



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

HEGEL, HEIDEGGER ve LEVINAS'TA ÖLÜMÜN KURUCU ROLÜ

Celal SABANCI

Doktora Tezi

Ankara, 2018

HEGEL, HEIDEGGER ve LEVINAS'TA ÖLÜMÜN KURUCU ROLÜ

Celal SABANCI

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

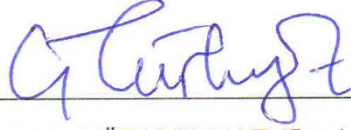
Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

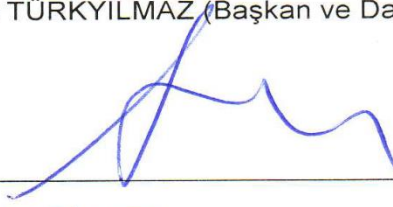
Ankara, 2018

KABUL VE ONAY

Celal Sabancı tarafından hazırlanan “Hegel Heidegger ve Levinas’ta Ölümün Kurucu Rolü” başlıklı bu çalışma, 13.06.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.



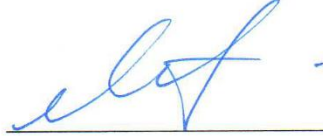
Doç. Dr. Çetin TÜRKİYILMAZ (Başkan ve Danışman)



Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER



Prof. Dr. Nazile KALAYCI



Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN



Doç. Dr. Senem KURTAR

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

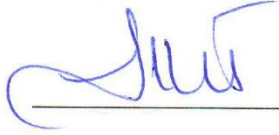
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

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

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

13.06.2018



Celal SABANCI

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

o Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.

(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

o Tezimin/Raporumun 13.06.2021 tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

o Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.

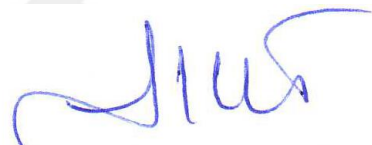
o Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi

13. / 06. / 2018

Celal SABANCI

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandđım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadđımı, yararlandđım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında zgn olduğunu, **Doç. Dr. etin TÜRKYILMAZ** danışmanlığında tarafımdan retildeđini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



Arř. Gör. Celal SABANCI

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın vücuda gelmesinde emeği geçen değerli tez danışmanım Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ'a, katkılarından dolayı jüri üyeleri Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER, Prof. Dr. Nazile KALAYCI, Doç. Dr. Senem KURTAR ve Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN'a teşekkürlerimi sunarım. Beni bu süreçte destekleyerek bu çalışmamı nihayete erdirmemi sağlayan sevgili eşim Hülya SABANCI ve onun değerli ailesine ve son olarak her ne kadar farkında olmasalar da motivasyon ve yaşam kaynağım olan üç biriciğime Eylül Ada, Ece Arya ve Ekin Çınar'a teşekkürü bir borç bilirim.



ÖZET

SABANCI, Celal. *Hegel, Heidegger ve Levinas'ta Ölümün Kurucu Rolü*, DoktoraTezi, Ankara, 2018.

Ölüm insanoğlunun varolageldiği günden bu yana hem bilim alanlarında, hem sanatta hem de felsefede sıkça üzerinde durulan bir meseledir. Bu mesele çok farklı alanlarda üretim yapılmasını sağlamış, insanlar hem bu bilinemezi anlamak için gayret etmiş hem de ölüm üzerine düşünmek suretiyle yaşama dair reçeteler sunmaya çalışmışlardır. Çünkü insanın hâkim olduğu şey ölüm değil yaşamdır. Dini, ahlaki ve felsefi vaazlar, insanların geçmiş, şimdi ve gelecek hakkındaki kaygılarını ölümlü olmaları dolayısıyla, yaşadıkları yaşama bağlayarak açıklamaya çalışmışlardır. Ölüm ve yaşam birbirine aittir ve yaşam başladığında insanın ölümle irtibatı da başlamış olur. Bu irtibat insanın hep ölüme dair bir anlam arayışına doğru hareket etmesiyle sonuçlanır. Bu çalışmada ölüm Hegel, Heidegger ve Levinas felsefelerinde karşılık bulduğu anlamlar dolayımıyla ele alınmıştır. Her üç filozofun ölüm kavrayışları birbirinden farklılık arz etmektedir. Ayrıca bu durum onların özne tasarımlarında da belirleyici bir rol oynar.

Bu çalışmanın amacı Hegel, Heidegger ve Levinas'ın ölüm kavrayışlarına odaklanmak suretiyle, ölümün öznesinin bu filozoflarda nasıl ele alındığının göstermektir. Bu amaçla bu çalışmanın birinci bölümünde Hegel'in ölüm kavrayışı onun bazı erken dönem metinleri ve *Tinin Fenomenolojisi* özelinde ele alınmış olup, bireyin ölümün öznesi olarak nasıl bir rolü olduğu gösterilmiştir. İkinci bölümde Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserindeki ölüm kavrayışı üzerinde çalışılmıştır. Heidegger'in ölüm kavrayışı bağlamında Dasein'in otantik varlığı ele alınmıştır. Bu otantik varlık kavrayışı çerçevesinde Heidegger'in ölümün öznesine biçtiği rol ortaya konmuştur. Çalışmamızın üçüncü bölümünde Levinas'ın ölüm kavrayışı üzerinde çalışılmıştır. Levinas'ın Batı metafiziğine yönelik eleştirileri çerçevesinde başkasının ölümünü merkeze alan düşünceleri aracılığıyla, onun ölüm kavrayışı dâhilinde öznenin rolü üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada Hegel, Heidegger ve Levinas'ta ölümün öznesi üzerinde kurucu bir role sahip olduğu ileri sürülmektedir.

Anahtar Sözcükler

Hegel, Heidegger, Levinas, Ölüm, Dasein, Tin, Başkası



ABSTRACT

SABANCI, Celal. *The Constitutive Role of Death in Hegel, Heidegger and Levinas*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2018.

Death is a subject which has often been dwelled on both in the fields of science, art and philosophy since the day when mankind has existed. This issue has provided production in many different areas, people have tried to understand this unknown, and have tried to offer prescriptions for life by thinking about death. Because what man is predominant is not death but life. Religious, ethical and philosophical sermons have tried to explain people's concerns about life and death. Life and death belong to each other, and when life begins, the person also begins to contact with death. As a consequence of this connection, man is always in search of a meaning towards death. In this study, death was dealt with because of the implications that Hegel, Heidegger and Levinas reflected in their philosophy. The conception of death of all three philosophers is different from each other. It also plays a decisive role in their understanding of subject.

The aim of this work is to show how the subject of death is handled by these philosophers by focusing on the perceptions of Hegel, Heidegger and Levinas on death. For this purpose, in the first part of this work, Hegel's conception of death was examined in his early texts and *Phenomenology of Spirit*. Thus, it has been shown that what kind of role the individual has as a subject of death. In the second part, Heidegger's concept of death in *Being and Time* was studied. In the context of Heidegger's conception of death, Dasein's authentic existence is addressed. The role which Heidegger cast to subject of death is revealed within the frame of the idea of this authentic existence. In the third part of our study Levinas' conception of death was studied. In the context of his criticism of Western metaphysics, the role of subject in Levinas' concept of death was emphasized through his thoughts centering on the death of others. This study assert that Hegel's, Heidegger's and Levinas' thoughts on death has a constitutive role on the subject of death.

Key Words

Hegel, Heidegger, Levinas, Death, Spirit, Dasein, the Other.



İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	iii
ETİK BEYAN	iv
TEŞEKKÜR	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	x
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: HEGEL'İN ÖZNELERARASI ÖLÜM KAVRAYIŞI	8
1.1. HEGEL'İN ERKEN DÖNEM YAPITLARINDA ÖLÜM DÜŞÜNCESİ	9
1.2. TİNİN FENOMENOLOJİSİ'NDE ÖZBİLİNCİN TEMEL BELİRLENİMİ OLARAK ÖLÜM	14
1.2.1. Zorunlu Uğrak: Bilinç	15
1.2.1.1. Duyusal Kesinlik	17
1.2.1.2. Algı	18
1.2.1.3. Anlama Yetisi	21
1.2.2. Fenomenolojide Olumsuzluk Olarak Ölüm Kavramı	25
1.2.2.1. Özbilinç, İstek, Doyum	26
1.2.2.2. Tanınma Uğruna Mücadele	30
1.2.2.3. Köle ve Efendi Diyalektiği	33
1.2.3. Fenomenoloji'de Özne ve Onun Diğer Öznelerle İlişkiselliği Dolayısıyla Ölümün Sosyal Karakteri	37
2. BÖLÜM: HEIDEGGER: VARLIĞIN UNUTULMUŞLUĞUNDAN ÖLÜMÜN KURUCU UFKUNA	48
2.1. VARLIĞIN ANLAMI	49
2.2. HEIDEGGER'İN YÖNTEMİ	53
2.3. DASEIN	57
2.3.1. Dünya İçinde Varolma [In-der-Welt-Sein]	59
2.3.2. Dünyanın Dünyasallığı	61

2.3.3. Dasein'ın Mekânsallığı	64
2.3.4. Birlikte-olma ve Herkes	65
2.3.5. Dasein ve Düşkünlük	68
2.3.6. Kaygı Olarak Dasein	71
2.4. HEIDEGGER'İN VARLIK VE ZAMAN'DAKİ ÖLÜM KAVRAYIŞI	76
2.4.1. Ölüme Yönelik Varlık	78
2.4.2. Bir İmkân Olarak Ölüm	80
2.4.3. Dasein'ın Hergünlüğü ve Ölüme Yönelik Varlık	82
2.5. OTANTİK OLMANIN İZİNİ SÜRMEK: İVAN İLYİÇ'İN ÖLÜMÜ VE İHTİYAÇLAR HİYERARŞİSİ KURAMI	88
2.5.1. Vicdanın Çağrısı ve Otantik Olma İmkânı	95
3. BÖLÜM: LEVINAS: ÖLÜMÜN “BAŞKA” YÜZÜ	97
3.1. SONSUZ FİKRİ VE ÖZNELLİK TASARIMI	98
3.1.1. Başkası	100
3.1.2. // y a	104
3.1.3. Hipostaz	105
3.1.4. Yalnızlık	106
3.2. LEVINAS FELSEFESİNDE ÖLÜM	108
3.2.1. Öznenin Ölüm Karşısında Edilginliği	109
3.2.2. Ölümün Bilinemezliği ve Geleceğe Ait Oluşu	111
3.2.3. Başkasının Ölümü	113
SONUÇ	122
KAYNAKÇA	135
EK 1. ORJİNALLİK RAPORU	141
EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU	142

GİRİŞ

Ölüm konusu felsefe tarihinde oldukça önemli bir yer işgal etmektedir. İnsan yaşamından söz ettiğimizde bu sözcük özü itibarıyla ölümü de içerir. Dolayısıyla ölümün bir son olup olmadığı, felsefede çokça tartışılmış bir konudur. Ölüm söz konusu olduğunda elbette bu yalnızca felsefenin ilgisi dâhilinde ele alınan bir şey değildir. Felsefenin dışında birçok disiplin ölümü farklı biçimlerde ele alır. Bunun nedeni, insanın kendisini bir bütün olarak anlamaya dair arzudur. Biyoloji ve tıp gibi deneysel alanlar, insan yaşamının sonu olan ölümün nedenlerinin neler olabileceği üzerinde durur. Bunun yanı sıra tıp, insan ömrünü uzatmanın yollarını arar. Dinler bir öte dünya idealiyle insanların ölümsüzlüğe inanmasına aracılık eder. Ölüm felsefede, edebiyatta, psikolojide, sosyolojide farklı biçimlerde ele alınır. Bu disiplinler ölümün belirsizliğini ortadan kaldırmanın yolunu ararlar. İnsan varolduğu günden bu yana ölümün belirsizliğini aşma eğilimindedir. Bunun için üretir, yaratır ve yarına kalma arzusunu bu şekilde tatmin etmeye çalışır. Felsefe tarihinde ölüm çeşitli filozoflar tarafından farklı biçimlerde ele alınmıştır.

Bu çalışmanın amacı Hegel, Heidegger ve Levinas felsefelerinde öznenin ölüm aracılığıyla kendisini nasıl gördüğüne dair ana uğraklara yoğunlaşmak vesilesiyle, ölümün bu çalışmada üstlendiği temel rolü belirlemektir. Bu açıdan bakıldığında Hegel felsefesinde ölüm ilkin öznelerarasılık zemininde, daha sonra bir toplumsallık formu içinde özneye ilişkisi dâhilinde ele alınacaktır. Heidegger'in ölüm kavrayışı kişisel bir imkân olarak özneyi dönüştüren bir hareket noktası olarak ortaya konacaktır. Levinas felsefesinde ölüm karşısında öznenin kendisini sorumluluk aracılığıyla etik olarak inşa ettiği bir varlık olarak ele alınacaktır. Bu elbette Hegel ve Heidegger felsefesinde böyle bir imkânın olmadığı anlamını taşımamaktadır.

Hegel'den bahsettiğimizde özellikle köle ve efendi diyalektiği bağlamında ele alınan ölüm bahsi, en nihayetinde ölüm-kalım mücadelesinin tarafları olan köle ve efendinin yarına kalma anlamında ontolojik olarak temel belirlenimlerinin söz konusu olması nedeniyle, öznenin ilkin kendini tanıması hayati önem arz etmektedir. Ama kendini tanıma sürecinde *Tinin Fenomenolojisi*'nin kendi

patikasında iz sürececek olursak, öncelikle öznenin kendisini tanımasının temel belirleyicisi olarak onun bir dünya içinde yer alması vesilesiyle, nesne ile ilişkisinde kendini nesneden ayırt etmesi yoluyla “Ben” inşası sürecinin başladığını söylemek mümkündür. Bu *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserin bilinç alt başlığı altında işlenen esas konudur. Bilinç henüz özbilinç aşamasına gelmeden ilkin kendini nesneden ayırt etmeyi öğrenmelidir. Bu da sırasıyla bilinç başlığı altında işlenen duyusal kesinlik, algı ve anlama yetisi alt başlıklarında açık hale getirilmiştir. Burada ilkin öznenin kendisini nesneden ayırt etmesi, ardından tefekkürü sonucu algılayan ve en nihayetinde anlayan özneye dönüşmesi söz konusudur. Özbilinç öznenin diğer bilinçlerle karşılaşması yoluyla oluşur, kendini ayırmanın diğer temel belirlenimi başka bir özbilinçle karşılaşmaktır. Hegel bunu tanınma uğruna mücadele formülasyonu ile anlatır bize. Tanınma uğruna mücadelede iki özbilincin karşılaşması ölümüne bir mücadeleyi beraberinde getirir. Ölüm korkusuna yenik düşen taraf efendiye ram olan köledir. Köle ölüm korkusunu yenememiş bu nedenle de boyun eğen taraf olmuştur. Ama Hegel 'de bu, diyalektik bir süreçtir ve kölenin emeği aracılığıyla kendisini yeniden kurması hatta bir anlamda efendiye üstünlük sağlaması da söz konusudur. Bu üstünlüğü sağlamanın formülü doğayla kurduğu ilişki vasıtasıyla açığa çıkar.

Heidegger'e gelince o varlık sorusunun varolan tartışması içinde yitip gittiğini ve bu temel soruya yeniden dönmemiz gerektiğini söylerken, bunun tam olarak öznenin kendisini inşa yolunun sorunsallaştırılması vesilesiyle mümkün olacağını söylemiştir. Yine bu kendini inşa etmenin yolu, Ben'in ölümle yüzleşmesi ile mümkündür. Ölüm gündelik yaşam pratiğimizde üzerine pek de konuşmadığımız/düşünmediğimiz bir şeydir. Fakat Heidegger, tam da hayati bir anlamda yaşamın bütünlüğünü bize sağlayacak olan şeyin ölümle yüzleşmek olduğunu söylemektedir. Bunu yapmak gündelik yaşamın hergünlük karakterini aşmakla mümkündür. Bu hergünlük ya da gündeliklik dediğimiz şey Heideggerce içine saplandığımızda kendimizi yitirdiğimiz bir gerçek olmama halidir. Bu gerçek olmama, kendi gerçekliğimizle yüzleşmememiz nedeniyle kendimizi kaybetmemiz anlamını da ihtiva eder. Ölüm Heidegger'e göre çok kişisel bir şeydir ve bu kişisel deneyimi başkalarına aktarma olasılığı yoktur. Dolayısıyla başkasının benim ölümümü anlama imkânı yoktur. Birisi başkası için

daima ölümdür. Bu ölüme dair bir belirleme yapmak mümkün değildir. Ancak ölüm tam da bu kişiselliği vesilesiyle kişinin ilgilenmesi gereken bir şeydir. Kişi varlık imkânlarının tezahürlerini ancak ölümlle yüzleşerek bulabilir. Heidegger'in Hegel'e en yakın olduğu nokta da burası gibi görünmektedir. Hegel de *Tinin Fenomenolojisi*'nde buna çok yakın şeyler söylemektedir. Ona göre de insan ölümlü olduğu gerçeğiyle yüzleşmelidir. Aslına bakılırsa Hegel'in de Heidegger'in de önerdiği şey ontolojik olanın psikolojik mülâhazalar vasıtasıyla anlaşılır kılınmasına dair bir takım içerimler ihtiva eder. Levinas'a geldiğimizde onun ölüm kavrayışının biraz daha farklı olduğunu gözlemlememiz mümkündür. Zira o, ölümü başkası üzerinden kavramaya çalışırken bu başkasına etik bir perspektiften yaklaşır. Başkasının yüzü aracılığıyla insanın kendisine öncel bir sorumluluğa zorlandığını belirtir. Dolayısıyla Levinas'ta başkası bene önceldir.

Her üç filozofa baktığımızda, birbirinden farklı noktalarda, bu filozofların ölümü özneyi kuran bir unsur olarak gösterdiklerini söylemek mümkündür. Ancak Hegel'in öznesi bütünün bir yansıtıcısı olarak holistik bir öznedir ve aynı zamanda sosyal bir karakteri vardır. Heidegger'in öznesi kendisini ölüm dolayımıyla farklı imkânlarla açan bireysel/olanaklar öznesidir ve bu olanakları bireyin kendisini kurmasının farklı olanakları olarak değerlendirdiğimizde, tam da onun ölüm kavrayışı gibi çok kişisel olanaklar olduğunu görürüz. Levinas'a gelince onun öznesi kendisini etik olarak kuran etik öznedir.

Çalışmamızın ilk bölümü Hegel felsefesinde ölüm kavramına ayrılmıştır. Bu amaçla ilkin onun erken dönem metinlerinde Hristiyanlık ve Antik Yunan'daki ölüm kavrayışını irdelediği metinlerle başlayacağız. Hegel'in erken dönem metinlerinde ölüm kavrayışını ele aldıktan sonra, Hegel'in ölüm kavrayışını *Tinin Fenomenolojisi* özelinde ele alacağız. Bu amaçla öncelikle *Fenomenoloji*'nin bilinç kısmına odaklanacağız. Ölümü özneyle ilgisi dâhilinde ele almak durumunda olduğumuz için, ilkin bilinç bölümünde ortaya çıkan öznenin belirgin kılınması gerekmektedir. Bilinç bölümü duyusal kesinlik, algı ve anlama yetisi bölümlerine ayrılır. Bu bölümlerde özne kendisini nesneden dışsallaştırmak suretiyle, sırasıyla seyreden, algılayan ve kavrayan bir özne olarak koyulur.

Öznenin kendisini keşfetme sürecinin başlangıcı daha sonra ele alacağımız özbilinç bölümünde ortaya çıkar. Özbilinç bölümünde öznenin başka öznelerle karşılaştığı diyalektik bir süreç işe koşulur. Burada özellikle tanınma uğruna mücadele ve köle-efendi diyalektiği alt bölümlerinde öznenin bu karşılaşmaları nasıl yönettiği üzerinde durulacaktır. Hegel özbilincin temel de istek olduğunu belirtir; özbilincin hakikati onun kendisiyle birliğidir. Özbilincin kendi birliğini kurması başka bir 'ben'le karşılaşmasına bağlıdır. Doyumuna ulaşmasının yolu da ancak başka bir 'ben'den geçer. Burada özbilincin iki temel momentini üzerinde durulacaktır. İlk Hegel'in özbilincin temelde istek olduğuna dair belirlemesi ve ardından onun ancak başkası tarafından tanındığı takdirde kendisini bir özbilinç olarak ortaya koyabileceği yönündeki iddiasını ele alacağız. Özbilinç bölümünde öznenin ölümle karşılaşması vasıtasıyla bir öznelerarasılık zemininde kendisini keşfine dair söylenenleri ortaya koyacağız.

Ardından ölüm diğer boyutlarıyla birlikte bir toplumsallık zemini içerisinde ele alınacaktır. Çünkü Hegel'de ilkin ölüm (*mutlak efendi*) dolayısıyla bağımsız bir bilinç olarak koyulan özbilinç, toplumsallık zemininde farklı biçimde ele alınır. Bilinç Hegel'de dinamik bir şeydir ve yaşamın farklı bölümlerinde farklı biçimlerde ortaya konur. Hegel'in öznellik teorisi de bilincin bu dinamik yaşamını ortaya koyan bir şeydir. Ölüm etik düzende, bir toplumsallık formu içerisinde söz konusu edilir. Burada artık bireyin bir bütünün parçası olarak ele alınması söz konusudur. Burada insani yasa ve ilahi yasa bağlamında ailenin etik pozisyonu ortaya konacaktır. Ancak burada birey bütünün karşısında konumlandırılır ve evrensel olanın bir parçası olarak belirir.

Etik düzende ölümün rolü dolayısıyla bireyin yerleştiği pozisyonu ele aldıktan sonra *Tin* bölümünde mutlak özgürlük ve terör bağlamında ölümün üstlendiği rol aracılığıyla yine bireyin toplumsal düzenin bir parçası olduğu gösterilecek ve Hegel'in evrensel özgürlüğü incelemesi üzerinde durulacaktır. Ardından *Vahye Dayalı Din* bölümünden hareketle yine topluluğun tını üzerinde durulacaktır.

Tüm bunlardan hareketle Hegel'in ilkin köle-efendi diyalektiğinde öznelerarası zeminde ele almış olduğu ölüm kavrayışının, *Fenomenoloji*'nin ilerleyen

bölümlerinde toplumsallık zemini içerisinde ele alındığı ve bir sosyal ilişki formu içerisinde bireyin bütünü bir parçası olarak görüldüğü gösterilecektir.

Çalışmamızın ikinci bölümü Heidegger'in ölüm kavrayışına ayrılmıştır. Bu bölümde Heidegger'in *Varlık ve Zaman* isimli eseri çerçevesinde ölüm kavramına nasıl yaklaştığı ele alınacaktır. *Varlık ve Zaman*'ın genel çerçevesine bakıldığında oradaki hiçbir kavramın diğerlerinden ayrı bir biçimde ele alınması söz konusu olamayacağından, Heidegger'in de bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlanmış olduğu bu kavramları onun ölüm kavrayışıyla ilişki içerisinde ele alacağız.

Heidegger'in asli sorusu varlığın anlamının ne olduğu sorusudur. Bu yüzden ilk olarak onun varlığın anlamını sorgularken kendisinden önceki gelenekle hasaplaşması ele alınacaktır. Ardından Heidegger'in yöntemi ortaya konacak, onun fenomenolojiden ne anladığı üzerinde durulacaktır. Heidegger'deki kendini kendisinde gösteren ve varlığın anlamını soruşturacak olan Dasein belirlemesi ve onunla ilgili diğer kavramlar sırasıyla ele alınacaktır.

Heidegger felsefesinde Dasein varlık sorusunu kendisinden yola çıkarak ele alacak olan bir varolma tarzıdır. Bu varolma tarzı bir dünya-içinde-olma karakterine sahiptir. Bu nedenle Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ele almış olduğu dünya kavramı ana hatlarıyla açıklanacak ve onun Dasein'in mekânsallığına ve zamansallığına dair belirlemeleri ele alınacaktır. Ardından Heidegger'in ölüme-yönelik-varlık olarak belirlediği Dasein'in ilişkili olduğu dünya ile ilgisinde gündelik yaşamın kamusalılığı çerçevesindeki meşguliyetleri açısından Heidegger'in *birlikte-olma*, *das Man* (herkes), *lakırdı*, *merak* ve *belirsizlik* üzerine çözümlmeleri üzerinde durulacaktır.

Gündelik yaşamın kamusalılığı bağlamında ele alınan yukarıdaki kavramlar Heidegger felsefesinde temel bir öneme sahip olan başka bir kavram çiftinin ortaya konmasını gerektirir. Bu amaçla Heidegger'in otantik olma ve otantik olmamaya dair değerlendirmeleri göz önünde tutulacaktır. Heidegger felsefesinde otantik olmanın yolunu bulmak açısından temel teşkil eden *kaygı* kavramına dair çözümlmelerine yer verilecektir.

