwood, V. (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.
- Plumwood, V. (2017). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, 2.Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Ponting, C. (2012). *Dünyanın Yeşil Tarihi Çevre ve Büyük Uygarlıkların Çöküşü*, 3. Baskı, İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınevi.
- Sander, O. (2003). *Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918'e*, 12.Baskı. Ankara: İmge Kitabevi.

- Scheler, M. (1978). "On The Idea Of Man", *Journal Of The British Society Of Phenomenology*, C.9, S.3, ss.184–198.
- Sulak, H. (2018). "İnsan-Doğa İlişkinin Dönüşümü: Tarihsel Bir Perspektif", *Kent* <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kent/issue/36326/400246> Erişim: 13.07.2023.
- Şakacı, B. K. ve Günesen, M. (2023). "Derin Ekoloji ve Derin Ekolojinin Düşündürdükleri", *Akademik Düşünce Dergisi*, C.8, ss.67-85.
- Tamkoç, G. (1994). *Derin Ekolojinin Genel Çizgileri*, İzmir: Ege Yayıncılık.
- Topakkaya, M. (2018). "M. Heidegger'de Köklere Bağlılık (Ortsverbundenheit) Kavramının Tahlili", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, S.8, ss. 64-72.
- Towarnicki, F. (2003). *Anılar Ve Günlükler: Martin Heidegger*, çev. Zeynep Durukal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tuncay, T. (2003). *Ekoloji Toplum Ve Siyaset*, Ankara: Odak Yayınları.
- Türkiye Felsefe Kurumu. (1999). *Çeviri Dizisi- 2 Kant: Pratik Aklın Eleştirisi*, 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları. ISBN 975-7748-07-2.
- Valere, L. (2018). "Home, Ecological Self And Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss's Ecosophy", *J Agric Environ Ethics*, S.31, ss.661-675.
- Yayla, H. (2011). "Mekanik Düşünce'den Ekolojik Düşünceye: Yeni Bir İnsan-Doğa İlişkisi Tasarımının Doğuşu", *Istanbul Journal of Sociological Studies*, S.34, ss. 67-82.
- Yaylı, H. ve Çelik, V. (2011). "Çevre Sorunlarının Çözümü İçin Radikal Bir Öneri: Derin Ekoloji", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.26, ss. 369-377.
- Yüksel, B.T., Özgür Y.T. ve Zeidler, D.L. (2023). "Epistemological Beliefs And Values As Predictors Of Preservice Science Teachers' Environmental Moral Reasoning", *JRST Journal Of Research In Science Teaching*, C.60, S.9, ss. 2111-2144..

Zamanlou, H. (2015). Martin Heidegger ve Teknolojinin Hermeneutik Ontolojisi, Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. <https://openaccess.hacettepe.edu.tr/> 05.13.2024.

Zimmerman, J. E. (1964). *Dictionary of Classical Mythology*, New York: Harper & Row Publishder.