Heidegger'in kaygı ile ilgili çözümlemeleri, Dasein'in gündelik yaşamı ile ilgisinde gösterilecek ve Lev Tolstoy'un *İvan İlyiç'in Ölümü* adlı eseri aracılığıyla otantik olmanın izi sürülecektir. Ardından Rus psikolog Abraham Maslow'un *İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kuramı* aracılığıyla hem Tolstoy'un *İvan İlyiç'in Ölümü* adlı eseri ve hem de Heidegger'in Dasein'in otantik olma karakteri arasında bir ilişki kurulacaktır.

Çalışmamızın üçüncü bölümü Emmanuel Levinas'ın ölüm kavrayışına ayrılmıştır. Levinas'ın ölüme dair düşünceleri Heidegger'le diyalog içindedir. Ancak bu diyalog zaman zaman eleştirel bir tarzda ortaya çıkar. Levinas özellikle Heidegger'in ölümün insanın en kişisel imkânı olduğu yönündeki belirlemesini eleştirir. Ölümün bu şekilde *benimkilik* üzerinden ele alınışı, Levinas'a göre başkasının ihmal edilmesidir. Kaldı ki Levinas'a göre başkasının ölümü birincildir. Bu yüzden Levinas'ın ölüm kavrayışının başkası aracılığıyla ele alınması gerekir.

Bu bölümde ilk olarak Levinas'ın sonsuz fikri ve öznellik tasarımı üzerinde duracağız. Burada Levinas'ın Batı felsefesine yönelik başkayı aynıya indirgeme ve onun içinde eritmesine dair eleştirileri ele alınacak ve onun başkasına dair belirlemeleri Aynı'nın sorgulanması çerçevesinde serimlenecektir. Bu çerçevede başkası kavramı aynı zamanda bir Talmud yorumcusu olan Levinas'ın Talmud okumaları bağlamında suç ve bağışlanma kavramları aracılığıyla ele alınacaktır. Ardından Heideggerci sona yönelik endişenin yerine "olmaktan korkma"yı yerleştiren Levinas'ın bu belirlemesi ile ilişkili olarak *il y a*, *hipostaz* ve *yalnızlık* kavramları ele alınacaktır.

İşaret edilen kavramların her biri Levinas'ın ölüm kavrayışıyla doğrudan ilgilidir. Levinas'ın ölüme yaklaşımıyla ilgili olarak ilkin öznenin ölüm karşısındaki edilginliği ve umudu bağlamında değerlendirmeler yapılacak olup, ardından Levinas'ın ölüm kavrayışında ölümün bilinemezliği ve geleceğe ait oluşu Levinas'ın değerlendirmeleri çerçevesinde ortaya konacaktır.

Daha önce de işaret ettiğimiz üzere Levinas Heidegger'in aksine başkasının ölümünü önceler. Son olarak Levinas'ın özellikle *yüz* ve *sorumluluk* kavramlarıyla ele almış olduğu başkasının ölümü sorununu ele alacağız. Levinas'taki başkasının ölümü kavrayışı, hem etik bir öznenin imkânı anlamında hem de

ölümün bir toplumsallık zemininde ele alınması anlamında üzerinde durulacak bir düşüncedir. Bu nedenle başkasının ölümü söz konusu olduğunda Levinas'ın etik bir ilişkisellik olarak gördüğü bu durum ölümün sosyal karakteri aracılığıyla el alınacaktır.

Tüm bunlardan hareketle Hegel, Heidegger ve Levinas'ın ölüm kavramı aracılığıyla bir özne tasarımı ortaya koyduklarını söylemek mümkündür. Onların ölüm kavrayışlarından hareketle ortaya çıkan özne tasarımları birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu çalışma bu farklılıkları ele alarak ölümle ilişkisinde öznenin nasıl bir yer bulduğunu göstermeyi hedeflemektedir.



1. BÖLÜM: HEGEL'İN ÖZNELERARASI ÖLÜM KAVRAYIŞI

Hegel felsefesinde ölüm kavramına dair bir araştırmaya giriştiğimizde ilkin odaklanacağımız şey, Hegel'de bu kavramın ne anlama geldiğini anlaşılır kılabilmek adına, onun erken dönem metinlerinden başlayarak bu kavramın izini aramaktır. Erken dönem metinlerin çerçevesinde sistematik bir ölüm okuması yapmamız pek mümkün olmasa da, bu metinlerdeki ölüm kavramının *Tinin Fenomenolojisi*'yle sıkı bir ilişki içinde olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla Hegel felsefesinde ölüm kavramıyla ilgili bir araştırma yapıldığında, onun erken dönem metinlerinde Hristiyanlıkla ilgili olarak ele aldığı ölüm kavrayışının, *Tinin Fenomenolojisi* ile birlikte farklı anlamlar kazandığını ve bu anlamların bir öznelarasılık zemininde gerçekleştiğini görmek mümkündür. Ölüm bir olgu olarak ele alındığında kuşkusuz çok bireysel bir şeydir; fakat bu Hegel'in fenomenolojide ele aldığı biçimiyle bir tanınma mücadelesi içerisinde kavramsallaştırıldığında ölümü başkalarıyla ilişki içinde düşünmenin gereği söz götürmez.

Fenomenoloji boyunca ölüm farklı biçimlerde ele alınır. Her ne kadar farklı durumları izah etmek bakımından ölüm kavramına başvurulsa da genel itibarla, ölümün bir sosyallik formu içinde sunulduğu görülür. Tarihin bir noktasında insanın başına gelecek olan bu hadise, aslında Heidegger'in de dile getirmiş olduğu üzere çoğu zaman düşüncenin ötesine itilmeye çalışılır ve insan bu fikirden uzaklaşmaya çalışır. Aslında herkes öleceğinin farkındadır, fakat bu fikirle birlikte yaşamının beraberinde getirdiği ruh hali insanlar tarafından pek de arzulanan bir durum değildir. Ölümün yarattığı korku insanları, onu düşünmemeye sevk eder. Hegel ve Heidegger bu noktada benzer düşüncelere sahiptir. Her ikisi de ölümün unutulması değil, hatırlanması gerektiğini söylerler. Öte yandan ölümle ilgili fikirleri bu noktada benzerlik ihtiva etse de, ölüme dair düşüncelerinde farklılıklar vardır. Hegel iki özbilincin karşı karşıya gelmesi vesilesiyle, birinin ölümden duyduğu korkunun kendini koruma ve yarına kalma güdüsüyle onu diğerine tabi kıldığı düşüncesini iletir. Bununla birlikte bu ilişki burada düğümlelenip kalmaz, bu aslında diyalektik bir süreçtir ve bu tabi olan ve tabi kılan ilişkisi farklı biçimlere evrilir. Benin kendisini kurması da bu ilişki biçimi

içerisinde ortaya koyulur. Dolayısıyla bir tanınma mücadelesi içinde karşılaşan özneler kendilerini birbirleriyle ve nesne ile kurduğu ilişkiler dolayısıyla ifade etmeye çalışırlar. Bu ölümden duyulan korkunun sosyal ilişki kategorisi içinde anlamlandırılmasını gerektirir.

Ölüm kavramının sosyal karakterini izah etmeden önce, Hegel'in erken dönem yapıtlarında bu kavramın izini sürmek gerekmektedir. Ardından *Tinin Fenomenolojisi* özelinde bu kavrama odaklanacağız. Ölüm kavramı *Fenomenoloji*'de esaslı bir biçimde özbilinç kısmında ele alınmıştır. Ancak özbilinç kısmı da kendisinden önceki bölümlerle sıkı bir ilişki içerisinde olduğundan öncelikle *Fenomenoloji*'de öznenin kendisini ilkin bir ben olarak tanımaya başladığı bilinç kısmına değinmek yönünde bir gereklilik oluşmaktadır. Özbilinç kısmında ölümün öznelerarası karakterini ele aldıktan sonra Hegel'de etik düzen, terör ve din bağlamında ölümün, sosyal karakteri üzerinden tartışıldığını göstereceğiz. Burada ilkin Hegel'in erken dönem metinlerinde daha çok Hristiyanlıkla ilgisinde ele aldığı ölüm kavrayışına odaklanacağız.

1.1. HEGEL'İN ERKEN DÖNEM YAPITLARINDA ÖLÜM DÜŞÜNCESİ

Hegel kendi çağının önemli düşünürlerinden ve edebiyatçılardan etkilenmiş ve onları etkilemiştir.¹ Özellikle Romantizm Hegel felsefesinde önemli bir yer edinir. Romantizmin temel tartışma konuları Hegel'in de kendine mesele edindiği konulardır. Romantik dönem Alman edebiyatında ölüm, yaşam ve varoluş üzerine eserler verilen önemli bir dönemdir. Hegel de bu temaları devralarak kendi felsefe uğraşına dâhil eder.

Tinin Fenomenolojisi boyunca serimlenen tinin hayat sahnesinde geçirmiş olduğu evrimin içinde ölümün önemli bir payı vardır. Hegel *Fenomenoloji* boyunca farklı

¹ "18. yüzyılın sonu, 19. yüzyılın hemen başında Friedrich Hegel, Friedrich Schelling, Friedrich Schlegel ve Friedrich Hölderlin dördlüsü, aralarında belli yaklaşım farkları olmakla birlikte, Aydınlanma'nın kazanımlarını büyük ölçüde benimseyerek, yeni bir kuramsal yaklaşım geliştirmeye koyulurlar. Söz konusu "yeni kuramsal yaklaşım", büyük ölçüde romantiğin düşünsel çıkış noktasını oluşturur" (Kula, 2009, s. 136).

yerlerde farklı biçimlerde ölüm kavramına başvurur. Tanınma uğruna mücadele, köle efendi diyalektiği, etik düzen, terör ve vahye dayalı dinde ölüm kavramı ele alınır. Bu ölüm belirlemelerinin arasında *Özbilinç* başlığı altındaki *Köle ve Efendi Diyalektiği* bağlamında ele alınan ölüm kavrayışını temele alacağız. Bu vesileyle özellikle bu bölümde ele alınan ölüm kavramı kendi iç dinamikleriyle birlikte öznelerarasılık zemininde irdelenecektir. Ardından ölümün sosyal karakteri etik düzen, terör ve vahye dayalı dinde ele alınacaktır.

Hegel'in köle efendi diyalektiği çerçevesinde ölüm kavrayışına dair çözümlemeler yapmadan önce, onun erken dönem yapıtlarından *Fenomenoloji*'ye uzanan uğraklar üzerinde çalışmak yerinde olacaktır. Bu vesileyle teolojik olarak nitelendirilen genç yazıları üzerine eğilerek buradaki ölüm kavrayışı irdelenecektir. Özellikle Tübingen, Bern ve Frankfurt el yazmaları üzerine çalışıldığında, bu dönemde Hegel'in ölümü mesele edindiğini görmek mümkündür.

Hegel'in bu dönemde ölümü nasıl ele aldığını anlamak amacıyla erken dönem yapıtlarında çalışmamıza katkıda bulunacak verileri değerlendirmekte yarar görmekteyiz. Hegel'in erken dönem yapıtları Herman Nohl tarafından *Teologische Jugendschriften* olarak bir araya getirilmiştir. Bu sınıflandırma dâhilinde Hegel'in Tübingen, Berne ve Frankfurt'ta kaleme almış olduğu teolojik yazılarda ölüm kavrayışının Hristiyanlığın ölüm ve yaşam algısı doğrultusunda şekillendiğini, Hegel'in bu perspektifi Antik Yunan'ın ölüm algısıyla karşılaştırdığını gözlemlemekteyiz. Burada öncelikle *Tübingen Makalesi* olarak bilinen Hegel'in öznel ve nesnel din ayrımını yaptığı çalışmada, ardından Bern'de yazmış olduğu fragmanlarda, Bern yazılarının ardından Frankfurt'ta tamamladığı *Hristiyan Dininin Pozitifliği* isimli çalışmasında ölüm kavramı ele alınacaktır.

Sean Ireton Hegel'in erken dönem metnlerinin Herman Nohl tarafından yanlış olarak *Teologische Jugendschriften* olarak adlandırıldığını, kendisinin bu dönemde yazılanları Bern ve Frankfurt el yazmaları olarak değerlendireceğini dile getirmiştir (Ireton, 2007, s. 30). Bunun nedeni bu yazıların eleştirel bir nitelik taşıması nedeniyle anti teolojik olarak nitelendirilmesidir. Georg Lukacs da Hegel'in bu çalışmalarının temel vurgusunun anti teolojik olduğu gerekçesiyle

erken dönem çalışmalarının teolojik olarak nitelendirilemeyeceğini belirtir (Lukacs, 1976, s. 64).

Hegel'in 1793 yılında kaleme aldığı *Tübingen Makalesi*'nin konusu dinin bireysel ve toplumsal yaşamdaki yeridir, bu makalede *Nesnel Din* ve *Öznel Din* kavramları üzerinde durulmuştur. *Nesnel Din* tanrının metafizik bilgisinden kaynaklanırken, *Öznel Din* kalpten gelir ve bireysel ihtiyaçlardan kaynaklanır. Hegel 1793 yılında yazmış olduğu bu çalışmasında “dinin yaşamımızdaki kaygılarımızın en büyüğü olduğunu” (Hegel, 1984a, s. 30) dile getirerek nesnel din ve öznel din arasında bir ayrım yapar. Nesnel din kendi kuralları olan, bu kurallara riayet edilmesini gerektiren, kısaca bildiğimiz tüm semavi dinlerin kendine özgü temel kurallarını kendisine ilke edinen dini anlayışa karşılık gelir. Öznel din ise, bireyin vicdanını ve kendi hissiyatını öncelemesi bakımından nesnel dinden ayrılır. Hegel dinin, kamusal olarak dile getirildiğinde, temel olarak Tanrının ve ölümsüzlüğün olduğu kadar onlarla ilgili her bir kavramın da içerilecek biçimde ele alınması gerektiğini, ancak bunların insanın bütünlüğünü oluşturduğu ölçüde davranışlarını ve düşünme biçimlerini etkilediğini ifade eder (Hegel, 1984a, s. 32).

Hegel'e göre Nesnel din *fides quae creditur*'dur; işlemlerini sağlayan güçler olguları araştıran, onları enine boyuna düşünen, destekleyen ve hatta onlara inanan anlama ve hafızadır. Örgütsel şemalara elverişlidir: sistematikleştirilebilir, kitaplarda yer alabilir, söylemsel olarak açıklanabilir (Hegel, 1984a, s. 33). Öznel din ise kendini duygularda ve eylemlerde açığa vurur. Hegel'e göre birinin dindar olduğu söylendiğinde, bu onun o alanda iyi bir eğitim almış olduğu anlamına gelmez. Bununla birlikte tanrıyı tüm kalbiyle hissettiği, tanrının her yönüyle insanın kaderi olduğunu kalbiyle bildiği, onun tanrının önünde diz çöktüğü, ona müteşekkik olup yaptığı her şey için onu övdüğü anlaşılır (Hegel, 1984a, s. 34). Hegel öznel dinde insanların bu davranışları sırf tanrıyı memnun etmek adına sergilediğini, bu şekliyle dinin daha canlı bir forma büründüğünü dile getirir. Öznel din bireyseldir, nesnel din ise kitabi soyutlamalardan oluşur.

Hristiyanlığın yaşadığımız dünyayı yadsıması Hegel'in bu makalede ele aldığı diğer bir konudur. Hegel bu açıdan Yunanların bakış açısını değerli bulur. Bu makalede Terry Pinkard'a göre Hegel'in ele aldığı sorun, Fransız Devrimi'nin

sonucu olarak anladığı şeyle ilgiliydi, yani halkın ahlaki ve tinsel yenilenişi için gerekli olan koşulların ne olduğuydu. Kendisine göre buna verilecek mümkün tek yanıt, sahici bir halk dininden gelmeliydi (sahici bir *Volksreligion*) (Pinkard, 2012, s. 42). Hegel sahici *Volksreligion* fikrini Antik Yunan diniyle ve özgürlük idealiyle özdeşleştirdi. Hegel, “bir halk dini her türlü yaşam duygusunu kucaklayabilmelidir; hiçbir yere zorla girmemeli, her yerde dostça karşılanmalıdır... Bir halk dini özgürlükle el ele olmalıdır... Yunanlılar ne kadar da farklıydı! Tanrılarının sunaklarını neşenin renkleriyle kapladılar” (Hegel, 1984a, s. 55-56) diyerek Antik Yunandaki din anlayışını yüceltmektedir.

Bern Fragmanları’nda Hegel tekrar öznel din ve nesnel din ayrımından bahseder. Nesnel dinle tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü düşünceleri ile görevimiz ve arzularımızın birbirine bağlandığı bütün bir sistemi kastettiğini ifade eder. Öznel dine gelince yine bu dinin hissiyatına değinir, görev sevgisi ve ahlaki yasaya saygının derin hissiyatıyla insanların öznel dini yaşadığını belirtir. Bu metinlerde Hegel teolojik göndermelerle ölümü bir öte dünya ideali bağlamında ele alan Hristiyanlığa işaret eder. Yaşam ölüme bir hazırlık olarak resmedilir. Hegel *Bern Fragmanları*’nın *Concerning Variations in the Way Death is Depicted* başlığı altında ölümlle ilgili olarak şunları söylemektedir:

Bir Hristiyan’ın tüm yaşamı bu dönüşüme -ölüme- hazırlanmadır ve tüm umudu ve beklentisi bu doğrultuda konumlanmaktadır... tüm yaşamı bir *meditatio mortis*² olmaktadır. Dünya geleceğe hazırlayan bir okuldur, herhangi bir içsel değeri yoktur yalnızca gelecekle bağlantıyı sağlayan araçsal bir değeri vardır (Hegel, 1984b, s. 76).

Bern Fragmanlarının başka bir kısmında Hegel ölümü Hristiyanlığın ve Antik Yunan kavrayışının penceresinden ele alır:

Yunan algısında ölüm uykunun kardeşi olan güzel bir ruhtur, Hristiyanlığa gelince ölüm tabutların tepesinde dolanan korkunç kafatasıdır. Yunan dünyası için ölüm yaşam sevincinin hatırlatıcısı, Hristiyan dünyasında yalnızca ölüm gibi kokan bir şeydir. Yunanlılar ölümün üstünü örter, kendi tasvirlerini yaparlar, Hristiyanlar ise hep beraber onun üzerine yazmaktan ve konuşmaktan kaçınırlar; hatipler ve vaizler ölümü en iğrenç, en korkunç renklere boyarlar (Hegel, 1984b, s. 77-78).

² Ölüme hazırlık.

Hegel elbette Antik Yunandaki ölüm kavrayışını değerli buluyordu. Bu kavrayış Hegel'in ölümü ötelemediğini, aksine varlığını kabul ettiği bir şey olarak ondan çok şey öğrenebileceğimizi, ölümün tamamlayıcı bir unsur olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Tüm bunlar Hristiyanların hem yaşamdan hem de ölümden korkmayı öğrendiklerini ve dolayısıyla Yunanlıların aksine hiçbirini kucaklayamadıklarını göstermektedir.

Frankfurt yıllarına gelindiğinde dikkate alınması gereken metinlerden biri *Hristiyanlık Dininin Pozitifliği* metnidir. Dinde pozitiflik Pinkard'ın tespitine göre "kendi başına düşünmeyle ortaya çıkan kabul yerine sadece bir otoritenin buyurduklarına dayanan bir şeydi" (Pinkard, 2012, s. 62). Hegel bu metinde de Antik Yunan ve Hristiyanlık arasında bir karşılaştırmaya gider. Bu sefer Sokrates ve İsa'yı karşılaştırır. Bunu da İsa'nın müritleri ve Sokrates'in öğrencileri arasındaki farka dayandırır:

İsa'nın müritleri tüm diğer çıkarlarını feda eder, İsa'nın peşinden gidebilmek adına her şeyden vazgeçerler, politik ilgileri yoktur, tüm istedikleri İsa'nın müridi olabilmekle sınırlıdır. Sokrates'in öğrencilerine gelince, onlar kendi kafalarını kullanmaya muktedirdir. Birçoğu kendi okullarını kurmuş, başlı başına Sokrates kadar büyük insanlar olmuşlardır (Hegel, 1961, s. 82).

Görüldüğü üzere Hegel, pozitiflik kavramını olumsuz olarak ele almakta, bilince dışarıdan dayatılan otoriter bir unsur olarak görmektedir. Dinin pozitif olmamasının temel koşulu özgürleşmesidir. Bu tür bir özgürleşme de ancak kendi aklını kullanan insanlarla mümkündür. Yani dinin aklın kategorileriyle formüle edilmesi gerekmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında Hegel'in yaşam ve ölümle ilgili olarak dile getirmiş olduğu düşünceler şu şekilde değerlendirilebilir: Hegel Hristiyanlığın pozitif bir din olarak ne yaşamı ne de ölümü kucaklayabildiğini dile getirmişti. Aklını kullanma vasıtasıyla insanın hem bu dünyadaki yaşamı hem de ona sıkı sıkıya bağlı olan ölümü anlaması gerekir. Ölüm kendisinden korkulup kaçılacak bir şey değildir. Ölümün kendisiyle yüzleşildiğinde özgürleştirici bir değeri vardır. Yani dışarıdan dayatılan fikirlerin yarattığı sarsıntılar, kendi aklını kullanmayan insanda pasif bir karakter yaratır ve insanlar özgürlüklerini yitirirler. Gerçekle yüzleşip onun üzerine düşünmek ise insanı özgürleştirir. Özgürleştirici bir din formülasyonu da ancak böyle bir ilgiyle mümkündür. Pinkard'a göre

Hristiyan Dininin Pozitifliği'nde ifade edilmeyen ama açık olan, Hristiyanlığın pozitif bir din olmaktan vazgeçip vazgeçemeyeceği ve özgürlük dini olup olamayacağı sorusudur (Pinkard, 2012, s. 66).

Sonuç olarak Hegel 'in ele almış olduğum bu üç çalışmasında ölüm kavramı çok derinlemesine işlenmemiştir. Ancak ölüm kavramının derinlemesine analizi yapılmamış olmasına rağmen, bu metinlerde ölümün kurucu bir unsur olarak ortaya çıktığını görmek mümkündür. Zira her ne kadar Hristiyan teolojisiyle ilgisinde ele almış olsa da Hegel'in bu kavrama yaklaşım biçimi Hristiyanca değildir. O ölümü görmezden gelmez, hatta Antik Yunan'a göndermede bulunarak neşeyle karşılanması gereken bir şey olarak gösterir. Çalışmamızın bu bölümünün gövdesini oluşturacak olan *Tinin Fenomenolojisi* eserinde ölüm kavramına hatırı sayılır bir yer ayrılmıştır. Özellikle Hegel'in "Tanınma Uğruna Mücadele" kavrayışında ölüm kurucu bir rol üstlenecektir.

1.2. TİNİN FENOMENOLOJİSİ'NDE ÖZBİLİNCİN TEMEL BELİRLENİMİ OLARAK ÖLÜM

Hegel fenomenoloji boyunca ölüm konusunu birçok bölümde farklı biçimlerde ele almıştır. Ölüm ilkin özbilinç bölümünde köle efendi diyalektiği bağlamında bir tanınma uğruna mücadele formunda karşımıza çıkar. Burada iki özbilincin ölümüne mücadelesi tasvir edilir. Bu mücadele ile bilincin başkasında ve kendinde kendisini tanıması resmedilir. Ölüm konusu yalnızca bu bölümle sınırlı değildir. Hegel etik yaşamda, ailede, toplulukta, devlette ve dinde ölümü farklı biçimlerde ele alarak bilincin gelişiminde ona önemli bir rol verir. Etik düzende ölüm fedakârlık formunda ortaya çıkar. Mutlak özgürlük ve terörü konu edindiği yerde ölüm, ölümün terörü ve tehdidi olarak karşımıza çıkar. Vahye dayalı dinde ölüm doğal ölümden tinsel ölüme bir geçiş olarak resmedilir. Bu ölüm kavrayışlarının her biri bilincin farklı aşamalarının beraberinde getirdiği sonuçlardır.

Biz burada ölüme yönelik bu değerlendirmelerin her birini ele alıp, ölümün Hegel felsefesinde ne tür bir yer işgal ettiğini anlamlandırmaya çalışacağız. Bununla birlikte öncelikle Hegel'in bilincin deneyiminin bilimi olarak tasarladığı *Fenomenolojide* bilincin kendisinin ne olduğu ve tinin kendisini bir özne olarak tarihte ve toplumda ifşa etmesinde nasıl bir rol edindiğini göstermek yararlı olacaktır. Bu nedenle Hegel'in çalışmasının *özbilinç* kısmında ele almış olduğu tanınma uğruna mücadele kavrayışına geçmeden önce, ona zemin hazırlayan *bilinç*³ kısmına odaklanmak gerekir. *Tinin Fenomenolojisinde Bilinç* başlığı altında üç temel bölüm sıralanır. Bunlar sırasıyla *Duyu Kesinliği*, *Algı*, *Kuvvet ve Anlama Yetisi* başlıklarıdır. Bilinç başlığı altında bu kavramların her birini ele aldıktan sonra, bilinç ve özbilinç arasındaki geçişi de göz önünde bulundurarak, Hegel'de özbilincin hareketini ele alacağız. Özbilinç söz konusu olunca benin/öznenin kendisini nasıl kurduğunu ölüm kavramı çerçevesinde değerlendireceğiz. Tanınma uğruna mücadele içerisinde Hegel'in sosyal bir karakter kazanan ölüm kavramını fenomenolojinin diğer bölümlerinde de nasıl bir yer teşkil ettiğini göstermek bakımından ailede, toplulukta, devlette, dinde, savaşta bu kavramın işaret ettiği anlamları ele alacağız. Burada fenomenolojide işlenen geçişi anlayabilmek adına öncelikle bilinç konusundan başlamak yararlı olacaktır.

1.2.1. Zorunlu Uğrak: Bilinç

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* adlı eseri bilincin kendisini deneyimleme serüvenini anlatır. Söz konusu süreçte bilinç bilgi nesnesini karşısına alarak kendisinden dışsallaştırır ve nesnesiyle ilgisinde "Ben"i keşfeder. Yani öznenin kendisini keşfetmesinin temel koşulu bir nesneyle karşılaşması yoluyla bir ben ve "öteki"

³ "18. Yüzyıldan bu yana felsefe ve psikolojide kullanılagelen teknik bir terim olarak *Bewusst* 'bilinç' anlamına gelir. Bilinçli olay ve durumları bilinçsiz olanlardan ayırt etmek üzere kullanılır, fakat felsefede öncelikli olarak yönelimsel bilinci ya da nesnenin (Gegenstand) bilincini gösterir. *Bewusstsein* ('bilinçlilik', kelimenin tam manasıyla, bilinçli OLMA) Wolf tarafından Latince *conscientia*'dan türetilmiştir ve Leibniz'in *Apperzeption* (ben tasarımı) kavramının yerine geçme eğilimindedir, fakat bu yine de Kant tarafından *Bewusstsein*'la birlikte kullanılır. Kant ve Hegel *das Bewusstsein*'ı yalnızca öznenin bilincini belirtmek açısından değil, bilincinde olduğu nesnenin aksine bilinçli öznenin kendisini belirtmek açısından da kullanır" (Inwood, A Hegel Dictionary, 1992, s. 61).

ayrımı yapmasıdır. Daha sonra özbilinç başlığı altında bu “öteki” başka bir “Ben”e işaret edecektir. Bu bağlamda Hegel ’de bilincin kendisini özne olarak kurmasının temel basamağında nesneyle kurduğu tecrübi ilişki bulunur. “Ben”im ya da “Bu”dur şeklinde kurulan ilişki bilincin kendisine dışsal olan başka bir şeyi tanımlaması yoluyla kendisini bir özne olarak görmesidir. Ancak bu aşamada özne seyreden bir öznedir. Otto pögeler, Hegel’in 1807 tarihli *Fenomenoloji*’de sadece bilincin aşamalarını sözcüğün dar anlamıyla ortaya koymadığını; aynı zamanda bilincin doğada, törellikte, eğitim-öğretimde, ahlaksallıkta ve dinde kendini nasıl yeniden var ettiğini, yeniden tanıdığını gösterdiğini dile getirir (Pögeler, 2013, s. 142).

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’ne yazdığı önsözde “benim görüşüme göre herşey hakikati yalnızca töz olarak değil, ama o denli de özne olarak kavramaya ve anlatmaya dayanır” (Hegel, 2011, s. 18) demektedir. Bu açıdan baktığımızda tinin serüvenin, bilincin kendisini bir özne olarak kurmaya yönelik hamleleriyle başladığını söylemek yerinde olacaktır. Aleksandre Kojévê *Hegel Felsefesine Giriş* adlı yapıtında Descartes’ın “düşünüyorum” formülasyonunda “um”u yani “Ben”i ihmal ederek dikkatini yalnızca “düşünüyor” üzerinde yoğunlaştırdığını ifade eder. Ayrıca “Ben” özseldir, çünkü insan ve felsefe yalnızca Bilinç değil, aynı zamanda bunun ötesinde kendinin bilincidir (Kojève, 2012, s. 39) der.

Hegel bilincin bir şeyi kendinden ayırt ettiğini, bu bir şeyin bilinç için varolması dolayısıyla da onunla ilişkiye girdiğini, bu ilişkinin ya da bir şeyin bilinç için varlığının belirli yanının ise bilgi olduğunu söylemektedir (Hegel, 2011, s. 61-62). Hegel bilgiye dışarıdan bir ölçüt dayatmanın gereksiz olduğu görüşündedir. Çünkü bilginin içinde cereyan ettiği süreç olarak bilincin kendisi, hem kendi kendisinin hem de nesnenin bilinci olması dolayısıyla, kavram ve nesne, ölçüt ve sınanacak olan bilincin zaten kendisinde yer alır (Hegel, 2011, s. 62-63).

Tinin gerçekliğinin her bir aşamasının kavranmasını olanaklı kılan şey, bilincin kendi üzerine dönmesidir. Bu kendi üzerine dönme sürecinde bilinç, kendi sınaama ölçütlerini kendisinde barındırdığından nesnenin ve kendinin bilincidir. Bütünün her bir momenti bilinci şekillendirir. Bunların her biri bilincin kendi üzerine dönmesinin tekil tezahürleridir. Bu açıdan bakıldığında bilincin kendi varlığının

bilgisine yönelmesi gerekir. Hegel bu konuyu fenomenolojinin *Bilinç* başlığı altında *duyusal kesinlik*, *algı* ve *anlama yetisi* bağlamında tartışmaya açar.

1.2.1.1. *Duyusal Kesinlik*

Hegel duyusal kesinliği tanımlarken onun somut içeriği dolayısıyla en zengin bilgi olduğunu, bunun en doğru bilgi gibi görüldüğünü ama kendisini esasında en yoksul hakikat olarak sunduğunu dile getirir (Hegel, 1977, s. 58). Hegel bir bağlantı olarak kesinliğin dolaysız, saf bir bağlantı olduğunu ifade eder. Ona göre bilinç “Ben” dir, saf bir ben; tekil bilinç saf ‘Bu’ yu ya da tekil ögeyi bilir (Hegel, 1977, s. 59). Harris’in dikkat çektiği üzere, bilgimiz duyu bilinci olarak başlamaktadır ve duyu deneyimi denilen şey alanı sürekli genişletilebilecek ve derinlemesine analiz olanağına sahip olduğumuz, ötesine de uzanma olanağımız olan engin bir zenginliği içerir (Harris, 2013a, s. 164). Bununla birlikte “dolayimsız farkındalık düzeyinde, yalnızca şunları deme şansımız vardır: ‘Budur’ ve ‘Benim farkında olduğum şey Budur’” (Harris, 2013a, s. 164).

Hegel bilinç Bendir, başkası değil, bir saf ‘Bu’; tekilin bildiği saf ‘bu’ ya da bir tekildir (Hegel, 2011, s. 68) demektir. Yani bilinci nesneyi deneyimlerken kendinin farkına varan saf ben olarak ele alır. Hegel’in ‘bu’ olarak ortaya attığı şey bilincin kendisi olmasının yanı sıra nesnedir de. Hegel “burada bulunan sayısız ayırım arasında her durumda ana ayırım olarak bulduğumuz şey duyu kesinliğinde saf varlığın hemen daha önce sözü edilen o iki ‘bu’ olarak ayrılmasıdır – bir ‘Bu’ Ben olarak ve öteki ‘Bu’ nesne olarak” (Hegel, 2011, s. 68) demektir. Ayrıca bilincin taşıdığı kesinlik başka bir şeyin – nesnenin - dolayısıyla mümkündür. “Ben kesinliği bir başkası, yani şey yoluyla taşıyım ve bu da benzer olarak kesinlikte bir başkası yoluyla, ben yoluyla bulunur.” (Hegel, 2011, s. 68).

Duyusal kesinlikte basit dolayimsız ve görünüşte şüphe edilemez duyumlarla başlarız. Bu düzeyde kavramsal olarak bir araya getirilmiş nesnelerimiz yoktur. “Hegel’in ifade ettiği üzere yalnızca bir ‘bu’ vardır. ‘Bu’yu kuran ‘burada’ ve ‘şimdi’imiz vardır – mekânsal olarak bir burada ve zamansal olarak bir şimdi.

Ondan bahseder, onu gösteririz, onunla ilgili bir şey kastederiz; bu aşamada daha fazlasını yapamayız” (Kain, 2005, s. 26).

Houlgate *bilinç* başlığının duyu kesinliği alt başlığı altında, Hegel’e göre duyu kesinliğinin en basit ve en dolaysız biçimiyle ‘doğal bilinç’ olduğunu aktarır. Hegel bilincin nesnesinin kendisinden önce dolaysız olarak orada olduğunu ve nesnenin ardında gizli hiçbir şey olmadığını düşünür: kendisinden önce nesnenin saf veya katıksız dolaysızlık olduğuna inanır... nesnesini kavramları aracılığıyla değil, kendisini onunla doğrudan aşına kılarak bilir (Houlgate, 2013). Duyusal kesinlik aracısız olanın veya basitçe, olanın dolaysız bilgisidir, çünkü nesnesini zamanda ve mekânda dolaysız olarak verilenden edinir. Bilincin hareketi duyusal kesinlikle sınırlı değildir. Bir sonraki aşamada Hegel algılayan bilinçten söz eder.

1.2.1.2. *Algı*

Algı söz konusu olduğunda her şeyden önce duyumun ona temel teşkil ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Algı, duyusal kesinlikte karşımızda duran nesnenin çeşitli nitelikleriyle karşımızda durduğunu gözlemlemeye başladığımız ana işaret eder. Bu niteliklerin belirlenmesi sayesinde bilincin artık ikinci bir aşamaya geçmesi söz konusudur. Algılama olmaksızın yalnızca duyumlarla hareket etmek, öznenin nesneye anlam katması ve onu ifade etmesi açısından yetersizdir ya da başka bir ifadeyle algı olmadan ifade olanaksızdır. Kavrayış olmadan algı duyulara dair izlenimini tam anlamıyla ifade edemez. Algı karmaşık bir süreçtir; her ne kadar duyumla akraba olsa da, duyumda olduğu gibi dolaysız bir görmeye karşılık gelmez. Uzun ve karmaşık bir süreçten geçer. Bilincin bu ikinci aşaması öznenin dış dünyanın ne türden bir şey olduğunu anlamaya başladığı aşamadır.

Harris, “duyu kesinliği düzeyinde filozoflara hiç de ihtiyaç duymayız” (Harris, 2013a, s. 166) demektedir. Bu şahit olduğumuz anda şahitlik ettiğimiz nesne ve olaya dair algının henüz netleşmemiş olduğu anı ifade eder. Yani duyu kesinliği o an bir şeyle karşılaşmış olduğumun göstergesidir. Buna dair bir takım saptamalarda bulunmam söz konusu olduğunda yapmam gereken, görmüş olduğum şeyin ne türden bir şey olduğuna dair bir değerlendirmede bulunmaktır.

Harris bu durumla ilgili olarak “bundan böyle tekil şeylerin ne olduklarıyla değil, ne tür şeyler olduklarıyla ilgileniriz, felsefi sorumuz da artık, ‘bir tür şey olmak ne anlama gelir?’ olacaktır” (Harris, 2013a, s. 166) demektedir. Yani gördüğümüz “bu” ya da “burası” olarak tarif ettiğimiz şey üzerine bir akıl yürütme süreciyle birlikte algı oluşur.

Algı⁴ verili olana dair içsel bir muhakeme yoluyla bir değerlendirmede bulunmaktadır. Yani basitçe bir kavrayış değildir ya da, Harris’in de dile getirmiş olduğu üzere, “şeyin basitçe anlaşılması yoluyla meydana gelen pasif bir “hakikati elde etme” de değildir. O şey ancak diğer şeylerle etkileşimi dâhilinde bilinebilir (Harris, 2013a, s. 167). “Dolaysız kesinlik hakikati almaz, çünkü onun hakikati evrensel olandır; fakat o ‘Bu’ yu alır. Öte yandan algı varolanı evrensel olarak alır” (Hegel, 1986, s. 93). “Bu”, bir şeye işaret eder ve Hegel şeyin nitelikler toplamı olduğunu söyleyerek, nesne düşünüldüğünde bu niteliklerin tekil varlıklarının nesneye işaret edemeyeceği belirlemesini yapar. “Duyusal bilginin zenginliği algıya aittir, dolaysız kesinliğe değil; bu kesinlik için o zenginlik yalnızca örneklerin kaynağıydı; çünkü olumsuzlamayı, ayrımı ya da çokluğu özünde taşıyan yalnızca algıdır” (Hegel, Tinin Görüngübilimi, 2011, s. 78). Dolayısıyla Hegel’e göre “Bu” algı safhasında ‘bu değil’ olarak ortadan kaldırılmış⁵ olarak koyulur. Nesne bir nitelikler toplamıdır, ancak bu nitelikler birbirlerini belirlemezler. Örneğin “bu tuz yalın bir burasıdır ve aynı zamanda çok yanlıdır;

⁴ *Wahrnehmung* (algı) dışsal nesnenin (ve ikincil olarak içsel durum ve hareketimizin) duyusal bilincidir. (genel kullanımda aynı zamanda ‘gözlem’ ve dolayısıyla dikkat, koruma (ör. çıkarları) anlamlarına da gelir, ve *wahrnehmen* algılama anlamının yanısıra ‘gözlemlemek, faydalanmak, elde etmek (ör. Bir fırsat), korumak, yerine getirmek (bir rolü ya da işlevi) gibi anlamlara da gelir... Hegel’ e göre *sinnliche Gewissheit* (duyusal kesinlik) duyusal tekillerin kavramsal olmayan algısıdır, *Wahrnehmung* onları evrensel olarak, evrensel özelliklerle şeyler olarak alır. Ona göre *Wahrnehmung*, *wahrnehmen* (‘algılamak’) fiilinden *wahr* (hakikat) ve *nehmen*’dan (‘almak’) türeyerek hakikati alır ya da şeyleri hakikatin içindeymiş gibi (yani evrensel) alır (Inwood, 1992, s. 146).

⁵ Hegel ortadan kaldırma [das Aufheben] denilen şeyin bir çift anlamlılık sergilediğini ifade eder. Bu hem bir olumsuzlama hem de bir saklama, muhafaza etmedir. Kaldırmak Türkçede de aynı anlamları ihtiva etmekle birlikte yükseltme anlamını da taşımaktadır. Hem saklamak hem de ortadan kaldırmak anlamları Türkçede de mevcuttur. Michael Inwood *Aufheben* sözcüğünün üç temel anlamı olduğunu söyler. Bunlar:

1. Yukarı kaldırmak
2. Ortadan kaldırmak
3. Korumak

Aufhebung ismi de benzer olarak bu anlamları (yükseltme, ortadan kaldırma ve koruma) taşır (Inwood, 1992, s. 283).

ak ve ayrıca acı, ayrıca kübik şekilli ve ayrıca özgül ağırlığa sahiptir” (Hegel, 2011, s. 79). Tüm bu niteliklerin yalın bir burası içinde bir araya geldiğini belirten Hegel, bu niteliklerin birbirini etkileyip değiştiremeyeceğini söyler. Hegel’e göre “onları bu şekilde bir arada tutan ise Şeyliktir” (Hegel, 2011, s. 79)

İlkin göze çarpan şey bir evrenseldir. Belirli özelliklerin her biri birbirleriyle mutlak anlamda ilgisiz ve yalnızca kendileri ile bağıntılı olsaydı onlara belirli dememiz pek de mümkün olmazdı. Dolayısıyla kendilerini diğerlerinden ayrı kılmaları ve diğerleriyle bir karşıtlık ilişkisi göstermeleri sayesinde belirlidirler. Burada Hegel olumsuzlama⁶ momentini (*Moment der Negation*) işe koşar. “Şeyin birliği belirlemenin ve olumsuzlamanın bir ifadesidir: o kendisini kendisiyle ilişkilendirerek bir ‘diğerini’ dışlar ve ‘burada’nın şeyliğini belirler. Ancak bu tekil burada *ayrıca* çeşitlidir: renklidir, *ayrıca* belirli bir şekli vardır, *ayrıca* kendine özgü bir ağırlığı vardır ve *ayrıca* belirgin bir tadı vardır. Tüm bu nitelikler tekil bir buradada bulunur” (Navickas, 1976, s. 47). Şeyin doğasını oluşturan üç temel unsurun olduğunu söylemek mümkündür. İlkin şey ve onun özellikleri arasında ilişki kuran bir *ayrıca*, olumsuzlamanın ifadesi olarak karşıt özellikleri dışlayan bir “Bir” ve son olarak ayrımlar çokluğunun, birçok *özelliğin* içindeki *tekillik*.

Hegel’e göre nesne kendisi ile özdeş ve evrensel bir karaktere sahiptir, ancak bilinç değişmeye müsaittir. Dolayısıyla bilincin nesneyi farklı ayrımlarla değerlendirmesi söz konusu olabilir. Böylelikle “algılayan kişi yanıma olasılığının farkındadır” (Hegel, 1977, s. 70). Şeyler serbestçe dolanıp durabilen öğelerdir. Bununla birlikte Harris bizlerin, kendimizi kandırmamıza neden olan müthiş bir ikiye bölme sistemini işe koşarak, bu pratik (dışsal) bakış açısının yeterli bir biliş/bilme teorisi olduğu yanılsamasını yaşadığımızı (Harris, Bilinç, 2013a, s. 168-169) dile getirir. Bu şekilde nitelikler toplamı olarak karşımıza çıkan nesnelerden yola çıkarak, ahengi sağlayan bütünün yeniden organize edilmesi gerekir. Bunu sağlayacak olan ise anlama yetisidir. Hegel’de anlama yetisinin nasıl bir konuma karşılık geldiğini anlamak bilinçten özbilince geçerken önemli bir

⁶ Olumsuzlama Hegel ’de bir ayırt etme işlevi görür. Bu ilgisiz bir ayırt etme değil; başkasını dışlayan, olumsuzlayan bir ayırdetme olduğu ölçüde, bu basit ortamın dışına düşer. Dolayısıyla bu yalnızca bir *ayrıca*, ilgisiz bir birlik değil, aksine *bir dışlayan birliktir* (Hegel, 1986, s. 95).

basamaktır. Duyusal kesinlik aşamasında sadece karşımızda gördüğümüz/karşıma konumlandığımız nesnenin bir ‘şimdi’ ve ‘burada’sından hareketle, nitelikler toplamı olan evrensellerin algılanışına yönelik bir hareket söz konusuydu. Nesnenin kendisini bilmemizin yolu, bu niteliklerin neden burada bir arada bulunduğunu görmemizden geçer ve proje yalnızca algıyla sonucuna erişemez. Tuzun neden hem beyaz olduğunu hem de neden tadının öyle olduğunu algılayamayız. Algı yalnız başına algılanan niteliklerin bir şeyin ‘özellikleri’ olduğunu bile söyleyemez (Murray, 1972, s. 169). Bu nitelikler toplamının yarattığı çeşitlilikten bir birlik organize etmenin yolu ise anlama yetisinden geçmektedir. Yani ancak anlama yetisi sayesinde görünenlerin bir açıklamasına ulaşabiliriz, örneğin, tuzun neden beyaz olduğunu ya da tadının neden öyle olduğunu söyleyebiliriz.

1.2.1.3. Anlama Yetisi

Hyppolite, *Tinin Fenomenolojisi’nin Oluşumu ve Yapısı* adlı çalışmasının anlama yetisine ayırdığı bölümüne Hegel’de “algılayan bilinç için her şeyin bir şey” (Hyppolite, 1974, s. 118) olduğu belirlemesiyle başlar. Buna Hegel’in şeyin nitelikler toplamı olduğu belirlemesini eklediğimizde bu niteliklerin her birinin o şeyin bir *ayrıcısı* olduğunu görürüz. Her bir nitelik diğerlerinden kendisini ayırması nedeniyle bir olumsuzlama işlevi üstlenir. Bu kendini ayırt etme daha sonra bir yeniden birleşmeyi gerektirir. Bu yeniden birleşmeyi sağlayacak olan ise anlama yetisidir.

Tinin Fenomenolojisi duyusal bilgi basamağından başlayarak, bilincin, Hegel’in “mutlak bilme” olarak adlandırdığı noktaya değin gelişimini gözler önüne serer. Bu süreç belli geçişleri ihtiva eder. Bunlar sırasıyla *Bilinç*, *Özbilinç* ve adlandırılmamış fakat önemli alt başlıklardan oluşan bir son bölümdür. Bu alt başlıklar ise *Akıllık*, *Tin*, *Din* ve *Mutlak Bilme*’dir. Bilinç başlığı altında bilince dışsal olduğu düşünülen nesnelere yönelik bilinç biçimleri ele alınır. Bu bölümler ilkin yukarıda da ele aldığımız üzere *duyusal bilinç*, *algı* ve ardından şimdi ele almakta olduğumuz *kuvvet* ve *anlama yetisi* bölümleridir. Hegel bunların her birini bilincin diyalektik gelişimini serimlemek adına ele alır.

Buraya kadar bilinç henüz algının birliğine yönelik bir farkındalığa sahip değildir. Kain'e göre "bilinç nesnenin birliğinin bilincin birliği dolayısıyla olduğunun farkında değildir, yani, bilinç henüz nesnenin bilinç tarafından kurulduğunu görememiştir" (Kain, 2005, s. 30). Yani anlama yetisi basamağına kadar bilinç duysal kesinlik aşamasında kendisine dışsal olarak kabul ettiği nesneyi ve algı aşamasında unsurlarına ayırdığı aynı nesneyi henüz birliğine kavuşturmamıştır. Bu durumda bu birliği sağlayacak olan anlama yetisidir.

Algı bölümünde ele alınan nesneden yola çıkarak, anlama yetisinin nesneyi birliğine ulaştırmada ne tür bir işlev üstleneceğini görmek mümkündür. Algı duysal kesinlik aşamasında henüz bahsi açılmamış olan evrenselliğin işe koşulduğu bölümdür. Bu duysal kesinlik aşamasında basitçe "bu" olarak tanımlanmış olan nesnenin, Hegel tarafından "birçok özelliğe sahip şey" (Hegel, 1977, s. 67) olarak ifade edilmesinin bir sonucudur. Yine Hegel'e göre algı "olumsuzlamayı, yani, ayrımı ve çeşitliliği içerir (Hegel, 1977, s. 67). Duysal kesinlikteki "bu", nitelikler toplamından oluşan ve içinde ayrımı ve çeşitliliği barındıran bir "şey"e evrilir. Hyppolite "anlama yetisi tözden nedene yükselir, şeyden kuvvete" (Hyppolite, 1974, s. 118) belirlemesinde bulunur. Bu belirlemeyle devam edecek olursak bundan böyle anlama yetisinin nesnesi kuvvet olacaktır.

Kuvvet ve anlama yetisi bölümü ilkin bir *koşulsuz evrensel* tartışmasıyla açılır. Hegel ilk kez algı olarak bilincin koşulsuz evrenselde bir araya getirdiği düşüncelere ulaştığını (Hegel, 2011, s. 90) ifade eder. Şimdiye değin gelinen noktada Hegel "bilincin kendisini değil, nesnel özü içeriği olarak aldığını ve bu ortaya çıkan şeyden uzak durduğunu ifade eder" (Hegel, 1977, s. 79-80). Bu nesneden uzak durması suretiyle "anlama yetisi onda kendini bilmeksizin onu kendi başına bırakır" (Hegel, 2011, s. 90-91). Harris bu nesnenin zihnimizde değil, dünyanın kendisinde olduğunu ve gerçek dünyamızın düşünülebilir temeli olduğunu ifade eder (Harris, Bilinç, 2013a, s. 169). Dolayısıyla nesne biz onunla herhangi bir ilişki zemininde buluşmadığımız zaman da, olduğu şekliyle olduğu yerdedir. Harris "algıyı anlamış olan, baştan itibaren, naif anlama yetisinin bağımsız, kendine yeter bir öz olarak aldığı kavramla özdeşleşen biziz" (Harris,

2013a, s. 170) belirlemesinde bulunur. Hegel bilincin ancak nesneyi kavrayışı dolayısıyla “kavrayan bilinç” (Hegel, 2011, s. 91) olduğunu belirtir.

Koşulsuz evrenselin bilinç açısından nesne olması dolayısıyla, bir biçim ve içerik ayrımının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu bizi *başkası için olma* ve *kendisi için olma* momentlerine götürür. Hegel bu momentlerin başta yalnızca evrensellik içinde bulunmaları dolayısıyla birbirlerinden tam anlamıyla ayrılamayacaklarını ve ortaya koyacakları şeyin yalnız kendilerinden bir diğerine geçiş olacağını ifade eder (Hegel, 1977, s. 81). Ayrıca Hegel’e göre “kendi için olmak ve genel olarak başkasıyla ilişkili olmak içeriğin doğasını ve özünü oluşturur, içeriğin gerçekliği koşulsuz evrensel olmaktır” (Hegel, Tinin Görüngübilimi, 2011, s. 91). Bu koşulsuz evrensel bilinç için nesnedir. “Öznenin hem belirgin hem de geçici, duyusal olmayan ve evrensel olması gerekir. Hegel’e göre, yalnızca kuvvet kavramı bu niteliklere sahiptir” (Navickas, 1976, s. 58). Kuvvet koşulsuz evrenseldir bir başkası için ne ise kendinde de odur; ayrımı kendi içerisinde taşır. Kuvvet bütünüyle düşünceden özgür bırakılmalı ve ayrımların tözü olarak koyulmalıdır (Hegel, 2011, s. 92-93). Murray, fenomende gözlenen değişimin bir gücün dışavurumu olarak görülebileceğini, değişimin bilinç için var olan bir nesne olduğunu, güce/kuvvete gelince onun değişenin ardındaki değişmez olduğunu (Murray, 1972, s. 170) dile getirir. Bu vesileyle kuvvetin iki formundan bahsetmek mümkündür: bunlardan biri kendisini dışa vuran bir güç, diğeri ise gizil bir güçtür. Murray bunu şu şekilde örneklendirir: “Bir tekerlek dönebileceği gibi dönmeyebilir de, fakat onun aksamalarının hâlihazırdaki düzeni hareketinden farklılık arz eder” (Murray, 1972, s. 170).

Uygun koşullarda bir gücün kendisini açığa vurması gerekir. Gücün açığa çıkmasının temel koşulu ise başka bir güç tarafından harekete geçirilmesidir. Böyle düşünüldüğünde gücün karakteri kendine içsel olmayıp, uygun güçlerin onu harekete geçirmesi olarak tarif edilebilir. Bu tüm diğer güçler için geçerlidir (Murray, 1972, s. 170). “Algısal dünya, kuvvetin uzay ve zamanda yayılması ve ifadesi olurken, kuvvet ise kendini bu ilişkiler dünyası olarak açığa vurması mantıksal olarak zorunlu olan gerçek kavram haline gelir” (Harris, 2013a, s. 170). Bu açıdan bakıldığında Hegel için tecrübelerimizin tamamı güçlerin kendi

aralarında oynadığı oyuna karşılık gelir. Güçler ortaya çıkar ve yok olur. Anlama yetisinin bu süreçte kavradığı deneyim dünyasındaki ilişkiler ve görünümüdür. “Anlama yetisi, kuvvetlerin oyunu aracılığıyla şeylerin gerçek arka planına bakar. İki ucu yani anlama yetisi ve içsel dünyayı birleştiren orta terim kuvvetin gelişmiş varlığıdır” (Hegel, 1977, s. 87). Hegel’e göre bu varlık fenomendir/görünümdür. Hyppolite’ in ifade ettiği üzere “anlama yetisi için başlangıçta her şey bir kuvvettir, fakat kuvvet kavramdan, duyulur dünyanın düşüncesinden başka bir şey değildir; bu dünyanın kendine dayandığı yansımadır ya da aynı anlamı ihtiva eden bilinçteki yansımadır” (Hyppolite, 1974, s. 118).

Duyulur dünya düşüncesi zihinde platonik bir imge oluşturur. Zira görünüme sahip olan şeyin bir de arka planı olması gerekir. Bu arka planı anlaşılır kılmayı sağlayacak olan bir yasalar sistemi üzerine düşünmek faydalı olacaktır. Bu yasalar sistemi üzerine düşündüğümüzde, fenomenin ötesinde, duyulurüstü bir evrenden bahsetmemiz gerekir. Duyulurüstü, gerçeklikte olduğu gibi koyulmuş olan ‘duyusal’ ve ‘algılanan’dır; duyusalın ve algılananın gerçekliği ise fenomendir” (Hegel, 2011, s. 99). Bu belirlemesinin ardından Hegel duyulurüstü olanın “fenomen olarak fenomen” olduğunu belirtir (Hegel, 2011, s. 99).

Hyppolite deneyimin yasalarının fenomenin ötesinde olduğunu ancak yine de çerçeveyi oluşturduklarını dile getirir. Yani bilinç doğanın yasalarının olumsuzluğunu deneyimlemek suretiyle, onların zorunluluğuna dair bir tahkikat yaptığında kendi üzerine döner. Başlangıçta totolojik olan açıklamaları vesilesiyle yalnızca analitik bir zorunluluğa ulaşan bilinç, bu zorunluluk bilincin nesnesinde görünür hale geldiğinde sentetik hale dönüşür. Böylelikle duyulur dünya ve duyulurüstü dünya, fenomen ve yasa hakiki kavramda birbirlerine bağlanırlar (Hyppolite, 1974, s. 118-119). “Hegel duyulurüstü evrenin dingin bir yasalar ülkesi olduğunu, her ne kadar onu algılanan evrenin öte yanı olarak belirlesek de, onun algılananın dolaysız dingin imgesi olduğunu belirtir (Hegel, 2011, s. 101). “Zihin, duyulurüstü dünyaya algısal görünüş aracılığıyla bakar. Duyu algısının değişen gösterisini, bir yasanın açığa vurulmuş şekli olarak tanımlanabilecek bir görünüşler örüntüsü şekline sokar. Bu nedenle duyulurüstü dünya, duyusal dünyanın hakiki teorik yorumudur” (Harris, 2013a, s. 171).

Hegel sonuç olarak fenomenin içinde anlama yetisinin deneyimlediği şeyin gerçekte fenomenin kendisinden başka bir şey olmadığını ve aslında anlama yetisinin yalnızca kendisini deneyimlediğini belirtir. Algının ötesine yükselmiş olan bilincin, kendisini duyulurüstü evren ve fenomen orta terimi yoluyla bir birliğe bağlanmış şekilde gösterdiğini ifade eder (Hegel, 2011, s. 114). Murray duyulur görünümüleri anlamak vasıtasıyla onların arkasındaki perdeyi indirebilirsek, göreceğimiz şeyin kendimizden başkası olmadığını, evrensel dolayımın fenomenlerini bir diğeri ile ilişkili olan şeyler olarak belirleyen anlama yetisi olduğunu belirtir. Ayrıca ona göre “anlama yetisi” olarak adlandırılan bilinç, özbilincin ilk şeklidir (Murray, 1972, s. 171).

Bu bölümün esas konusunu teşkil eden Hegel felsefesinde ölüm düşüncesi özellikle fenomenolojinin özbilinç bölümünde köle ve efendi diyalektiği bağlamında bir tanınma uğruna mücadele formu içinde kendisini gösterir. Fakat bu aşamaya gelene kadar, bilincin ne tür bir gelişim gösterdiğini anlamak ve Hegel’in özbilince dair belirlemesini anlaşılır kılmak açısından, bilincin kendi üzerine düşünümünün yukarıda değindiğimiz üç safhasını (duyusal kesinlik, algı ve anlama yetisi) ele almak gerekmektedir. Çünkü bilincin öncelikle kendi üzerine nasıl dönüp, kendisini nasıl nesne edindiğini görmemiz ve en nihayetinde bilinçten özbilince nasıl bir geçişin olduğunu anlamamız açısından bu önemlidir. Şimdi *Fenomenoloji*’de özbilinç kısmından başlayarak Hegel’in ölüm kavrayışını ele alacağız.

1.2.2. Fenomenolojide Olumsuzluk Olarak Ölüm Kavramı

Sean Ireton *An Ontological Study of Death* isimli eserinde “ölümün diyalektik hareketin olumsuz itici gücü haline dönüştüğünü” (Ireton, 2007, s. 44) ifade eder. Ona göre diyalektik bundan böyle Hegel düşüncesinin “kalıcı ve patentli” özelliğidir. Diyalektik ilk defa *Tinin Fenomenolojisi*’nde belirgin hale gelmekle birlikte, daha önce diyalektiğin nüvelerinin Hegel’in erken dönem metinlerinde ortaya çıktıklarını belirtmiştik. Diyalektiği özellikle Hegel’in *Köle ve Efendi Diyalektiği* çerçevesinde ele aldığımızda, ölüm kavramının Hegel’de ifade olanağı bulunduğu bağlamı da açıklığa kavuşturabiliriz.

Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere Hegel *Fenomenoloji*'de ölüm kavramını farklı bölümlerde farklı biçimlerde ele almaktadır. Ancak Hegel'in kavrayışı söz konusu olduğunda ölüm kavramının bir sosyallik formu içerisinde düşünülmesi gerekir. Bu sosyallik formunun içeriği ilkin özbilinç bölümünde açık kılınır. Çünkü bilinç bölümünde Hegel'in bilincin deneyimini ele aldığı aşamada ben, kendi ya da bilinç henüz kendisini nesne edinmemiştir. Kendisini nesne edinmesi özbilinç aşamasında gerçekleşir. Özbilinç aşamasında kendisini nesne edinen bilinç başka bir bilinç tarafından tanınmaya ihtiyaç duyar. Bu özbilinçleri bir sosyallik formu içerisinde karşı karşıya getiren ilk andır. Bu an çetin bir mücadeleyi de beraberinde getirir. Zira bir özbilincin kendisini diğer bir özbilince tanıtmamasının yolu ölümüne bir mücadeleyi gerektirir. Bu ölüm kalım savaşı *Fenomenoloji*'de özbilinç bölümü altında köle ve efendi diyalektiği bağlamında ele alınır, tanınma uğruna mücadele şeklinde kendisini gösterir. Bu ölümüne mücadeleyi tasvir etmeden önce, ilkin anlama yetisi aşamasında kendisini keşfeden benin, kendi birliği içerisinde özbilinç aşamasında kendisini nesne edinmesi sonucunda nasıl bir yol izleyeceğini açık kılmak amacıyla, Hegel'in özbilinç aşamasında ele aldığı iki temel düşünceyi açıklamak yararlı olacaktır. Bunlar "özbilincin aslında istek olduğu" ve "özbilincin ancak başka bir özbilinç dolayısıyla doyumuna ulaşacağı" düşünceleridir. Özbilincin hareketini anlayabilmek açısından önce bunlara odaklanacağız.

1.2.2.1. Özbilinç, İstek, Doyum

Pöggeler "*Fenomenoloji* önyargısız okunduğunda, özbilince ilişkin bölümde tarih yolunun en başından başlatıldığı görülür" (Pöggeler, 2013, s. 153) demektedir. Bilinç aşamasında nesneyle girdiği tecrübi ilişki vesilesiyle bilinç en nihayetinde kendi benini keşfetmiştir. Şimdi bu benin bir anlamda inşasını da mümkün kılacak yeni bir bilinç formuyla, özbilinçle karşı karşıyayız. Özbilinç kendisini keşfetmesi ve kurması bakımından kendi bilincine ve başka bilinçlere dair bir takım belirlenimlere ulaşmak durumundadır. Yani özbilincin kendisini tanımasının ve tanıtmamasının yegâne imkânı farklı bilinçlere açılmaktır. Şimdi yeni nesnemiz bilincin kendisidir. Hegel *Fenomenoloji*'nin *özbilinç* bölümünün hemen başında

“kesinlik kendi kendisini nesne almaktır ve bilinç kendisi için gerçek olandır” (Hegel, 2011, s. 115) belirlemesini yaparak, bilinç için kendi üzerine düşünmenin zamanının geldiğini gösterir. Bunun ardından başkası ile ilişkide benin yerine dair “bir başkasına karşı ben kendi kendisidir” (Hegel, 2011, s. 115) saptamasında bulunur. Hegel’e göre, özbilinçle artık “gerçeğin doğal ülkesine” (Hegel, 2011, s. 116) gireriz. İlk olarak yapılması gereken özbilincin şeklinin nasıl ortaya çıktığını görmeye çalışmaktır. Bu bilmenin yeni şekli daha öncekilerle karşılaştırıldığında –duyusal kesinlik aşamasında nesnenin varlığı, daha sonra algı aşamasında birliğin içindeki nesnenin evrensel belirlenimleri ve en nihayetinde anlama yetisinde kendine ulaşan bilinç– özbilincin “duyumsanan ve algılanan evrenin varlığından ve başkalıktan geri dönüş” olduğunu görürüz (Hegel, 2011, s. 116).

Hegel özbilinci bir hareket olarak, kendisini kendisinden ayırt eden saf kendilik olarak tarif eder. Bu harekette ayırım bir başkalık olarak ortadan kalkar. Bu ayırımın olmadığı yerde de, Hegel’e göre, özbilinç yalnızca hareketsiz “Ben benim” genellemesidir. Harris dünyada evinde olduğunu bilen tekil bağımsız beni/kendiyi incelemememiz gerektiğini, bu benin teorik zorunluluğun hikâyesini büyük ölçüde unuttuğunu, ancak yine de özgür olduğunu bildiğini belirtir. Bu ben tasarımı “dünyanın benim olduğuna dair sahip olunan bu kesinlik, hakikatin anavatanıdır” (Harris, 2013b, s. 177). Aslında ben dünyanın kendisinde başka bir şey olduğunu bilir, fakat başkalığın kendi hakikati olmadığını da farkındadır. Onun hakikati Harris’e göre “benin aynasına istek olarak yansır” (Harris, 2013b, s. 177).

Pippin Hegel’in *Fenomenoloji*’sinde özbilinç, arzu ve ölümü konu edindiği çalışmasında temel iki iddianın anlamı ve motivasyonunu anlamayı arzuladığını dile getirir. Bunlardan ilki Hegel’in “özbilinç isteğin kendisidir” (Hegel, 2011, s. 116) belirlemesi, diğeri ise “özbilinç ancak başka bir özbilinçte doyumuna ulaşır” (Hegel, 2011, s. 121) belirlemesidir (Pippin, 2011, s. 2-3). Bu amaçla Pippin fenomenolojinin IV. bölümüne (*Özbilinç*) odaklanır. Pippin’e göre dördüncü bölümde üzerinde çalışılan ve savunulan şey tüm kitabın özbilincin, *Geist*’in özbilincine dönüşmesine yönelik bir meditasyon olduğudur ve Hegel özbilinci bir tür pratik başarı olarak görür (Pippin, 2011, s. 14-16).

Hegel'e göre özbilincin görünümü ve gerçekliği arasındaki karışıklıkta ortaya çıkan hakikati onun özüdür; yani özbilincin kendisiyle birliğidir, özbilinç genel olarak istektir (Hegel, 2011, s. 116). Hegel bundan böyle bilincin iki nesnesi olduğunu söyler. Bunlardan biri olumsuz bir karakter ihtiva eden duyusal kesinliğin ve algının nesnesidir. İkincisine gelince o, hakiki öz olan ve ilk nesne ile karışıklık içerisinde olan kendi kendisidir. “Özbilinç burada kendini içinde bu karışıklığın ortadan kaldırıldığı ve kendi kendisiyle özdeşliğinin açık hale geldiği hareket olarak gösterir (Hegel, 2011, s. 117). Bu aşamadan sonra aslında yeni bir aşamaya geçeriz ve özbilinç açısından olumsuz bir şey olarak görünen nesnenin, kendi içine yansması yoluyla yeni bir forma dönüştüğünü görürüz. Bu yeni form kendisini bize *Yaşam* olarak gösterir. Dolayısıyla özbilincin nesnesi artık yaşam olarak karşımıza çıkar. Bilinç ne denli bağımsız ise nesnesi de o denli bağımsızdır. “Kendi için olan ve nesnesine olumsuzun karakterini yükleyen, başlangıçta istek olan özbilinç bu yeni süreçte nesnesinin bağımsızlığının deneyimini elde edecektir” (Hegel, 2011, s. 117). Harris özbilincin canlı bir şey olarak yaşamı nesne edindiğinin, canlı olan doğal benin arzusunun onu, ilkin yaşayan bedeninin nesnel gerçekliğinde ve yaşamın sürdürüldüğü aile içinde gösterdiğini ifade eder (Harris, 2013b, s. 177). Bedenin tatmin edilmesi gerekir ve arzunun doğal kulluğu sırasında ben asıl amacını keşfeder. Benin “asıl amacı özgür olmaktır” (Harris, 2013b, s. 177). Kendi bedenini dahi bir alet derekesine indirmek suretiyle feda etmeyi göze alacak olan ben yaşamın “basit bir alete indirgenemeyecek ‘bağımsız bir varlık’ olduğu” sonucuna ulaşacaktır (Harris, 2013b, s. 177).

Bu belirlemelerin her biri *Fenomenoloji*'nin *Özbilinç* bölümünde ele alınan ölüm kavrayışıyla doğrudan ilgilidir. Özbilincin temelde istek olması onun kendisini tanınan bir varlık olarak ortaya koymasının temel koşuludur. Tanınma için ise özbilinç diğer bir özbilinci gerekser. Yani kendisinin tanınan bir varlık olması bakımından doyumuna ulaşması başka bir özbilinçle karşılaşmasına bağlıdır. “Benin/kendinin arzu olarak doğal evrimi, ereği bağımsız bir kendiliktir” (Harris, 2013b, s. 178). Harris'e göre “özgür olmak için yaşayan ben kendisiyle içgüdüsel dürtüleri arasında duran başka bir bilince gereksinim duyar. Bu öteki, kendini erek

olarak görülebilecek ‘bir başka ben’ imgesiyle nesnel olarak sunar” (Harris, 2013b, s. 178).

Hegel isteğin nesnesi olan yaşamda kendi kesinliğine sahip olan özbilincin yaşam aracılığıyla saf Ben’e ulaşacağını gösterir. Ancak bununla kalmaz, kendi kendisinden emin olan Ben bu şekliyle eksiktir ve kendini tamamlayacak olan başka bir unsura gereksinim duyar. Bu aynı zamanda özbilincin kendisini tam anlamıyla kavramasıyla da ilgilidir. “Canlı olan bir şeyin davranışlarını kavrayan kimse, hâlihazırda öncelikle kendisini tanımalı, eş deyişle özbilinç olmalıdır” (Gadamer, 2013, s. 194). Yani kendisini kendinde tanıyan bilinç bununla yetinmez. Hegel, tam da bu durumla ilgili olarak, “özbilinç doyumuna ancak başka bir özbilinçte ulaşır” (Hegel, 2011, s. 121) der.

Özbilincin kendisini kendine dahi açık kılmasının yolu başka bir özbilinçten geçer. Hegel özbilincin üç temel momentte tamamlandığını belirtir. Öncelikle onun ilk dolaysız nesnesi saf Ben’dir. İkinci olarak bağımsız nesnenin ortadan kaldırılması olarak varolan dolaysızlığın kendisi mutlak bir dolaylılıktır. Başka bir ifadeyle isteğe evrilmiştir, yani, istektir. Doğrusu isteğin doyumunu, özbilincin kendi üzerine yansması, kesinliğin hakikate dönüşmesidir. Fakat bu kesinliğin hakikati ikili bir yansımadır, özbilincin ikilenmesidir (Hegel, 1977, s. 110). Özbilinç böylelikle canlı bir formda yaşamı nesne edinerek, kendisinden bağımsız olan bu nesneyi istek dolayımıyla ortadan kaldırır. Geriye kendi kesinliği kalır ve bu ikilenmesi suretiyle kendi üzerine yeniden dönüşüne işaret eder. Özbilinç bu şekilde kendisini tamamlarken birliğine kavuşması açısından başka bir özbilince ihtiyaç vardır. Hegel “bir özbilinç bir başka özbilinç için vardır” (Hegel, 2011, s. 121) derken, özbilinç olmanın ancak bu şekilde mümkün olduğunu, çünkü birliğini bu yolla açık kılabileceğini gösterir.

Gadamer “yaşayanların yaşam süreçleriyle özbilinç arasındaki yapısal özdeşlik dolayısıyla özbilincin bireyselleştirilmiş ben=ben olmadığını” (Gadamer, 2013, s. 194) ifade eder. Hegel bir özbilincin, nesne olduğu kadar, Ben de olduğunu öne sürer. *Fenomenoloji*’nin tinin serüveninin çeşitli biçimlerini göz önüne serdiği fikrini hatırlayacak olursak, Hegel açısından bilinç için ileride yatan deneyimin ‘tinin ne olduğu’ sorusu olduğu açıktır. Hegel bu aşamada bize aslında “tinin

mutlak töz olarak, karşıtlıklarının eksiksiz özgürlüğü ve bağımsızlığı içinde ayrımlaşmış, kendileri için olan özbilinçlerin birliği” (Hegel, 2011, s. 120-121) olduğunu söyler. Buradan hareketle de şu belirlemeyi yapar: “Ben bizdir, biz bendir” (Hegel, 2011, s. 122). Tinin kavramı sayesinde bilincin bir dönüm noktasına şahit oluruz. Hegel bunu edebi bir biçimde şöyle formüle eder: “bilinç duyusal bu yanın renkli yanılsamasından ve duyulurüstü öte yanın boş gecelerinden, şimdinin tinsel günüşiği içine adımlarını atar” (Hegel, 2011, s. 122).

Hegel böylelikle bilincin duyusal kesinlik aşamasında yalnızca nesneyle ilişkisinde görmüş olduğumuz seyreden Ben’in, fenomenin duyulurüstü arka planına dair tasavvurda bulunarak bir içi keşfetme eğiliminden, şu anda bir özne olarak kendisinden nasıl emin olacağına dair yeni ve aydınlık bir yola girdiğini ifade eder. Bu yol diğer bir özbilinci gerektirse de, bu öteki, bilincin kendisini bir özne olarak anlamlandırma girişiminin temel basamağıdır. Bununla birlikte bu ilişki süreci çok da kolay olmayacaktır ve tanınma uğruna ölümüne bir mücadeleyi gerektirecektir.

1.2.2.2. Tanınma Uğruna Mücadele

Burada özellikle tanınma ve mücadele kavramlarına ayrı birer parantez açmanın faydalı olacaktır. Axel Honneth’e göre, Hegel bu kavramların ilkinin Fichte’den ikincisini ise Hobbes’tan miras almıştır (Honneth, 2016). Hegel özbilincin ancak tanınan bir şey olarak var olduğunu (Hegel, 2011, s. 122) belirtir. Özbilincin “ikilenişi içindeki tinsel birliğin kavramının açılması” (Hegel, 2011, s. 122) bizi tanınma hareketine götürür. Özbilincin karşısında duran başka bir özbilincin varlığının Hegel’e göre iki anlamı vardır. Öncelikle o, “kendi kendisini yitirmiştir, çünkü kendisini başka bir özbilinç olarak bulur; ikincisi bu yolla başkasını ortadan kaldırmıştır, çünkü başkasına öz olarak bakmaz, aksine başkasında kendi kendisini görür” (Hegel, 2011, s. 122). Bu başkalığın ortadan kaldırılması gerekmektedir. Başkalıkta ve kendisinde kendisini görmesine dair iki anlamlılığın ortadan kaldırılması, Hegel’e göre ikinci bir iki anlamlılığa işaret eder. Özbilinç ilk olarak diğer bağımsız özü ortadan kaldırma yoluna gitmelidir. Bu sayede ancak kendisinden emin olur. İkincisi onda kendisini gördüğü başkasını ortadan

kaldırdığından, aynı zamanda kendi kendisini ortadan kaldırma yoluna gider (Hegel, 2011, s. 123). Hegel’de ortadan kaldırma (Aufhebung) eyleminin başlı başına bir ortadan kaldırma olmadığını, aslında mevcut olanı muhafaza eden bir aşma eylemi olduğunu daha önce belirtmiştik. Dolayısıyla bu ortadan kaldırma safhalarının her birinde, bir öncekinin anlamı korunur ve bu anlam içerisinde hareket edilir.

Kendi içinde iki anlamlılığı ihtiva eden iki anlamlılığın ortadan kaldırılmasının kendisi de Hegel’e göre iki anlamlıdır. Çünkü ona göre bu ortadan kaldırma yoluyla ilkin özbilinç kendini yeniden kazanır, yani kendi başkalığını ortadan kaldırma deneyimiyle kendine özdeş olur. İkincisi, diğer özbilinç de kendisini başkasında görmesi dolayısıyla başkalığını eşit ölçüde kendisine geri verir, ama bu başkasındaki varlığını ortadan kaldırması dolayısıyla da başkasını özgür bırakır (Hegel, 2011, s. 124). Bu hareket çift yönlü bir hareket olduğundan bir özbilincin eylemi aynı zamanda diğer bir özbilincin eylemidir. Bu harekette her bir özbilinç kendi içinde bağımsızdır. Özbilinçlerden “her biri ötekinin onun yaptığı şeyle aynı şeyi yaptığını görür; her biri ötekenden istediğini kendisi yapar ve buna göre yaptığını ancak öteki de aynı şeyi yaptığında yapar” (Hegel, 2011, s. 123). Dolayısıyla tek yanlı eylemin bir faydası olmayacaktır; olması gereken her iki taraf da sürecin bir parçası olduğunda ortaya çıkar. Hegel bu harekette “kendini kuvvetlerin oyunu olarak sunan sürecin bilinçte yinelenildiğini” (Hegel, 2011, s. 123) belirtir. Eylem tek yönlü değil karşılıklıdır. Çünkü burada eylem her bir özbilincin hem kendisine hem de diğerine karşı eylemidir. Dolayısıyla “hem birinin hem de diğerinin eylemi olduğu için iki anlamlıdır” (Hegel, 2011, s. 123). Buradan hareketle her iki tarafın “karşılıklı olarak birbirlerini tanımaları dolayısıyla kendilerini tanıdıklarını” (Hegel, 2011, s. 124) söylemek mümkündür.

Süreci özbilincin yürüdüğü yolda değerlendirecek olursak, birbirlerine özdeş olmayan iki ucun birbirlerine karşıt olduklarını, biri yalnızca tanıyan diğeri yalnızca tanınan iki uçtan bahsetmemiz gerektiğini görürüz. Başlangıçta özbilinç basit kendi için olma karakteriyle ve diğer “her şeyin kendisinden dışlanması yoluyla kendine özdeştir, özü ve mutlak nesnesi Ben’dir” (Hegel, 2011, s. 124). Hegel’e göre o “kendi için varlığının bu dolaysızlığı ya da bu varlığı içinde bireydir” (Hegel,

2011, s. 124). Başkası bu süreçte ona özsel değildir ve olumsuzun karakteri ile donanmış nesnedir. Bununla birlikte, bu başkası da bir özbilinç olduğundan, “bir birey bir bireye karşı ortaya çıkar” (Hegel, 2011, s. 124). Yaşamın varlığı içinde ortaya çıkan bu özbilinçler birbirleri için sıradan nesneler, bağımsız şekillerdir. Birbirleri için mutlak soyutlamalardır; kendine özdeş bilincin saf olumsuz varlığı olma hareketini henüz tamamlamamış ve her biri kendisini bir diğerine saf kendi için varlık olarak, yani, özbilinç olarak göstermemiştir (Hegel, 2011, s. 124).

Taraflardan her biri, her ne kadar kendi kendisinden emin olsa da, ötekinden emin olmadığından, kendi kesinliği de bir gerçeklik taşımaz. Bu gerçeklik formuna ulaşabilmesi için kendi kendi-için-varlığının kendine bağımsız nesne olarak görünmesi, nesnenin kendisini saf özkesinlik olarak göstermesi gerekir. Hegel açısından tanıma kavramına göre bunun olanaklı olabilmesinin koşulu şudur: “her biri başkası için, başkası onun için ne ise o olmalı ve her biri kendi kendinde kendi eylemi yoluyla ve yine başkasının eylemi yoluyla bu saf kendi için varlık soyutlamasını yerine getirmelidir” (Hegel, 2011, s. 125). Fakat bu ancak “yaşama bağlı olmadığını” göstermesi ile mümkündür. *Fenomenoloji*’de ölüm tam anlamıyla bu noktada anlamını kazanır: “İki özbilincin ilişkisi kendi kendilerini ve birbirlerini bir ölüm-kalım kavgası yoluyla tanıtlamaları olarak belirlenir” (Hegel, 2011, s. 125). Hegel özbilinçlerin bu mücadeleye girmelerinin zorunlu olduğunu, çünkü kendi kendilerinin kesinliğini, kendileri için olmayı, başkasında ve kendilerinde gerçekliğe yükseltmeleri gerektiğini belirtir (Hegel, 2011, s. 125). Birey ancak yaşamını tehlikeye atarak özgürlüğünü kazanır ve özbilinç için tali olan her bir unsurun –“varlığı”, “ortaya çıktığı dolaysız kip”, “yaşamın yayılımına batmışlık” vs.– onun saf kendi-için-varlık olduğu bu tehlikeyle yüz yüze gelindiğinde anlaşılır. “Yaşamı riske atma tanınmaya ve nihai özgürlüğe götürür; yaşamın yitirilmesi tüm diyalektik hareketi sekteye uğratır” (Ireton, 2007, s. 51).

Hegel yaşamını tehlikeye atmamış bireyin kişi olarak tanınabileceğini ancak bağımsız bir özbilinç olarak tanınmasının mümkün olmadığını ifade eder (Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 2011, s. 125). Ölüm ile yüzleşme dolayısıyla kişi yaşamını hiçe sayar ve başkasının ölümünü amaçlayarak, kendi varlığını ortaya koyma yoluna gider. Başkası kişinin kendisinden daha değerli değildir, kendisinin

dışındadır ve kendisini ona başka biri olarak gösterir. Birey bu “kendi dışında olmayı ortadan kaldırmalıdır; başkası çok yanlı ilişkilere dolaşmış varolan bir bilinçtir; kendi başkalığına saf kendi-için-varlık ya da mutlak olumsuzlama olarak bakmalıdır” (Hegel, 2011, s. 125). Yaşamı bilincin doğal olumlanması ya da mutlak olumsuzluk olmayan bir bağımsızlık olarak gören Hegel, ölümü bilincin doğal olumsuzlanması ya da bağımsızlık olmayan bir olumsuzlama olarak gösterir. Bu nedenle ölüm kalım sınaması genel anlamda kendinden emin olmayı da ortadan kaldırır (Hegel, 1977, s. 144).

Ölümün yarattığı kesinlik ise Hegel’e göre şudur: Özbilinçler karşılıklı olarak yaşamlarını ortaya koymuş ve hem kendilerinde hem de ötekinde yaşamı küçümsemişlerdir. Ama bu mücadeleden sağ çıkanlar için geçerli değildir. Bilinçlerini ya da kendilerini ortadan kaldırarak, kendileri için olmayı isteyen uçlar olarak ortadan kaldırılırlar. “Eylemleri bilincin olumsuzlaması değil, soyut olumsuzlamadır. Bu olumsuzlamanın ortadan kaldırması, ortadan kaldırılanı muhafaza eden ve kendi ortadan kaldırılmışlığında sağ kalmayı sağlayan bir olumsuzlamadır” (Hegel, Tinin Görüngübilimi, 2011, s. 126). Hegel bu deneyimde özbilincin, yaşamın kendisine saf özbilinç kadar özsel olduğunu öğrendiğini belirtir. İki karşıt bilinç şeklinin bu deneyimdeki rolü bizi köle ve efendi diyalektiğine götürür.

1.2.2.3. Köle ve Efendi Diyalektiği

Hegel’in sözünü ettiği iki farklı bilinç şekinden “biri özü kendi-için-olmak olan bağımsız bilinç, öteki özü bir başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinçtir” (Hegel, 2011, s. 126). Hegel bunlardan birincisini Efendi, ikincisini Köle olarak adlandırır. Efendi kendi için bilinçtir, özbilinç kavramı olarak kendi-için varlığın dolaysız bağıntısıdır; ama başkası yoluyla kendi için olan bir kendi-için-varlık olduğundan aynı zamanda dolaylıdır. Efendi gücü temsil eder ve ötekini (köleyi) altında tutar. Bununla birlikte efendi “köle vasıtasıyla dolaylı olarak şey ile ilişki kurar” (Hegel, 2011, s. 127). Köleye gelince, onun şey ile ilişkisi olumsuzdur, çünkü onu ortadan kaldırır. Şeyin kendisi onun için bağımsızdır ve bu nedenle köle şeyi bütünüyle yok edemez. “Köle şey üzerinde yalnızca çalışır”

(Hegel, 2011, s. 127). Bu çalışma ile ve emeği dolayısıyla şeyi dönüşüme uğratır. Efendinin bu ilişkideki rolü dönüşüme uğratılan şeyden faydalanmak yönündedir. “Efendi köleyi şey ile arasına koyarak, şeyin yalnızca bağımlı yanını alır ve ondan yalnızca yararlanır; bağımsızlık yanını ise onun üzerinde çalışan köleye bırakır” (Hegel, 2011, s. 127). Sonuçta, kölenin şey üzerinde çalışması ve emeği yoluyla, efendi şey ile dolaylı bir faydalanma ilişkisi kurmuş olur. Efendi için diğer bilinç özsel değildir. Çünkü o belirli bir varlığa bağımlıdır ve şey üzerinde çalışır. Bununla birlikte efendinin şeyin varlığı üzerinde efendi olması mümkün değildir.

“Kölenin yaptığı aslında efendinin edimidir; efendi yalnızca kendi için varlıktır, özdür; tamamıyla olumsuz güç olduğundan şey onun için hiçtir” (Hegel, 2011, s. 127). Böylelikle, Hegel’e göre, bu ilişkide efendi saf özsel eylemdir; köleye gelince o, saf olmayan ve özsel olmayan eylemdir. Bununla birlikte asıl tanınma için eksik olan moment efendinin başkasına karşı yaptığını kendisine de yapması ve kölenin kendisine karşı yaptığını ötekine karşı yapması gereğidir. Böylelikle “eşit olmayan ve tek taraflı bir tanınma” ortaya çıkar (Hegel, 1977, s. 116). Bu süreç dâhilinde efendi için özsel olmayan bilinç, onun kendi kesinliğinin hakikatini kuran nesnedir. Efendinin efendiliğini elde etmesine vesile olan bu nesne (öteki bilinç/köle) aslında bağımsız bir bilinçten oldukça farklı bir şeye dönüşmüştür. Şimdi karşısında duran bağımsız değil, bağımlı bir bilinçtir. Dolayısıyla bu durumda efendi, kendi için olmanın kendi hakikati olduğundan emin değildir. Aksine onun hakikati aslında özsel olmayan bilinç ve onun özsel olmayan eylemidir (Hegel, 1977, s. 116-117).

Efendinin kendi özünün hakikatinin bu şekilde, olmak istediğinin tersi olarak gerçekleşmesi aynı biçimde kölede de oluşacaktır. “Kölelik tamamlandığında dolaysızca olduğu şeyin karşıtı olacaktır; kendi içine geri itilmiş bilinç olarak, kendi içine gidecek ve kendini gerçek bağımsızlığa dönüştürecektir” (Hegel, 2011, s. 128).

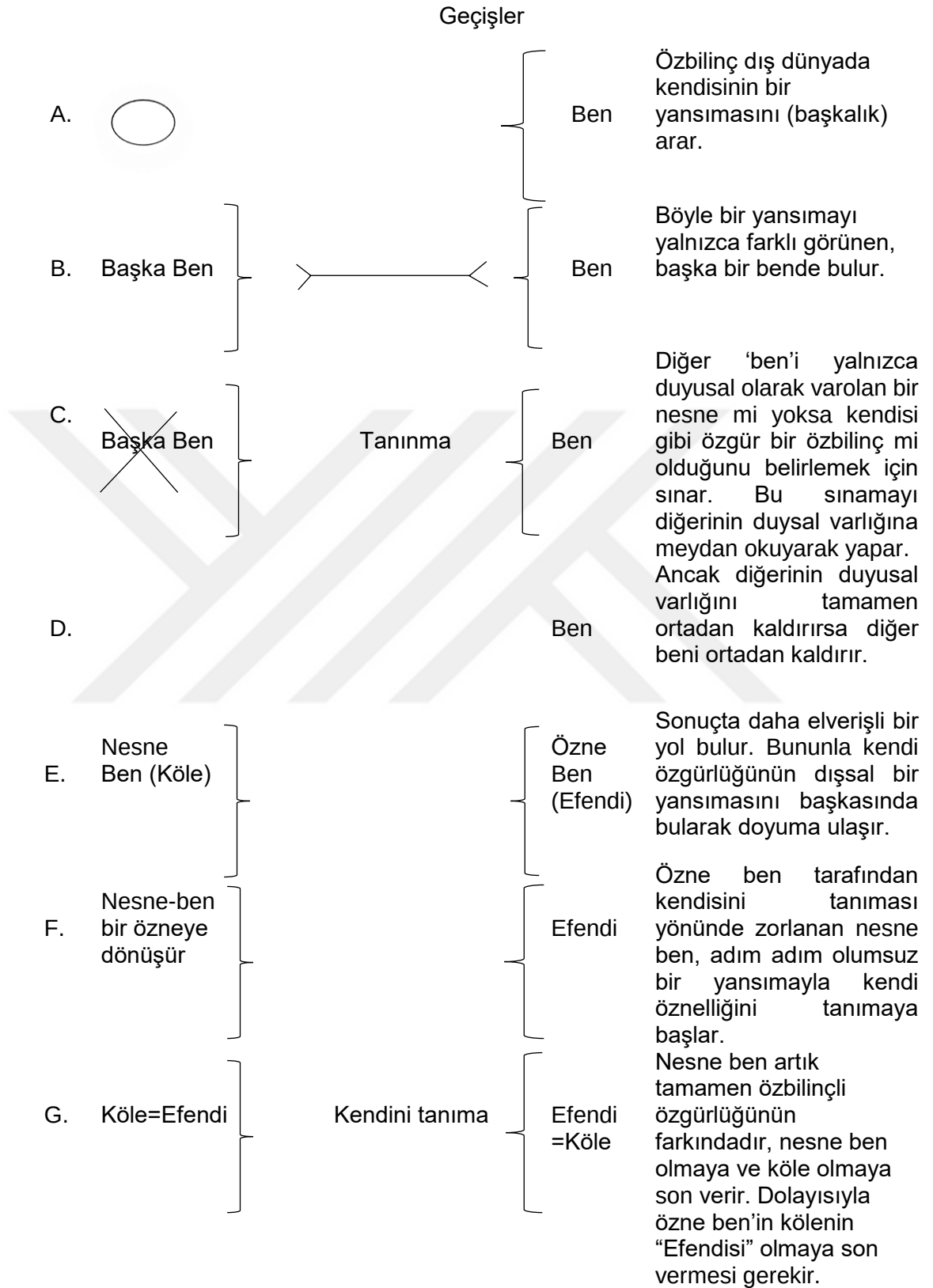
Hegel bu noktaya kadar köleyi efendi ile ilişkisi aracılığıyla anlatır. Ancak kölenin de bir öz bilinç olduğunun göz önünde bulundurulması ve onun da kendinde ve kendi için ne olduğunun araştırılması gerekir. “Öncelikle, kölelik için efendi özdür; bundan dolayı onun hakikati kendisi için olan bağımsız bilinçtir, fakat kölelik

henüz bu hakikatin kendi içinde saklı olduğunun bilincinde değildir” (Hegel, 1977, s. 117). Saf olumsuzluğu ve kendi için olmanın hakikatini içeren bu bilinç kendisinde bu özü tecrübe etmiştir. Hegel burada bilincin bütün bir özü için korku duyduğunu belirtirken bunun, ölüm korkusu, *mutlak Efendi*’nin korkusu olduğunu söyler (Hegel, 1977, s. 117). Aslında efendi kendisinden korkup, ona hizmet eden bilinç için tali bir unsurdur. Çünkü asıl korku efendiden duyulan korku değil, mutlak efendiden (ölümden) duyulan korkudur. Bu korku köleyi tepeden tırnağa sarsarak saf olumsuzlama formu kazanır. İçinde durağan olan her şeyin eridiği saf evrensel hareket sonuçta kölenin bilincinde saklı olan özbilincin, mutlak olumsuzluğun, katışıksız kendi için varlığın basit esas doğasıdır. Köle efendinin nesnesi olarak efendide bulunduğundan, onun için de bu saf kendi için olma belgindir. Bunun da ötesinde kölenin bilinci yalnızca durağan olan her şeyin dağılmasına işaret etmez, hizmeti sayesinde o aynı zamanda bu dağılmanın nedenidir. “Hizmet ederek o, kendisini doğal varoluşunun her bir tekil detayına bağlılığından kurtarır ve onun üzerinde çalışarak -bu doğal varoluşun- üstesinden gelir” (Hegel, 1977, s. 117).

Hegel efendi korkusunun bilgeliğin başlangıcı olmasına rağmen, bilincin orada kendisinin bir kendi-için-varlık olduğunu bilmediğini ama kölenin çalışma yoluyla kendine geldiğini belirtir. Emeği engellenmiş istek olarak kavramsallaştıran Hegel, onun geliştirici gücüne vurgu yapar. Bu biçimlendirici etkinlik bilincin bireyselliği ve saf kendi için varlığıdır. Çalışan bilinç bundan böyle bağımsız varlıkta kendi bağımsızlığını görmeye başlar (Hegel, 2011, s. 129).

Biçimlendirici etkinlik yalnızca bu olumlu anlamı ihtiva etmez, bunun yanında ilk momentteki olumsuz anlamı, yani, korkuyu da taşır. Köle karşısında titrediği bu yabancı özü çalışma sayesinde yok eder. “Efendi söz konusu olduğunda köle için, kendi-için-varlık bir başkasıdır; korkuda kendi-için-varlık, kölenin kendisindedir; şeyi oluşturmada kendi-için-varlık, köle için onun kendisinin olur ve köle kendi için olduğunun bilincine varır” (Hegel, 2011, s. 129-130). Howard Kainz köle ve efendi diyalektiğindeki geçişleri şu şekilde formüle etmiştir (Kainz, 1979, s. 86):

KÖLE-EFENDİ DİYALEKTİĞİ



H. Fenomenolojinin ilk bölümünün sonuna kadar gerçekleşmeyen bu dönüşümde, benlerin karşılıklı tanınmaları, çeşitli tek yanlı tanınma biçimlerinin yerini alır ve bu tam anlamıyla bir öznelerarasılık ortaya çıkar.

Hegel çalışma sayesinde kölenin kendisini yeniden keşfetmesi dolayısıyla kendi kafasını kazandığını belirtir. Korku, hizmet ve biçimlendirme momentleri sayesinde bu durum oluşur. Hizmet ve boyun eğmenin olmadığı durumda korku biçimsel kalır. Biçimlendirmenin olmadığı durumda korku içsel ve dilsiz kalacağından bilinç kendi için nesnelleşmez (Hegel, 2011, s. 130).

Köle ve efendi diyalektiğinin tüm bu hareketi içerisinde görüldüğü üzere ölüm korkusu kurucu bir rol üstlenmektedir. İki özbilinç karşı karşıya geldiğinde ve ölümüne bir mücadele verdiğinde taraflardan biri kendisini zayıf hissedip diğerine ram olur. Aslına bakılırsa bu diyalektik harekette mücadelenin ölümle sonuçlanmaması beklenir. Çünkü ölüm vuku bulduğu takdirde bu hareket belli bir noktada durur. Hegel'in bu ikili ilişkide anlatmak istediği, ölüm korkusu yani mutlak efendiden duyulan korku nedeniyle köle bilincin efendiyi bir öz olarak görüp, hizmet aracılığıyla şeyi biçimlendirip kendisini bir özne olarak nasıl kurduğunu göstermektir. Köle bu hizmeti sayesinde şeyi dönüştürme kudretinin kendi elinde olduğunu görecektir ve kendi kafasını kazanacaktır. Dolayısıyla kendi için-varlığına kavuşacaktır.

1.2.3. Fenomenoloji'de Özne ve Onun Diğer Öznelerle İlişkiseliliği Dolayısıyla Ölümün Sosyal Karakteri

"Hegel'in fenomenolojik analizi aslında onun özneyi tanımlama girişimine dair geçmişe dönük bir araçtır" (Navickas, 1976). Navickas Hegel'in özneyi kavramak yönündeki değişiminden hareketle bu cümleyi sarf eder. Bilinç başlığı altındaki her şeyi de özneyi tanımlayan başlıklar halinde ifade eder. Bu anlamda özne ve nesne arasındaki ilk etkileşim duyu kesinliği başlığı altında irdelenir. Daha sonraki iki alt bölüm Navickas tarafından doğrudan özneyi niteleyen özellikler olarak ifade edilir. Böylelikle algılayan özne ve anlayan/kavrayan öznenen bahseder. Fenomenoloji öznenin gelişimini gözler önüne serer. Hegel'in öznellik teorisini sunduğu süreç tam da bilincin kendi yaşamını göz önüne seren süreçtir (Navickas, 1976).

Bilincin kendisini deneyimleme sürecini gözler önüne seren *Fenomenoloji* aslında öncelikle bilincin kendisini tanıması ve ardından bir özbilinç olarak başka bir özbilinç tarafından tanınmayı arzulaması şeklinde seyreder. Fakat bu tanınma mücadelesi basit anlamıyla bir kabul etme zemininde değil, özbilinçlerin birbirlerini tehdit olarak gördüğü bir mücadele olarak karşımıza çıkar. Bu mücadeleyi bu denli sert kılan ölüm korkusudur. “Hegel’in özbilinç diyalektiğinin anahtarı, ölümün nihai gerçekleşmesinden ziyade, ölümün sürdürülen imkânında saklıdır” (Ireton, 2007, s. 50). Bu mücadele ölümle sonuçlanmaz, çünkü bu hareketin devamlılığını sağlayacak olan şey zafer kazananın varlığını kabul edecek ve bunun onun açısından geçerliliğini gösterecek bir karşı taraftır. Bununla birlikte sağlayıcı konumunda olan köle ve bundan fayda sağlayan efendinin ilişkisinde kimin daha önemli olduğu sorusu sorulabilir. Yani hizmet eden bilinç olarak köle mi, yoksa bu hizmetten yararlanıp kölenin hayatına devam etmesini sağlayan efendi mi? Bu ölüm kalım mücadelesi içinde özbilinçler kendi rolleri gereğince eyleyip, kendilerini biçimlendirirler.

Böylelikle ölüm, aslında, her seferinde kapsayıcı bir role sahiptir ve onun ilişki belirleyici bir özelliği vardır. İlk ilişkisellik formunda yani köle ve efendi diyalektiğinde ölüm dışarıdan gelen zorlayıcı bir kuvvet olarak görünse de, ölümün gerçekleşmesi olarak karşımıza çıkmadığından onun aslında Hegel tarafından bir motif olarak kullanıldığını görmemiz mümkündür. Çünkü ancak bu *mutlak efendinin* belirleyiciliği dolayısıyla köle ve efendi arasında bir ilişki gerçekleşir ve özbilinç ilkin burada ölümün sosyal karakteri dolayısıyla kendisini bulur. Ölüm *Fenomenoloji*’de yalnızca karşılıklı mücadelede tanınma formu içerisinde kendisini göstermez. *Fenomenoloji*’nin farklı kısımlarında ölümün yaşamın belirleyici bir unsuru olarak farklı biçimlerde karşımıza çıktığını gözlemleyebiliriz.

Hegel, *Fenomenoloji*’nin Akıl bölümünün “yasa koyan” ve “yasa sınavan” akli konu edindiği alt bölümlerinde bireyselliği tartışmaya açar. Bu bireyselliğin nasıl bir toplumsallık içinden çıktığını ise *Etik Yaşam* başlığı altında ele alır. Bu hareketin içinde cereyan eden ölüm tartışması dikkate değerdir. Öncelikle Hegel’in izinden giderek, onun tin kavramını belirginleştirmesiyle birlikte, ölüm

kavramını nasıl yeniden ve farklı bir biçimde tartışmaya açtığını görmemiz yararlı olacaktır.

Hegel'e göre "tinsel öz, kendi yalın varlığı içinde saf bilinç ve bu özbilinçtir" (Hegel, 2011, s. 264). Hegel tinsel özün evvela özbilinç için kendinde varolan yasa olduğunu belirtir ve yasa zeminini tikel bir bireyin iradesinde taşımaz. Yasa yalnızca bir buyruk da olmayıp, mutlak anlamda geçerli olduğundan özbilincin kendini tanımayacağı bir efendiye uşaklığı da değildir. Yasalar özbilincin kendi mutlak bilincinin düşünceleri olduğundan, özbilinç onları dolaysızca taşır. "Bilinç kendisini tekil olarak ortadan kaldırmış, etik tözün dolaysız özbilincine dönüşmüştür" (Hegel, 2011, s. 272-273). Hegel özbilinç ve öz arasındaki ayrımın tam anlamıyla net olduğunu ve bu nedenle özdeki ayrımların rastlantısal belirlilikler olmadığını belirtir (Hegel, 1977, s. 261). Sofoklesin *Antigone* adlı yapıtını örnek göstererek özbilinç ile bu ayrımların ilişkisinin açık ve basit olduğunu belirtir. Antigone onları tanrıların yazılı olmayan ve şaşmaz yasaları olarak tanır:

"Dünü ya da bugünü değil, ama ebediliği yaşarlar.

Ve nereden gelmişlerdir kimse bilmez".

Hegel'in yasa koyucu ve yasa sınıyıcı akıl ayrımı bu ifadelerle sona erer. Burada verili olanın tekil bireysellikte nasıl yordanaacağı yönünde bir ilerleme kaydedilir. Hegel kendinde-ve-kendi-için-varolan özün kendi için bilinç olarak gerçek olduğunu, bu özün ise Tin olduğunu belirtir. Daha önce tinsel öz, etik töz olarak belirtilmiş olsa da Tin etik gerçekliktir. Karşısında duran gerçek dünya kendisidir, dolayısıyla yabancı bir şey değildir. "Töz olarak ve evrensel, kendine özdeş kalıcı öz olarak Tin herkesin eylemi için sarsılmaz ve çözülmez zemin ve başlangıç noktası, onların amaçları ve hedefleri, tüm özbilinçlerin düşünsel kendindeleridir" (Hegel, 2011, s. 275-276). "Töz olarak Tin sarsılmaz haklı, kendine özdeşliktir; ama kendi için varlık olarak töz çözülmüş, kendini adayan iyiliksever özdür" (Hegel, 2011, s. 276). Öz bireylere bu şekilde çözünür ve böylelikle eylem momentine karşılık düşer. Dolayısıyla ölü bir öz olarak değil, gerçek ve yaşayan bir öz olarak karşımıza çıkar. Hegel böylelikle Tini mutlak olgusal öz olarak

karşılar. Tüm önceki bilinç şekillerinin de onun soyutlamaları olduğunu belirtir. Tüm bu süreçlerin Tin'i öngerektirdiğini ve kalıcılığını onda bulduğunu şöyle ifade eder:

Burada Tinin ya da onların kendi içine yansımalarının koyulduğu yerde onları bu yana göre kendi düşüncemizde kısaca anımsayabiliriz; onlar Bilinç, Özbilinç ve Akıl idiler. Öyleyse Tin genel olarak bilinçtir ki duyusal kesinlik, algı ve anlama yetisini kendi içinde kapsar, ama kendi kendisinin çözümlemesinde kendi için nesnel olarak varolan bir gerçeklik olma momentine sarıldığı ve bu gerçekliğin onun kendi-için-varlığı olduğu olgusunu soyutladığı sürece. Karşıt olarak, eğer çözümlemenin öteki momentine, nesnesinin onun kendi için varlığı olması yanına sarılırsa, o zaman özbilinçtir. Oysa kendinde-ve-kendi-için-varlığın dolaysız bilinci olarak, bilinç ile özbilincin birliği olarak, Tin akla 'sahip olan' bilinçtir ki, 'sahip olma' sözcüğünün gösterdiği gibi, nesneye kendinde akli olarak belirlenmiş bir nesne olarak ya da kategorinin değerinde sahiptir, ama öyle bir yolda ki, nesne bilinç için henüz kategorinin değerine sahip değildir. Bu irdelemede geline aşamada tin bilinçtir. Tinin sahip olduğu akıl, Tin tarafında olan, varolan akıl olarak ya da Tinde gerçek olan ve onun dünyası olan akıl olarak görüldüğünde, o zaman Tin gerçekliği içindedir; Tindir, gerçek etik tözdür" (Hegel, 2011, s. 276-277).

Tinin dolaysız gerçekliğini Hegel "bir ulusun etik yaşamı" olarak belirler. "Bu yan ve öte yan olarak ayrılmış olan etik dünya ve ahlaki dünya görüşü, böylelikle tinin hareketi ve kendi için olan kendisine geri çekilmesi sonucu kendisini geliştiren ve mutlak tinin gerçek özbilincini meydana çıkaran tinlerdir" (Hegel, 1986, s. 327). Hegel tözün kendisini bir 'etik öz'e, 'insani yasa' ve 'tanrısal yasa'ya böldüğünü belirtir (Hegel, 2011, s. 278). Ayrıca bu belirlemede etik töz gerçek tözdür, bilinçlerin çokluğunda olgusallaşmış mutlak Tindir ve Hegel'e göre bu Tin topluluktur. Hegel topluluğun kendi için olan Tin olduğunu söyler; "çünkü Tin kendini bireylere yansımada saklar" (Hegel, 2011, s. 279). Kendinde Tin olduğu için de bireyleri kendi içinde kapsar. "Gerçek töz olarak Tin bir ulustur, gerçek bilinç olarak ulusun yurttaşlarıdır" (Hegel, 2011, s. 279). Hegel böylelikle bu tinin insani yasa olarak karşılanabileceğini belirtir. "Bu etik gücün karşısına bir başka güç, ilahi yasa çıkar". Aile devletin unsurlarından biri olarak ulusun gerçeklik ögesini temsil eder ve "evrensel Tin'e karşı durur. Aileye özgü olumlu amaç genel olarak bireydir. Hegel "etik eylemin içeriği tözsel ya da bütün ve evrensel olmalıdır; öyleyse yalnızca bütün, birey ile ya da evrensel olarak bireyle bağıntılı olabilir" (Hegel, 2011, s. 281) der.

Brent Adkins etik düzenin uyumunu devlet ve aile arasındaki tamamlayıcı ilişkiden anlayabileceğimizi belirtir (Adkins, 2008, s. 163). Aile ve devletin karşılıklı olarak birbirine bağımlılığı söz konusudur. “Devlet aile olmadan işlevini gerçekleştiremez; aynı şekilde ailenin de devlet olmadan işlevini yerine getirmesi mümkün değildir. Devletin vatandaşlarını yetiştirmenin yanı sıra, ölümleri defnetmek de aileye düşer” (Adkins, 2008, s. 163)

Hegel *Tinin Fenomenolojisi*’nin Tin başlığı altında Hakiki Tin/Etik Yaşam kısmında ilahi ve insani yasa bağlamında ölüm kavramını farklı bir biçimde ele alır. Etik yaşam üzerine olan bölümün neredeyse tamamı Sofokles’in *Antigone* isimli eseri göz önünde bulundurularak geliştirilir. Burada “ölüm birey olarak bireyin onun uğruna üstlendiği tamamlanış ve en yüce iştir” (Hegel, 2011, s. 282). Adkins etik düzenin “aile tarafından vatandaşların yetiştirilmesi ve vatandaşların sırayla aileye ölüm sebebiyle dönmesi” (Adkins, 2008, s. 163) olarak tanımlanabileceğini belirtir. Burada ölüm kapsayıcı bir formda karşımıza çıkar. Ölüm ailenin işi olarak görülür. “Hakiki tin kendisini etik düzen ve etik yaşamda (Sittlichkeit) açığa çıkarır ve ölüm burada hem ailenin hem de devletin korunması açısından zaruri olur” (Ireton, 2007, s. 54).

Hegel *Antigone* aracılığıyla insani ve ilahi olan yasa arasındaki çatışmayı konu edinir. İnsani yasa Kreon tarafından temsil edilirken ilahi yasa Antigone tarafından temsil edilir. Burada mesele ölüme nasıl muamele edileceğidir. Kız kardeş olarak Antigone kendi kanından ve kendi canından olan erkek kardeşini tanrının yasalarına uygun olarak defneder. Öte yandan bu insani alanda kabul görmez ve Antigone Kreon tarafından cezalandırılır. Burada dikkat edilmesi gereken husus ölümün bir aile bireyinin görevi olarak işe koşulmasıdır. Bu görev aynı zamanda ilahi olanın bir yansıması olarak da resmedilir. Ireton, Hegel’in “Antigone’nin insanın doğal biyolojik ölümünü tinin spekülatif ölümüne dönüştürdüğünü iddia ettiğini” (Ireton, 2007, s. 54) belirtir.

Hegel topluluğun kendisini kişisel bağımsızlığı ve mülkiyeti yönünde örgütleyebileceğini dile getirir. Ancak topluluk tininin dağılıp gitmesini önlemek için, hükümetin zaman zaman savaş yoluyla onları içlerinden sarsması gerektiğini de belirtir. Bu yolla da mutlak efendi yeniden hatırlatılır. “Hükümet kurulu

düzenlerini dağıtır, bağımsızlık haklarını çiğner ve bu yolla kendi yaşamlarına dalarak bütünden kopan, kendi-için-varlıkları ve kişisel güvenlikleri uğruna çabalayan bireylere dayatılan o görevde efendileri, ölüm duyumsatılır” (Hegel, 2011, s. 284). Böylelikle ölüm korkusu yalnızca özbilinç aşamasında ifade olanağı bulunduğu şekliyle iki özbilincin karşılıklı mücadelesi dolayısıyla değil, aynı zamanda bir topluluğun parçası olan bireylerin yaşamını düzene koyan bir ilke olarak yeniden işe koşulur. Çünkü toplum olarak birarada olabilmenin koşullarından biri de bütünün bir parçası olunduğunun daima farkında olunmasıdır. Kalıcılık bu şekilde “olumsuz özün (ölümün) kendini topluluğun asıl gücü ve onun kendini sürdürme kuvveti olarak göstermesiyle” (Hegel, 2011, s. 285) sağlanır.

Hegel *Antigone* örneği üzerinden erkek kardeşin yitişinin kız kardeş için onarılmaz olduğunu ve kız kardeşin ona karşı ödevinin en yüksek ödev olduğunu belirtir (Hegel, 2011, s. 287). “İlahi yasa bireyselleşmesini ya da bireyin bilinçsiz Tini belirli-varlığını kadında bulur ve orta terim olarak onun vasıtasıyla bilinçsiz Tin gerçek olmamaktan gerçekliğe, bilgisizlik ve bilinçsizlikten bilinçli Tinin alanına yükselir” (Hegel, 2011, s. 290). Kadın ve erkeğin rolünü Hegel şöyle belirler: erkek gerçek olmaktan gerçek olmamaya, insani yasanın aşağıya ölüm tehlikesine ve sınavına doğru hareketi, kadın ise yeraltı dünyasının yasasının yukarıya doğru, gün ışığının gerçekliğine ve bilinçli belirli-varlığa doğru hareketidir. Ölüm, böylelikle, ailenin erkek fertleri savaş için hazır bulunduğu onların payına düşer. Ailenin geriye kalan durumdaki görevi ise ölüye hakkını teslim etmek yönündedir. Bu da ölünün defnedilmesidir. Etik yaşamda ölüm bir toplumun ferdi olarak bireyin yeri geldiğinde göze alması gereken bir şeydir. Bu toplumsallık formu içerisinde holistik bir kavrayış dolayısıyla bireyin kendisini içinde bulunduğu durumdur. Köle-efendi diyalektiğinde hareketi sekteye uğratan ölüm, etik yaşamda kalıcılığı sağlayan bir güce dönüşür. Zira yeri geldiğinde topluluğun geriye kalanını ayakta tutabilmek adına birilerinin ölümü göze alması gerekir. Bu noktada tinin hareketinin devamını sağlayacak olan da budur.

Hegel ölüm kavramına daha sonra *Tin* bölümünün *Mutlak Özgürlük ve Terör* kısmında değinir. Hegel burada ilkin Tini *mutlak özgürlük* olarak belirler. Bütünün

bir parçası olarak herkesin her şeyi bütünden kopmamış bir biçimde yaptığını ve bu edimlerin de “her birinin dolaysız ve bilinçli edimi” olduğunu ifade eder. İradenin kendinde kişiliğin ya da her bir kişiliğin bilinci olduğunu belirtir (Hegel, 2011, s. 369). Hegel’e göre tekil bilinç kendini dolaysızca evrensel irade olarak bilir; nesnesi o iradenin verdiği yasa ve o iradenin yerine getirdiği iştir. O halde eyleme geçerken ve nesnelliği yaratırken yaptığı bireysel bir şey olmayıp, yalnızca yasaları ve devletin işlerini yerine getirmektir (Hegel, 2011, s. 370-371). Hegel bu hareketi bilincin kendisiyle etkileşimi olarak görür. Ancak düzenin her bir parçası, aynı zamanda düzendeki başkalığa da işaret edeceğinden, olgusal özler ortaya çıkar. Özbilinç temsil edildiği anda gerçekliği ortadan kalkacağından, kendisini ortaya koymaya meyledecektir. Kendisini mutlak özün evrensel işinde bulamayan özbilinç, bireysel eylemlerinde de kendisini bulamaz. Hegel’e göre ancak bireysel özbilincin en öne koyulması yoluyla evrensel bir eylem gerçekleştirilebilir (Hegel, 2011, s. 371-372). “Evrensel irade ancak Bir olan ‘kendi’de gerçek iradedir” (Hegel, 1977, s. 372). Evrensel irade bireyi dışladığından, Hegel “evrensel özgürlük ne olumlu bir iş ne de edim üretebilir; ona yalnızca olumsuz eylem kalır; o yalnızca yok edişin *Furisidir*”⁷ (Hegel, 2011, s. 372) diyerek, evrensel özgürlük yoluyla ölümü yeniden hatırlatır.

Özbilincin kendi özgürlüğü ve bireyselliği ile evrenselliğin soyut belirli-varlığı arasındaki ilişki bireyin olumsuzlanması sonucunu doğurur. Hegel “evrensel özgürlüğün biricik işi ve edimi öyleyse ölümdür ve giderek öyle bir ölüm ki, hiçbir iç uzamı ve kapsamı yoktur; çünkü olumsuzlanan mutlak olarak özgür ‘kendi’nin boş noktasıdır, öyleyse bu en soğuk ve en anlamsız ölümdür, bir lahana başını ayırmaktan ya da bir yudum suyu yutmaktan daha önemli bir şey değildir” (Hegel, 2011, s. 372-373) der. Bireysel iradeyi genel iradenin içinde bu şekilde eritmesiyle Hegel doğrudan doğruya Rousseau’nun genel irade ve özel irade ayrımında bireyin yerini hatırlatır. Rousseau da benzer bir biçimde kendi bireysel iradesini ortaya koymaya kalkıştığında genel iradenin gürzünün bireyin tepesinde sallanacağını ifade etmişti. “Yönetimin bilgeliği, genel iradenin kendini gerçekleştirme kavrayışında yatar” (Hegel, 1986, s. 436). Mutlak efendinin, yani

⁷ Öç tanrıcısı.

ölümün korkusunu duymuş olan bireyler olumsuzluğa ve ayrıma boyun eğer, bütünü altında kendilerini düzenler ve bir ilişkiler şebekesinin bir parçası olarak kendi sınırlı işlerini yapmak vasıtasıyla tözsel gerçekliklerine dönerler. “Tin bu kargaşadan başlangıç noktasına, kültürün etik ve olgusal dünyasına geri atılacak ve bu dünya bir kez daha yüreklere girmiş olan efendi korkusu ile dinçleşmiş ve gençleşmiş olacaktır” (Hegel, 2011, s. 374).

Hegel “tüm bu belirlenimlerin ‘kendi’nin mutlak özgürlükte yaşadığı yıkımda yitip gittiğini, onun olumsuzlaşmasının anlamsız ölüm olduğunu, kendinde olumlu hiçbir şey taşımayan olumsuzun katışıksız terörü” (Hegel, Tinin Görüngübilimi, 2011, s. 375) olduğunu ifade eder. Adkins’e göre terör durumunda “ilk defa, bilinç ölümü kendi işi olarak görür” (Adkins, 2008, s. 165). Genel iradenin karşısında yer alan bireysel iradenin olumsuzlanması yoluyla ölümün terörü ortaya çıkar. “Bu kendine özgü işinde mutlak özgürlük kendine nesne olur ve özbilinç mutlak özgürlüğün ne olduğunu öğrenir. Bu özgürlük, kendinde tüm ayrımı ve ayrımın tüm kalıcılığını kendi içinde yok eden soyut özbilinçtir. Böylece o kendi nesnesidir; ölümün terörü onun bu olumsuz özünün sezgisidir” (Hegel, 2011, s. 373). Ama aynı zamanda, bu olumsuzlama evrensel irade olduğundan, irade özbilinçle dolaysızca birdir, çünkü saf olumsuzdur ve anlamsız ölüm, ‘kendi’nin doldurulmamış olumsuzluğu, iç kavramında mutlak olumluluğa döner (Hegel, 2011, s. 375). Bu ilişkide ölüm, genel iradenin işi olarak, yadsıyan ve içeren bir kavram olarak karşımıza çıkar.

Hegel’in daha sonraki ölüm değinisi *Vahye Dayalı Din* bölümünde karşımıza çıkar. Hegel dini “sezgisel ya da belirli olarak varolan bilgi olması bakımından topluluğun kendi tını üzerine söylemi” (Hegel, 2011, s. 412) olarak tanımlar. Vahye dayalı dinde “tanrısal öz bildirilmiştir. Bildirilmişliği açıkça ne olduğunun bilinmesinden oluşur; ama sözcüğün tam anlamıyla tin olarak bilindiğinde, özsel olarak özbilinç olan öz olarak bilindiğinde” (Hegel, 2011, s. 474). Hegel tinin özbilinç olarak bilindiğini ve bu bilginin dolaysızca özbilince bildirildiğini, çünkü tinin özbilincin kendisi olduğunu ifade eder. Tanrısal doğanın insani doğayla aynı olan birliğe işaret ettiğini belirtir (Hegel, 2011, s. 474). Böylelikle insani olanla tanrısal olan bir arada düşünülür. “En yüksek özün varolan bir özbilinç olarak görülmesi”, Hegel’e göre, kavramın tamamlanışına işaret eder. Hegel “bizim

kavramımızda bilincinde olduğumuz şey, varlık özüdür düşüncesi, dinsel bilincin de bilincinde olduğu şeydir” diyerek varlık ve düşüncenin birliğinin öz bilinç olduğunu belirtir (Hegel, 2011, s. 475). Tanrının tin olarak orada olduğunu ve tanrının bilgisinin saf spekülâtif bilgi olduğunu, bu bilginin de vahye dayanan dinin bilgisi olduğunu ifade eder (Hegel, 2011, s. 475). Mutlak öze gelince, Hegel’e göre o, vahye dayalı din kapsamında düşünüldüğünde tekil insandır ve o bir birey olarak kendisinde duysal varlığın hareketini tamamlar (Hegel, Tinin Görüngübilimi, 2011, s. 476). Yani insan Tanrı’dır, “bu yolla varlığı varolmuşluğa geçer” (Hegel, 2011, s. 476). “Birey kendi başına değil ama topluluğun bilinci ile ve topluluk için ne ise onunla birlikte bireysel Tinin tamamlanmış bütünüdür” (Hegel, 2011, s. 477).

Hegel insanın dinsel tasarımını Hıristiyanlığın bakış açısından beslenerek şöyle ifade eder: “Hiçbir zorunluluğu olmayan bir olay olarak, insan iyi ve kötü bilgi ağacının meyvesinden kopararak kendine özdeşlik biçimini yitirmiş, suçsuz bilinç durumundan, zahmetsizce kendisini sunan doğadan ve cennetten, tüm yaratıklarıyla birlikte bahçeden sürülmüştür” (Hegel, 2011, s. 482). Daha sonra tasarımsal düşüncenin bu iyi ve kötünden, kötü olanını tanrısal öze yabancı bir olay olarak aldığını belirtir (Hegel, Tinin Görüngübilimi, 2011, s. 484). Tanrısal özün yabancılaşmasının üstesinden gelmesi Tinin ‘kendi’sinin ve yalın düşüncesinin, yalın olanı öz sayan yanın kendisinden vazgeçmesi, ölüme gitmesi ve bu yolla özü kendisiyle uzlaştırmasıyla sağlanır (Hegel, 2011, s. 485). “Öz duysal bulunuşunda kendi kendisi olmuştur, gerçekliğin dolaysız belirli-varlığı mutlak öz için yabancı ya da dışsal olmaya son vermiştir, çünkü o belirli-varlık ortadan kaldırılmıştır, evrenseldir; bu ölüm öyleyse onun tin olarak yeniden dirilişidir” (Hegel, 2011, s. 485). Hegel “ölü tanrısal insanın ya da insansal tanrının öz bilinç olduğunu” belirtir (Hegel, 2011, s. 488). Bu süreçte kendinden vazgeçme yoluyla ölüm aslında “günahın ölmesine” işaret eder: “Bilinç tarafından terkedilen belirli-varlık değil, ama aynı zamanda kötü olarak bilinen doğal belirli-varlıktır” (Hegel, Tinin Görüngübilimi, 2011, s. 489).

Hegel tinin belirli-varlığının doğanın bilgisi ve ‘kendi’nin kendi içinde oluşmuş evrenselliğinin, kendi başına alındığında, bunun tinin kendisi ile uzlaşması

olduğunu söyler. Ona göre esas kavrayış “tanrısal özün kendi dışlaşması olayı yoluyla, bir olay olarak insanlaşması ve ölümü yoluyla tanrısal özün belirli varlığıyla uzlaşmış olması”dır (Hegel, 2011, s. 490). Bu tasarım Hegel’e göre “Tanrının bireysel özbilincinin⁸ bir evrensel ya da topluluk olma sürecini anlatır” (Hegel, 2011, s. 490). O tanrısal insanın ölümünün, ölüm olarak, soyut olumsuzluk olduğunu, ölümün tinsel özbilinçte doğal anlamını yitirdiğini, ölümün dolaysızca anlattığı şeyden, bu bireyin yokluğundan kendi topluluğunda yaşayan ve onda her gün ölüp her gün dirilen Tinin evrenselliğine dönüştüğünü vurgular (Hegel, 2011, s. 490).

Böylelikle vahye dayalı din bölümünde Hegel, Hristiyanlığın bakış açısıyla İsa’nın ölümüne odaklanır. Bu tinsel ölüm, ölümü doğal akışından çıkarır. Ölüm artık ne köle ve efendi diyalektiğinde olduğu gibi ikili bir mücadelenin tehdit unsuru, ne etik düzende işe koşulan fedakârlık sonucu ailenin ya da toplumun üzerine alması gereken bir iş ne de terör bölümünde olduğu gibi genel iradenin bir tehdididir. Ölüm her gün olup biten alelade bir şeydir. Mutlak efendinin silueti vahye dayanan dinde açığa çıkarılan tinsel ölümle birlikte yitip gitmiştir.

Yukarıda ele aldığımız her bir bölümde ölümün tinin serüveninde farklı kılıklarda karşımıza çıktığını gördük. Bununla birlikte her seferinde ölüm belli bir ilişkisellik formu biçiminde karşımıza çıktı. İlk köle ve efendi diyalektiği çerçevesinde karşılıklı iki özbilincin tanınma uğruna mücadeleleri vasıtasıyla ölümün öznelerarası bir tanınma zemini yarattığına şahit olduk. Ardından Hegel’in etik düzenin devamlılığı gereğince bir fedakârlık formunda savaş durumunda bireyin üzerine aldığı bir iş olarak ölüm kavrayışını gördük. Bu kavrayış çerçevesinde birey/öznenin toplulukla ilişkisi dâhilinde ölümün rolünün sosyal bir karakteri haiz olduğu ortaya çıktı. Daha sonra ölümün terörü vasıtasıyla bireysel iradenin, genel iradenin tehdidi dolayısıyla bütünün içinde soğurulması durumuyla karşı karşıya kaldık. Bu tehdit özneye topluluğun içinde onun bir parçası olarak, bütünlü hesaplaşamayacağı yönünde bir uyarıya işaret ederken, mutlak efendinin kendisini yeniden hatırlatması yoluyla onu bu sefer bütüne tabi kılan bir formda

⁸ İsa

karşımıza çıktı. En nihayetinde vahye dayalı din kavrayışı içinde ölümün insanın biyolojik ölümünden tinsel bir ölüme yükseldiğini gözlemledik.

Tüm bu süreç aslında tinin kendisini bilme sürecinin aşamalarına karşılık gelmektedir. Sokrates'in *Alkibades I* adlı diyalogda başvurduğu "Kendini bil" ilkesi Hegel'de de karşılığını bulur. Kendini bilmek kendini tanımadır. Kendini tanıyarak birey varlık imkânlarının farkına varır. Dolayısıyla tanınma uğruna mücadelenin ruhu evvela kendini tanımayı gerektirir. Hegel'in Fenomenolojiyi ilkin *Bilincin Deneyiminin Bilimi* olarak tasarlaması tesadüfi değildir. *Tarihte Akıl* adlı yapıtında Hegel "dünya tarihi, tinin kendini, kendi asıl doğrusunu bilip gerçekleştirdiği tanrısal sürecin, basamaklı gidişin serimidir. Bütün bunlar kendini tanımadaki basamaklardır: tinin özüne seslenen en yüksek buyruk 'kendini tanı'dır" der (Hegel G. W., 1995, s. 76). Hegel'in ölüm kavrayışı onun felsefesinde bireyin kendini tanıması açısından oldukça önemli bir rol oynar, çünkü bilincin kendisini ilk defa bir özne olarak ortaya koyduğu tanınma uğruna mücadele içinde, bu sürecin başlamasını sağlayan güç mutlak efendidir, ölümdür.

2. BÖLÜM: HEIDEGGER: VARLIĞIN UNUTULMUŞLUĞUNDAN ÖLÜMÜN KURUCU UFKUNA

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*⁹ adlı yapıtında ölüm merkezi bir role sahiptir. *Varlık ve Zaman*'da otantik olmanın izini arayan Heidegger, bunun imkânını bize ölüm kavramı ve ölümle kurulan ilişki vasıtasıyla sunar. Bu metinde ölüm Hegel'de olduğu gibi öznenin kendisini kurmasında önemli bir rol oynar. Bununla birlikte Hegel'de bu kavram öznenin kendisini kurması açısından belli bir toplumsal ilişki kategorisini gerektirirken, Heidegger ölümü öznenin en kişisel imkânı olarak sunar. Bu imkânla karşı karşıya gelmemizi sağlayacak olan şey, kendimizi tanımamızdır. Kendini tanımak ise basit bir biçimde bir benlik algısı oluşturmak yönünde değil, ilgilerimize kaynak teşkil eden her türlü durumun gerçekten üzerine düşünülüp düşünülmediğini ölçmek yönündedir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bu süreçle ilgili her bir kavramı bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlar. İlk varlığa dair bir soruşturma yapar. Bu soruşturmanın ilgisi aslında içinde hareket ettiğimiz gerçekliğin akışının ne kadar farkında olduğumuzla ilgilidir. Sözcüleri bizler bizim dışımızda olup biten birçok şeyi verili olarak varsaymakla aslında onlarla olan ilişkimizi gerçek bir zemine yayamayız ve yaşamın akışkanlığı içinde savrulup giderken, sorgulamamış olduğumuz bu durumlarla birlikte gerçeklik de elimizin altından kayıp gider. Bu açıdan bakıldığında Heidegger insanın varlığını, varlığın ne olduğu sorusuyla yeniden ilgilenmek bağlamında tartışmaya açar.

Heidegger'in varlığın anlamına ilişkin soruya dair soruşturması, beraberinde ancak birbirleriyle ilişkisinde anlaşılabilir bir kavramlar silsilesini getirir. Bu nedenle çalışmamızın bu bölümünde, öncelikle Heidegger'in birbirine böylesine sıkı bir biçimde bağlamış olduğu kavramları izah etmeye çalışacağız. Bu amaçla Heidegger'in ölüm kavrayışını ele almadan önce onun varlıkla ilgili soruşturmasını, metodunu ve Dasein belirlemesini, ilişkili oldukları diğer

⁹ Bu çalışmada Kaan H. Ökten'in türkçedeki *Varlık ve Zaman* çevirisi kullanılmıştır (Heidegger, M. (2011), *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı). Ancak bazı kavramların farklı karşılıkları kullanılarak çeviri değiştirilmiştir.

kavramları da açıklamak suretiyle anlaşılır kılmaya çalışacağız. Ardından Heidegger'in ölüme-doğru-varlık formülasyonunu, otantik bir yaşamı kurmanın imkânı bağlamında ele almaya çalışacağız. Çünkü Hegel gibi Heidegger de ölümü özneyi kuran bir kavram olarak göstermektedir. Bu kavramın izini sürerek öznenin varlık imkânlarıyla yüzleşmeye çalışmak, Heidegger'in de "bir yaşam fenomeni" olarak gösterdiği ölümün kurucu rolünü ortaya koyacaktır. Heidegger'in patikasında yol almak suretiyle *Varlık ve Zaman*'ın kavramsal hareketinin başlangıç sorusuyla yani "varlığın anlamı" sorusuyla başlayalım.

2.1. VARLIĞIN ANLAMI

Rüdiger Safranski, Heidegger'in tutkusunun soru sormak olduğunu, sorguladığı ve aradığı şeye varlık dediğini, onun bütün bir felsefe yaşamı boyunca tek bir soruyu, bu varlık sorusunu sorduğunu, bu sorunun anlamının ise modernlikte kaybolma tehdidi altında bulunan yaşamın gizemini, yaşama geri vermekten başka bir şey olmadığını dile getirir (Safranski, 2008, s. 21). Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın girişinden hemen önce Platon'un *Sofist* diyalogundan bir alıntı yapar. Bu alıntı şöyledir: "Açıkça anlaşılıyor ki, 'varolan' ifadesini kullanırken ne demek istediğinizi uzunca zamandan beridir biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk, ama artık tereddüte düşmüş durumdayız"¹⁰. Bu alıntının hemen ardından ise Heidegger 'varolan' kelimesiyle asıl olarak kastedilenin ne olduğunu bulamadığımızı, "dolayısıyla varlığın anlamına ilişkin soruyu yeniden sormamız" gerektiğini dile getirir. Buradan hareketle *Varlık ve Zaman*'ın amacının "varlığın anlamına ilişkin soruyu somut biçimde ele alıp geliştirmek" olduğunu belirtir (Heidegger, 2011).

Heidegger "günümüzde varlık sorusunun artık unutulduğunu", Platon ve Aristoteles'in felsefelerine hayat verenin bu soru olduğunu, ama onlardan sonra varlık sorusunun "sahici bir araştırmanın tematik sorusu olmak anlamında sessizliğe büründüğünü" dile getirir. Ayrıca Platon ve Aristoteles'in elde ettiği şeylerin bir takım değişiklikler geçirerek Hegel'in *Mantık* adlı çalışmasına kadar

¹⁰ Platon, *Sofist*, 244a.

sürüp geldiğini belirtir (Heidegger, 2011, s. 1). Ancak bu çaba artık önemsizleştirilmiş ve insanlar kendilerini “*gigantomakhia peri tes ousias*”a girişmekten muaf saymıştır.

Heidegger *Metafizik Nedir?* adlı eserinde *Varlık ve Zaman*’da deneme konusu yapılan düşünmenin, varlığın hakikati sorusunun geliştirilmesi çerçevesinde metafiziğin aşılması dile getirildiğinde şu anlama geldiğini belirtir: “Varlığın kendisi üzerinde düşünmek. Felsefenin kökünün temelini şimdiye kadar düşünülmemiş olması, varlığın üzerinde düşünme ile aşılar” (Heidegger, 2015, s. 10).

Heidegger varlığın hakikatinin ortaya çıkarılmasında söz konusu olanın felsefenin kuruluşu olmadığını, varolanı varolan olması bakımından tasarımıyan düşünce olarak felsefenin, özünü ve zorunluluğunu anlamaya odaklandığı şeyin yakınlığı ve uzaklığı olduğunu belirtir. Buradan hareketle de “karar verilmesi gerekenin, varlığın kendisinin ona özgü hakikatten yola çıkmak suretiyle insanın özüyle olan bağına ulaştırıp getiremeyeceği olduğunu söyler” (Heidegger, 2015, s. 10-11). Yani insanın varlığa ilişkin soruyu yeniden sorması aracılığıyla, varlıkla ilişkisini ortaya koyup koyamayacağı temel sorun olarak gözükmektedir. “Varlığın anlaşılması, insanın özsel bir niteliğinden ziyade, onun varolma kipinin ta kendisidir. Özünü değil de varoluşunu belirleyen şeydir. Şüphesiz, insanı bir varolan olarak düşünürsek, varlığın anlaşılması, aslında bu varolanın özünü de kurar” (Levinas, 2010b, s. 27).

Heidegger klasik hale gelmiş varlık tanımlamasının, varlığın anlamına ilişkin soru sormayı gereksizleştirdiğini ifade ederek, söz konusu varlık tanımlamasını şu şekilde aktarır:

“ Varlık, kavramların en tümeli ve en boş olanıdır. Bu yüzden varlık kavramı, her türlü tanımlama girişimine direnmektedir. En tümeli olduğu için tanımlanması olanaksız olan bu kavramın aslında tanımlanmaya ihtiyacı da yoktur. Çünkü herkes bu tanıma sürekli olarak kullanır ve bununla ne demek istediğini zaten hep bilir” (Heidegger, 2011, s. 1).

Heidegger’e göre varlığa ilişkin soru sormanın gereksizliğine işaret eden üç önyargı vardır. Bunlar, “varlık kavramların en tümelidir”, “varlık kavramı tanımlanamaz” ve “varlık kavramların en kendiliğinden anlaşılabilir”

önyargılarıdır. Heidegger birincisine “varlık en tümel kavramdır dendiğinde bu, onun hiçbir ek açıklamaya ihtiyaç duymayan en açık kavram olduğu anlamına gelmez, aksine varlık kavramı en karanlık olandır” (Heidegger, 2011, s. 3) diyerek itiraz eder. İkinci önyargıya “varlığın tanımlanamaz oluşu, varlığın anlamına ilişkin soruyu sormaktan bizi muaf tutmadığı gibi, aksine bu soruyu sormaya çağırmaktadır” (Heidegger, 2011, s. 3) demek suretiyle karşı koyar. Üçüncü önyargıya Heidegger “belirli bir varlık anlayışı içinde varlığın yine de karanlık kalması, her ne kadar varlık kavramların en kendiliğinden anlaşılanıdır desek de, esasen varlığın anlamına ilişkin sorunun sorulmasını zorunlu kılmaktadır” (Heidegger, 2011, s. 3) ifadesiyle karşı çıkar. Bu önyargılar varlığa ilişkin sorunun yanıtlanmadan bırakılması sonucunu doğurmuştur. Bu nedenle Heidegger varlık sorusunu, sorunun yeterli ölçüde tanzim edilerek formüle edilmesi vasıtasıyla yeniden sormanın gerekliliğine inanır.

Heidegger formüle edilecek olanın, varlığın anlamına ilişkin soru olduğunu dile getirir. O “ortalama ve belirsiz varlık anlayışının bir olgu” olduğuna dikkat çeker. Ona göre hep hazır bulduğumuz varlık anlayışının belirsizliği aslında aydınlatılmaya ihtiyaç duyan bizatihi olumlu bir fenomendir” (Heidegger, 2011, s. 5). Heidegger “varlık sorusunun anlaşılması için, *muthos tina diegeisthai* yapmamak, yani hikâye anlatmamak gerektiğini belirtir” (Heidegger, 2011, s. 5). Yani bir varolanın kökeni diğer bir varolana dayandırılarak belirlenmeye çalışılmamalıdır.

Varlık sorusu söz konusu olduğunda bu soruşturmaya konu olan (yani onun anlamı) kendine özgü bir terminolojiyi gerektirir. Heidegger’ e göre “ söz konusu soruda varlık, sorulan görevini gördüğü müddetçe, varlık sorusunun soruşturulanı varolanın bizatihi kendisi olacaktır” (Heidegger, 2011, s. 6). Hakkında konuşulan, üzerine bir yargıda bulunulan, herhangi bir biçimde ilişki kurulan herşey bir varolana işaret eder. “Ayrıca neliğimiz ve nasıllığımız içindeki bizler de birer varolanız” (Heidegger, 2011, s. 6). “Varlık ise öylelik ve neden-nasıllıkta, gerçeklikte, Dasein’da ‘vardır’da yatmaktadır” (Heidegger, 2011, s. 6). Varolan ve varlığı bu şekilde formüle eden Heidegger, şu soruları sorarak varlığa ilişkin sorunun formülasyonuna devam eder: “Varlığın açılması hangi varolandan

başlatacağız? Herhangi bir noktadan hareket edebilir miyiz, belirli bir varolanın önceliği var mıdır? Söz konusu emsal varolan hangisidir ve hangi anlamda önceliğe sahiptir?” (Heidegger, 2011, s. 6). Heidegger söz konusu varolanın herhangi bir varolan olmayıp, soruyu soran olarak hep bizler olduğumuzu ifade eder, dolayısıyla varlık sorusunu çalışmanın şu anlama geldiğini belirtir: “bir varolanın (soruyu soranın) kendi varlığı içinde şeffaf kılınması” (Heidegger, 2011, s. 7). “Böyle bir düşünmeyi kendi yoluna çıkaran, ancak düşünülmesi gerekenin kendisi olabilir” (Heidegger, 2015, s. 10). “Düşünme varlığın düşünmesidir. Buradaki iyelik hali iki şeyi söyler: düşünme varlıktan olagelerek varlığa ait olduğu için varlığın düşünesidir. Aynı şekilde düşünme varlığa ait olurken varlığı dinleyerek varlığın düşünmesidir” (Heidegger, 2013, s. 8). Yani soru soran ile onun anlamaya çalıştığı şey aynıdır ve bu varolanın kendi içerisinde açık kılınması gerekir. Bu soruyu sorabilme yetisine sahip olan ise insanın bir varlık tarzına işaret eden *Dasein*’dir:

Başka varlık imkânlarının yanı sıra soru sorma varlık imkânına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana terminolojik olarak *Dasein* diyoruz. Varlığın anlamına ilişkin sorunun belirtik ve şeffaf olarak formüle edilmesi, bizden evvela bir varolanın (*Dasein*’in) kendi varlığı açısından uygun bir biçimde açığa kavuşturulmasının istemektir (Heidegger, 2011, s. 7).

Heidegger gelinen noktada geliştirilmiş olan tüm ontolojilerde ‘varlık’ın önceden varsayılmış olmasının, onun aranılan bir şeyin karşılığı olarak varsayılması anlamına gelmediğini, yani onun kullanıma hazır bir kavram olarak düşünülmediğini belirtir. Ona göre “varlığın önceden ‘varsayılması’, ona öncesel olarak bakış yöneltme karakterine sahiptir”. Varolana bu şekilde bakış yöneltme, onun kendi varlığı içinde kendisini ifade etmesi olanağını sağlar” (Heidegger, 2011, s. 7). Heidegger’e göre varlık sorusunun en temel anlamlarından biri, sorulanın, sorulan soruya etki ediyor olmasıdır. Bu da Heidegger’e göre şu anlama gelir: “*Dasein* karakterindeki bir varolan ile bizzat varlık sorusu arasında belirli bir irtibat vardır” (Heidegger, 2011, s. 8). Ancak bu belirli bir varolanın varlık önceliğini kanıtlamaz. Bununla birlikte Heidegger “yine de *Dasein*’in önceliği gibi bir şeylerin kendisini gösterdiğini” belirtir (Heidegger, 2011, s. 8).

Varlık sorusunun kendine özgü biçimiyle karakterize edilmesinin ardından onun sınırlandırılmasına dair hamleler yapılması zorunluluğu oluşur. Heidegger bu

noktada, bu sorunun sadece en genel tümellikler üzerine desteksiz bir spekülasyon işinden mi ibaret olduğu, yoksa aynı zamanda bütün soruların en ilkesel ve somut olanı mı olduğu yönünde bir soru sorarak, varlığı hep bir varolanın varlığı olarak belirler (Heidegger, 2011, s. 9). Heidegger'e göre doğru bir biçimde anlaşılan bir ontolojik araştırma varlık sorusuna ontolojik önceliğini tanımalıdır:

Varlık sorusu; varolanları, şu veya bu şekilde varolanlar olarak enine boyuna araştıran, bu sırada da hep belirli bir varlık anlayışı içinde hareket eden bilimlerin imkânının *a priori* koşullarını amaçlamakla sınırlı olmayıp, özellikle ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin imkân koşullarını amaçlar. İsteddiği kadar zengin ve girift bir kategoriler sistemine sahip olsun, bütün ontolojiler, evvela varlığın anlamını yeterli bir biçimde aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen kör ve amacından sapmış kalırlar (Heidegger, 2011, s. 11)

Heidegger diğer bütün ontolojilerin kendisinden çıkacağı fundamental ontolojinin Dasein'in eksistensiye analitiğinde aranması gerektiğini belirtir. Buna göre Dasein diğer varolanlara göre bazı önceliklere sahiptir. İlki ontik önceliktir. Bu "varolanın varlığını belirleyen varoluştur". İkincisi ontolojik önceliktir. Bu Dasein'in kendi kendince 'ontolojik' olmasına işaret eder. Ayrıca Dasein kendisi gibi olmayan varolanların varlığını da konu edinir. Dolayısıyla onun üçüncü önceliği, onun her türlü ontolojinin ontik-ontolojik koşulu olmasıdır. Böylelikle Heidegger Dasein'in önceliğini ortaya koyar. Dasein her türlü varlık imkânını sorgulamaya muktedirdir. Heidegger varlığın anlamının yorumlanmasının görev haline getirilmesiyle, Dasein'in birincil olarak soruşturulacak olan olmasının yanı sıra, onun bahse konu olan sorularla hep bir ilişki içinde olacağını belirtir (Heidegger, 2011, s. 13-15). Varlığı soruşturmaya tabi tutan varlığa dair analiz için Heidegger fenomenolojik yöntemi önerir. Bu yöntemi önermesi tesadüfi değildir, çünkü Dasein kendisini kendisi aracılığıyla anlayacak olan varlıktır.

2. 2. HEIDEGGER'İN YÖNTEMİ

Varlık sorusu hususunda Dasein'in istisnai bir rol üstlendiğini daha önce ifade eden Heidegger, ona nasıl erişileceği ve onun nasıl merkeze konumlandırılıp, yorumlanacağı hususunda bir yöntem belirler. Heidegger Dasein'in 'Dünya'dan

hareketle kendi varlığını anlama eğilimi içerisinde olduğunu belirtir. Ona göre varlığa dair soruda asıl gereklilik Dasein analitiğidir. Dasein'a erişim ve onu yorumlama yolu, onun "hem kendinde hem de kendiliğinden kendini gösterebileceği" bir yol olmalıdır (Heidegger, 2011, s. 15-17). Bu yol aynı zamanda onun "kendini çoğunlukla ve en yakından gösterdiği haliyle, yani ortalama hergünlüğü içerisinde gösterebilmelidir" (Heidegger, 2011, s. 17).

Heidegger'e göre "Dasein'ın eksiksiz bir ontolojisine ihtiyaç vardır". O adı Dasein olarak belirlenmiş olan varolanın varlığının zamansallık olduğunu göstereceğini ifade eder (Heidegger, 2011, s. 17-18). "Varlığa dair sorunun zemini üzerinde, bütün ontolojilerin merkezi sorunsalı, doğru biçimde görülen ve doğru biçimde açığa kavuşturulan zaman fenomenine dayanır" (Heidegger, 2011, s. 19). Heidegger "varlığın yorumuna ilişkin fundamental ontolojik ödevin varlığın temporalitesinin¹¹ çalışılmasını da kapsamak durumunda olduğunu" belirtir (Heidegger, 2011, s. 19).

Zamansallık "Dasein'ın bir zamansal varlık tarzı olan tarihselliğinin de olanak koşuludur" (Heidegger, 2011, s. 20). Tarihsellik yaşanılmışlığa işaret eder. "Dasein kendi varlığının bir tarzı olarak geçmişte 'var'dır. Dasein'ın varlığı kendi istikbalinden hareketle 'yaşanılmaktadır'" (Heidegger, 2011, s. 20). Heidegger "Dasein'ın geçmişinin onu takip etmediğini, aksine onun hep önünden gittiğini" belirtir. Zamansallık ve tarihsellik ilişkisinden hareketle Dasein'ın tarihsel olarak da belirlendiğini ifade eder. Böylelikle varlığa ilişkin sorunun aynı zamanda tarihselbilimsel olması gerekir (Heidegger, 2011, s. 20-23). Ancak Heidegger'e göre "varlık sorusunun kendi tarihi açısından şeffaflaştırılması için, katılmış geleneğin yumuşatılması ve husule getirdiği örtmelerden sıyrılması gerekmektedir" (Heidegger, 2011, s. 23). Heidegger böylelikle asıl ödevini "Eskiçağ ontolojisinin geleneksel envanterinin varlık sorusu rehberliğinde bozumu" olarak belirler. Ancak bu bozum geçmişi değersizleştirmek yönünde değildir, bozumun olumlu bir gayesi vardır (Heidegger, 2011, s. 23).

¹¹ Heidegger varlığın asli anlam belirlenimine ve onun zamanda doğan karakter ve hallerine varlığın temporal belirlenimleri der.

Heidegger ontoloji tarihinin bozumu ödevinin ontoloji tarihinin bir takım kritik merhaleleri içinde gerçekleştirilebileceğini belirtir. Ona göre Kant, Descartes'in ontolojik pozisyonunu devralmıştır. Ayrıca Heidegger'e göre Aristoteles'in zaman kavrayışına baktığımızda, Kant'ın zaman algısının bu kavrayış içinde hareket ettiği görülebilir. Dolayısıyla Kant'ın temel ontolojik eğilimi, Yunanlarınkı ile aynıdır. Zaman kavramı içerisinde vuku bulacak imkânların olumlu bir biçimde ele alınabilmesi için varlığa dair sorunun yeniden canlandırılması ve bir hesaplama alanının ortaya çıkarılması gerekir (Heidegger, 2011, s. 25-27). Heidegger varlığın anlamına ilişkin sorunun ele alınış tarzının fenomenolojik olduğunu belirtir.

Fenomenoloji ifadesi, birincil olarak bir yöntemsel kavramdır. Bu ibare, felsefi araştırmaya konu olan nesnelerin içeriksel özelliklerini değil, araştırmacının nasıl ifade etmektedir. Bir yöntemsel kavram, alana ne kadar hakiki biçimde nüfuz edebiliyor ve bir bilim alanının ilkesel icra tarzını ne kadar kapsayıcı biçimde belirleyebiliyorsa, eşyanın kendisiyle olan hesaplaşmasının kökleri de o kadar asli olmakta ve teorik disiplinlerde bolca bulunan ve bizim teknik olarak adlandırdığımızdan da o kadar uzak olmaktadır (Heidegger, 2011, s. 28).

Heidegger fenomenoloji teriminin şu türden bir düsturu ifade ettiğini belirtir: “Her türlü desteksiz kurgulamalara, tesadüfi bulgulara, güya tanıtlanmış kavramların devralınmasına nesiller boyunca birer ‘sorunsal’ zannedilen sözde varolana karşı: Eşyanın kendisine!” (Heidegger, 2011, s. 28). Fenomenolojik bir araştırmayı böyle formüle eden Heidegger fenomenoloji kavramının etimolojisine giderek, onu fenomen ve logos’tan hareketle anlamaya çalışır. Bu kavramın teoloji, psikoloji, biyoloji ya da sosyoloji kavramları gibi oluştuğunu belirterek, fenomenolojinin fenomen bilimi anlamına geldiğini ifade eder (Heidegger, 2011, s. 28-29). Ancak bu diğer araştırma alanlarına benzemez. Teoloji, tanrıya ilişkin, Psikoloji insan *psychesine* ilişkin bir araştırmadır. Bu terimler araştırılacak şeyin ne olduğunu söyler, fenomenoloji ise, şeylere *nasıl yaklaşacağımız* ile ilgilidir (Johnson, 2012, s. 29-30).

Fenomenoloji kavramının etimolojisini belirlemek suretiyle fenomen ve logos’tan hareketle izah etmeye çalışan Heidegger fenomeni “kendini-kendinde-gösteren” olarak anlamak gerektiğini belirtir. Logos’a gelince onun işlevi bir şeyi görünür kılmaktır. Heidegger’in logos’a biçtiği bir diğer anlam “görünür kılınmanın bizatihi

kendisidir". Bu anlamıyla da logos'un *hypokeimenon* olduğunu ve dolayısıyla her türlü ifadenin zemini olduğunu belirtir (Heidegger, 2011, s. 32-35). Heidegger fenomenolojiyi "kendini gösterenin bizatihi kendisinden hareketle görünür kılınması" olarak tanımlar, bu da ona göre "Eşyanın kendisine!" düsturundan başka bir şey değildir. (Heidegger, 2011, s. 35). Fenomenolojinin inceleme konusu varolanların varlığı olması bakımından ontolojidir. Bu incelemeyi gerçekleştirebilecek olan Dasein, varlığın anlamına ilişkin temel soruyu ele alır. "Fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı tefsir etmektir. Dasein fenomenolojisi, kelimenin asli anlamıyla hermeneutiktir, yani tefsir etme işiyle alakalıdır" (Heidegger, 2011, s. 38-39). Dolayısıyla kendisini kendisinde gösteren varlığın ilişkili olduğu tüm kavramsal arka planın bir yorumu zorunludur. Bu kavramsal arka planın yorumunu sağlayacak olan yöntem fenomenolojik hermeneutiktir.

Heidegger'in ölüm kavrayışını anlayabilmenin yolu onun Dasein belirlemesinin açık kılınmasını gerektirmektedir. Yukarıda da işaret edildiği üzere, Heidegger Dasein'ı fenomenolojik açıdan ele alır ve onun bir yorumunu sunmaya çalışır. Dasein ilişkili olduğu dünya içerisinde anlam kazanır. Ölümün Dasein'ın anlamaya çalışacağı bir kavram olması nedeniyle, insanın bizce bir varlık tarzına işaret eden bu kavram vesilesiyle araştırılması gerekmektedir. Heidegger ölümü alelade bir şey olarak karşılamak yerine onun insan için kurucu bir unsur haline gelebileceğini göstermeye çalışmıştır. Burada araştırmamızın konusu Heidegger'in ölüm kavrayışının Dasein'ın kaygı dolayısıyla kendisine yönelmesi sayesinde otantik yönünün gösterilmesidir. Zira gündelik bağlamında ölüm yalnızca başa gelen bir hadisedir. Dasein'ın ilişkili olduğu dünya içerisinde anlam kazanacak olan ölüm, yalnızca bir hadise olarak değil, kendi bütünlüğü içinde kurucu bir unsur olarak ele alındığında karşımıza çıkacak imkânların ufkudur. Bu nedenle biz araştırmamıza ilkin Heidegger'in varlığın anlamına ilişkin soruyu sorma gücüne sahip bir varolan olarak belirlediği Dasein'ın analiziyle başlayacağız.

2.3. DASEIN

Werner Brock Heidegger'in hareket noktasının algılanabilir şeyler olmayıp, insan Dasein'ı diye adlandırdığı şey olduğunu ifade eder. Bu kavram Heidegger'den önce üzerine düşünülmemiş, çözümlenmemiş bir fenomene işaret eder (Brock, 2008, s. 81) Safranski "Heidegger'in aklındaki varlık sorusu, Dasein'dan demir alıp açılmak anlamına gelir; tıpkı demir alıp özgürleşerek açık denizlere açılmak gibi" (Safranski, 2008, s. 21) der. Bu ifade Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki ölüm kavramını, tıpkı diğer kavramları da olduğu gibi Dasein çözümlemesi yapmadan anlayamayacağımıza işaretler. Bu nedenle ilkin Dasein¹² dendiğinde bundan ne anlamamız gerektiği üzerine düşünmemiz gerekmektedir. Heidegger öncelikle Dasein'ı soru soran bir varolan olarak belirler. Sonra ona diğer varolanlara nazaran istisnai bir rol tanır, belirli bir dünya içinde varolmanın Dasein'ın özüne ait olduğunu belirtir. Dasein'ın bizzat varolmak suretiyle varlığı anlayacağını ifade eder.

Heidegger "varlığın anlamına ilişkin sorgulamada birincil olarak sorgulanılan, Dasein karakterindeki varolanın varlığının anlamıdır" der. Dolayısıyla ilkin Dasein'ın analitiğinin yapılması ve onun açık kılınması gerekmektedir. Bu amaçla Heidegger Dasein'da temel bir yapı olarak gördüğü dünya-içinde-varolma'nın ortaya çıkarılacağını ifade eder. Buradan hareketle Dasein'ın basamak basamak araştırılması söz konusu olmakla birlikte Heidegger, en nihayetinde Dasein'ın eksistensiye anlamının *kaygı* (*Sorge*) olduğunun gösterileceğini belirtir (Heidegger, 2011, s. 43).

¹² Almanca Dasein kavramı, mevcut olma, elde bulunma, şu anda olma, hazır bulunma gibi anlamlara gelir (Wahrig, 1986, s. 328). Heidegger'in neden "D a s e i n" kavramını kullandığının (ki kelime anlamı "burada-olmak"tır), neden sadece "insan varlığı" demediğinin nedenleri çoktur. Birincisi, günlük Almanca kullanımında D a s e i n kavramı, insan varlığına işaret etse de insan varlığından farklı bir Varlık türüne atıfta bulunur. Bu yüzden de Heidegger'in eline, buradaki irdemeleri için gerekli olan doğru bir ontolojik araç verir. İkincisi, diğer felsefecilerin "insan varlığı" kavramıyla eş anlamlı olarak kullandıkları ve pek çok karmaşık ve muhtemelen de bir o kadar hataya neden olabilecek teorileştirmelerdeki kavramlardan sakınma olanağı verir. Eski çağlardan gelen bir kutsanmışlığa sahip gibi gözüken 'öznellik', 'bilinç', 'tin' veya 'ruh' gibi kavramlar, Heidegger'in irdemesi bağlamında tarafgirlikten öteye gidemez. Neticede, üçüncü olarak, 'D a s e i n' gibi alışılmadık bir kavram, bir *tabula rasa*, bir boş levhadır: Bütün hatalı yorumlardan arınmış olacağından, sadece ve sadece Heidegger'in bu kavrama yüklemek istediği bütün anlamları taşıyacaktır (Mulhall, 1998, s. 30).

Aslında Heidegger'e göre Dasein analizinin konusu biz kendimiziz. Yani hep benimki olan bir varolandan söz edilmektedir. Bu benim varlığımın araştırdığı şey de varlıktır. Heidegger buradan hareketle iki tür belirleme yapılabileceğini ifade eder. Bunlar:

1. "Söz konusu varolanın özü onun bir-şey-için-olmasında yatar ve
2. Söz konusu varolanın kendi varlığı içinde mesele edildiği varlık hep benimkidir" (Heidegger, 2011, s. 44) belirlemeleridir.

Buna göre ilkin bu varolanın neliğinin, onun kendisinden hareketle kavranması gerekmektedir. Heidegger geleneksel anlamda *existentia* kavramının ontolojik anlamı olan mevcut-olmanın Dasein'a özsel olarak uygun olmadığını belirtir. Bu yüzden *existentia* için mevcut-oluşu Dasein için ise varoluşu kullanacağını söyler. "Dasein'ın özü kendi varoluşunda yatar" ve "Dasein ismi onun masa, ev, ağaç gibisinden bir neliğini değil varlığını ifade eder" (Heidegger, 2011, s. 44). İkinci olarak kendi varlığını mesele edinen Dasein'ın kendi imkânı olarak varolması söz konusudur. "Dasein özsel olarak hep kendi imkânı olduğu için, kendi varlığı içinde kendini 'seçebilmekte', kazanabilmekte, kendini kaybedebilmekte ya da hiçbir zaman kazanamamakta veya görünürde kazanma imkânına sahip olmaktadır" (Heidegger, 2011, s. 44-45). Buradan hareketle Dasein'ın statik insan varlığına işaret etmediğini, Heidegger'in Dasein'dan kastının insanın bir varolma biçimi olduğunu görmemiz mümkündür. "*Varlık ve Zaman*'da üzerinde çalışılan Dasein değil, Dasein'ın varolma biçimidir" (Dreyfus, 1991). Heidegger her ne kadar 'ben', 'benimki' türünden ifadelerle Dasein'ı karakterize etmiş olsa da, burada kastedilen şey bir imkânlar varlığı olarak insanın ancak belirli koşullar altında ortaya çıkan bir varolma biçimidir. Yani bu varolma biçiminin kendisini gösterdiği anlarda insan kendinin ve eşyanın hakikatine erişmeye muktedir olacaktır. Heidegger bu durumu ileride otantiklik kavramı bağlamında tartışmaya açacaktır.

Heidegger'e göre "varolanlar ya birer *kim* (varoluş) ya da birer *ne*'dir (en geniş anlamda mevcut-olma)" (Heidegger, 2011, s. 47). "İnsan nedir?" sorusunun felsefi bakımdan analizini mümkün kılan, Dasein'ın analizinin öncelikle her türlü antropoloji, psikoloji ve biyolojinin önünde yer aldığını görmeyi gerektirir. "Dasein'ın eksistensiyal analizi ödevinin içinde, felsefeyi uzun zamandır huzursuz

eden, bir noksanlık saklı olup, felsefe bu noksanlığı gidermede sürekli başarısız olmaktadır: *doğal dünya kavramı* idesinin geliştirilmesi” (Heidegger, 2011, s. 54). Heidegger eğer dünya “Dasein’ın bir temellendireniyse, dünya fenomeninin kavramsal olarak geliştirilmesi için Dasein’ın temel yapılarına vakıf olunması gerektiğini belirtir” (Heidegger, 2011, s. 54). Dasein’ın bir dünya-içinde-varolan olarak, kendisini çözümlemesi yoluyla kendisini ve dünyayı anlaması söz konusu olacaktır.

2.3.1. Dünya İçinde Varolma [In-der-Welt-Sein]

Heidegger *Varlık ve Zaman*’da defalarca Dasein’ın kendisini kendisinden hareketle anlayacağını, Dasein’ın “hep ben kendim” olduğunu, bu benden ve benimkilikten hareketle de otantik olma ve otantik olmama durumunun hep Dasein’ın imkânı olarak karşısında durduğunu ifade eder. Dasein karakteri gereği farklı hallerin içinde bulunur. Heidegger’e göre Dasein’ın farklı belirlenimleri her seferinde *a priori* bir zemin üzerinde zuhur eder. Bu zemin “dünya-içinde-varolma”dır (Heidegger, 2011, s. 55). Dasein’ı analiz etmek söz konusu olduğunda, hareket noktası bu zeminin yorumudur. Dünya-içinde-varolma bir birlikteliğe işaret eder. Bu birlikssel fenomen bütünü izah etmek adına Heidegger şu ön belirlemelerde bulunur (Heidegger, 2011, s. 55):

1. “Dünya-içinde”lik. Bu etmene ilişkin olarak, dünyanın ontolojik yapısı soruşturulmalı ve dünyasallık idesi belirlenmelidir.
2. Hep dünya-içinde-varolma suretiyle var olan bir varolan. Burada *kim?* Sorusunun yanıtı aranılır. Fenomenolojik serimleme yoluyla Dasein’ın ortalama hergünlüğü içinde kimin var olduğu belirlilik kazanacaktır.
3. Bizatihi içinde-var-olmak. İçindeliğin ontolojik temel yapısı ortaya çıkarılacaktır.

Buradan hareketle içinde-var-olmanın ne tür bir anlam ihtiva ettiğini anlaşılır kılmaya çalışır. Bir dünya-içinde-varolma, bir varolanın başka bir varolan içinde varolmasına işaret eder. Heidegger burada ilkin mekânın içinde varolan uzamsal bir şeyden bahseder. Bardağın içindeki su, dolabın içindeki elbise bu türden bir ilişkiye örnek gösterilebilir. Ancak bu türden bir mevcut-olan içinde bulunma Dasein olmayan varolanlar içindir (Heidegger, 2011, s. 55-56). Dasein’a gelince “bedensel bir nesnenin (insan bedeninin) mevcut bir varolan içinde mevcut

olduğunu düşünmek mümkün değildir” (Heidegger, 2011, s. 56). Burada Heidegger Dasein için, içindenin mekansal bir ilişkiye karşılık gelmediğini belirtir.

Almanca *ich bin* ifadesinden yola çıkarak şöyle der:

Ben şöyle veya böyle aşına olduğum dünyada, şurada veya burada eğleşirim, burada ikamet ederim. “*Ich bin*”in mastar hali olarak *sein*, eksistensiye anlamda şurada veya burada ikamet etmek, şuna veya buna aşına olmak demektir. O halde içinde-var-olmak, özsel temel yapısı dünya-içinde-varolma olan Dasein’in varlığının formal eksistensiye ifadesidir (Heidegger, 2011, s. 56).

Heidegger ayrıca içinde-var-olmakta temellenen *beraberinde var olmaktan* bahseder. “Beraberinde var olmak hiçbir zaman vuku bulan nesnelerle birlikte-mevcut-olma anlamı taşımaz. Dünya içinde bir varolanın başka bir varolanla temas edebilmesi için onun yaradılışı gereği içinde-var-olma varlık minvaline sahip olması gerekir” (Heidegger, 2011, s. 57). Heidegger dünya gibi bir şeyin Dasein aracılığıyla keşfedildiğini belirtir.

“Dasein en zati varlığını bir olgusal mevcut olma olarak anlar”. Ancak Dasein’in olgusallığı herhangi başka bir nesnenin, örneğin taşın olgusallığına benzemez. Heidegger Dasein olgusunun olgusallığına faktisite (Faktizität) der. “Faktisite kavramı dünya içinde bir varolanın, kendi dünyası içinde karşılaştığı varolanların varlığıyla kendini kendi kaderi içinde bağlanmış bir dünya içinde varolma olarak anlayabilmeyi kapsar” (Heidegger, 2011, s. 58).

Heidegger özü gereği Dasein’a ait olan dünya içinde varolma durumunu, onun dünyaya yönelik bir varlığı olması nedeniyle, bu varlık halinin karakterinin *kaygı*¹³ olduğunu belirtir (Heidegger, 2011, s. 59). Heidegger’e göre içinde var olmak Dasein’ın bazen sahip olup bazen sahip olmadığı bir niteliği değildir. İnsan dünyayla ara sıra ilişki kuran bir varolan değildir. Dünyayla ilişki kurmak Dasein her ne ise o olduğu takdirde mümkün olan bir şeydir. “Öteki varolanın Dasein’la

¹³ Almanca’da *Sorge*, hem bir şey ya da birisi için duyulan endişe hem de birisiyle ya da bir şeyle ilgilenme anlamlarını taşır. Bunun yanı sıra bakım, ihtimam, özen, dikkat gibi anlamları vardır. (Önen & Şanbay, 1993, s. 987; Wahrig, 1986, s. 1193). *Sorge* kavramını kaygı olarak karşılamayı tercih ettik. Ancak burada kaygıyı insanı edilgin kılan bir şey olarak değil, tam aksine onun kendine gelmesini ve kendisini kurmasını sağlayan bir şey olarak düşünmek gerekir. Çünkü Dasein karakteri gereği el-altında-olanlara ilgilenici bir bakış vesilesiyle yaklaşır. Bu aynı şekilde kendi varlığını soruşturduğunda da söz konusudur. Dasein’ın varlığını soruştururken gündelik yaşamın kamusalılığından sıyrılabilmesi için bu kaygının yarattığı ilgilenici bakış zorunludur. Dolayısıyla kaygıya her zaman ilgilenme de dâhildir.

yüz yüze gelebilmesi ise, bir dünya dâhilinde onun kendiliğinden kendini gösterebilmesiyle mümkündür” (Heidegger, 2011, s. 59-60).

Heidegger temel varlık yapısının Dasein’in kendisinde zaten aşına olduğu bir şey olduğunu belirtir. Ama eğer bunun bilinmesi yönünde bir arzu söz konusuysa, bu türden bir arzudaki açıklıkla bilme, dünyayı bilme olarak kendini temel almak durumundadır. “Bu sebeple dünyayı bilme ya da dünyayı nutuk ve istişare etme dünya-içinde-varolmanın birincil hali işlevine sahip olduğu halde bunun böyle olduğu bizatihi kavranamamaktadır” (Heidegger, 2011, s. 61). Heidegger’e göre bilme Dasein’in bir varlık halidir. “Bilmenin bizatihi kendisi öncesel olarak Dasein’in varlığını özsel olarak meydana getiren dünyayla-zaten-beraber-var-olmak üzerine temellenir” (Heidegger, 2011, s. 63). Bu zaten-beraber-varolma sıradan bir gözünü dikip bakma değil, dünyayla esaslı bir ilgilenmeye karşılık gelir. “Bilme sırasında Dasein, hep Dasein’da keşfedilmiş olan dünyaya ilişkin yeni bir varlık duruşu kazanır ... bilmek, Dasein’in dünya-içinde-varolması üzerine temellenmiş bir halidir” (Heidegger, 2011, s. 65). Heidegger dünya kavramının ne tür bir anlama sahip olduğunu göstermek adına, dünyanın dünyasallığını analiz eder.

2.3.2. Dünyanın Dünyasallığı

Dünya-içinde-varolmanın ne olduğunu anlamak için öncelikle dünyanın ne olduğunu anlamak gerekir. Heidegger dünya içindeki varolanlarda görünür olanı görünür kılması açısından, dünyanın bir fenomen olduğuna işaret eder. Dünyayı fenomenolojik bakımdan betimlemek ise şu anlama gelir: “Dünya içinde mevcut olan varolanın varlığını serimlemek ve onu kavramsal kategoriyal olarak sabitlemek” (Heidegger, 2011, s. 65). Heidegger her bir Dasein’in kendi dünyasından söz edecek olursak dünyanın sübjektif bir karakter kazanacağını, ortak bir dünya tasavvurundan söz edilemeyeceğini söyler. Ona göre dünyaya ilişkin bir soru soruluyorsa “kastedilen esasen dünyanın dünyasallığı”dır ve ontolojik bakımdan dünyaya dair bir soru sorulduğunda “dünya Dasein olmayan bir varolanın belirlenimi olmayıp, bizatihi Dasein’in bir karakteridir” (Heidegger, 2011, s. 66).

Dünyayı fenomenolojik olarak tasvir etmek için bir takım ontolojik açıklamalara ihtiyaç vardır. Dünya kavramının içerdiği çok anlamlılığın açık kılınması gerekir. Heidegger bu noktada dünyanın anlamına ilişkin belirlemeler yapar: bunlardan ilki, onun ontik bir kavram olarak kullanılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında o içinde mevcut olabilen varolanların tamamı anlamına gelir. İkincisi ontolojik bir terim olarak dünyadır. İlkinde bahsedilen varolanların varlığına işaret eder. Üçüncü anlamına gelince Heidegger'e göre dünya ontik bir anlamda anlaşılabilir. Bu olgusal Dasein'in kendisi olarak "yaşadığı" bir içindeliği ifade eder. Yani kamusal biz dünyası ya da çevreleyen dünyaya karşılık gelir. En nihayetinde Heidegger dünyanın ontolojik-eksistensiyal bir kavram olan dünyasallığa karşılık geldiğini söyler (Heidegger, 2011, s. 67).

Dünyanın analizi çerçevesinde "hem dünya-içinde-varolma ve hem de dünya, ortalama hergünkülüğün çizdiği ufuk içinde Dasein'in kendisine en yakın varlık minvali olarak" ele alınır (Heidegger, 2011, s. 68). Heidegger Dasein'in kendisine en yakın dünyanın çevreleyen dünya olduğunu belirtir. "Çevreleyen dünya ifadesindeki *çevreleyen* sözcüğü mekansallığa işaret eder" (Heidegger, 2011, s. 68). Heidegger burada ontolojinin mekansallıktan hareket etmesi suretiyle "dünya"nın varlığını *res extensa* olarak yorumlamaya kalkıştığını, bu türden bir ontolojinin en uç eğilimini Descartes'ta görebileceğimizi ifade eder. Dünyasallığa ilişkin analizini, hergünkü dünya-içinde-varolmayla açıklar. Bu dünya içinde varolanlarla ilişki içinde olma anlamını taşır ve bir tür ilgilenmeyi gerektirir. Diğer varolanlarla ilgisinde "söz konusu varolan teorik dünya bilgisinin nesnesi olmayıp, kullanılan, vücuda getirilendir" (Heidegger, 2011, s. 69). Heidegger'in fenomenolojik yorumu varolanın varlık yapısının belirlenmesine dairdir. Dasein'in dünyayla ilişkisi nesneler aracılığıyla'dır. Nesnelerin "bir şey için olmaları", onları bize bir gereç formunda gösterir. "Gereç bir şey için şeydir. İşe yararlılık, yardımı dokunurluk, kullanılabilirlik ve elverişlilik gibi bir-şey-içinlikler gereç bütününü meydana getirirler" (Heidegger, 2011, s. 71). Heidegger gerecin kendisinden hareketle kendisini açtığı varlık minvaline el-altında-olmaklık¹⁴

¹⁴ Heidegger el-altında-olmaklığı "kullanarak münasebet içinde olmakla ilgilenme" olarak açıklar. Sözgeleği çekiç bir el-altında-olan'dır ve çekicinin bir şey içinliğine teslim olunarak, çekiçle o ne ise öyle ve sınırsız olarak karşılaşmak suretiyle ilgilenilir.

(Zuhandenheit) der. İnsanın vücuda getirdiği şey olarak eser, yalnızca bir “el-altında-olan” değil, insanın onunla ilgilenmesi vasıtasıyla, yani insanla ilişkisinde dönüşen nesneye işaret eder. Eserler kamusal dünyanın içinde olup, onların aracılığıyla çevreleyen dünya keşfedilir (Heidegger, 2011, s. 73). Örneğin üstü kapalı bir üstgeçit yağmura, sokak ışıkları karanlığa ve güneşin durumuna işaret eder. “El-altında-olmaklık ‘kendinde olduğu gibi varolanın’ ontolojik-kategoriyal belirlenimidir” (Heidegger, 2011, s. 74). Heidegger bu varolandan yola çıkarak dünya fenomeninin serimlenip serimlenemeyeceğini sorar. “Dünya içinde varolanların hergünlüğüne, ilgilenmenin halleri de aittir” (Heidegger, 2011, s. 75). “Dünya bir varolan olarak Dasein’in zaten hep onun içinde varolduğu, her açık varolmaya çalışmayla ancak ona geri dönebileceği bir şeydir” (Heidegger, 2011, s. 79).

Heidegger felsefesinde el-altında-olmanın yanı sıra Dasein’in dünyayla ilgilenmesi dâhilinde belirlediği im kavramı da önemli bir yer teşkil eder. “İm spesifik ‘mekânsal’ bir dünya içinde varolmaya hitap eder” (Heidegger, 2011, s. 82). İmler el altında olanlarla karşılaşmayı sağlar, im “el-altında-olanın” dünyasal karakterinin kendisini bildirmesine vasıta olan gereçtir. “Belirti ve alametlerde ‘gelecek olan’ kendini gösterir... Gelecek olan kendimizi ona hazırladığımızdır ya da başka şeylerle alakadar olduğumuz için ona ‘hazır olmadığımızdır” (Heidegger, 2011, s. 82). Heidegger imlerin daima neyin içinde yaşanıldığını, ilgilenmenin nerede olup bittiğini, ilintilerinin ne olduğunu gösterdiklerini ifade eder. Ayrıca im olarak kabul görenin el-altında-olması vasıtasıyla erişilebilir olduğunu belirtir (Heidegger, 2011, s. 82-83). “İm belirli bir gereç olarak, aynı zamanda el-altında-olmaklığın, imlenim bütünlüğünün ve dünyasallığın ontolojik yapısını tebliğ eden ontik bir el altında olandır” (Heidegger, 2011, s. 85). Dasein’in dünyayla ilişkisi fiziksel bir ilişki olmayıp, onun dünyaya ait oluşunu betimler. Uzayın herhangi bir noktasında dünyayı izlese dahi o bir dünyaya aittir. Bu dünya içinde bütün diğer varolanlarla ilgilenici bakışı onun dünyayı ve dünyanın anlamını sorgulamasını sağlar.

2.3.3. Dasein'ın Mekânsallığı

Heidegger Dasein'ın bir mekân içinde bulunduğunu reddederken, Dasein'a ait her tür mekânsallığı dışlamaz. O mekânın ne anlamda dünyanın bir bileşeni olduğunun anlaşılması gerektiğini söyler. “Şu veya bu dünya, ona ait mekânın mekânsallığını keşfetmektir hep” (Heidegger, 2011, s. 108). El-altında-olanlarla onların çevreleyen dünyalarının mekânı içinde karşılaşmamız Dasein'ın kendi dünya-içinde-varoluşu açısından mekânsal olması dolayısıyla ontik olarak mümkün olabilmektedir (Heidegger, 2011, s. 108). Ancak Dasein'ın mekânsallığı dünya içinde belirli bir pozisyon işgal etmek anlamında değildir. Dasein'a ait olan bir mekânsallık “içinde-var-olmaklık” sayesinde mümkündür. “Onun mekânsallığı ise mesafe kaldırmaklık ve istikamet karakterlerini haizdir” (Heidegger, 2011, s. 109). Mesafe kaldırma yakınlaştırma anlamına gelir. Bu özelliği yoluyla Dasein varolanları keşfeder, diğer varolanlar ulaşılabilir hale gelir. Heidegger'e göre “özü gereği Dasein'da bir yakınlaştırma eğilimi vardır” (Heidegger, 2011, s. 109). Yakınlaştırma bir şeye özel bir bakışla onu el altına taşıma anlamına gelir.

Heidegger'e göre Dasein burada oluşunu onu çevreleyen dünyasal oradalıktan yola çıkarak anlar. O mekânsallığı gereği hep oradadır, burada değil. İlgileyle yönelmiş el altında olana bakışı vasıtasıyla kendisine döner, bununla mesafe kaldırmış olur. Bu mesafe kaldırma da belirli bir istikamete yönelir. “İçinde-var-olmaklığı tesis eden birer karakter olan mesafe kaldırmaklık ile istikamet, Dasein'ın mekânsallığını belirlemektedir. Dasein ilgilenici-bir-şey-için-bakışsal biçimde keşfedilen dünya içindeki mekânda var olmaktadır” (Heidegger, 2011, s. 115). Dasein bir dünya-içinde-varolması nedeniyle ve diğer varolanlarla ilişkisinin bir bakış içermesi dolayısıyla keşfeden konumundadır. Dasein'ın bu bakışının bir istikameti vardır ve mesafe kaldırır. Tüm bunlar onun çevreleyen dünyada el-altında-olanlarla, onların mekânsallıkları dâhilinde karşılaşabilmesini sağlar. Bu birlikteliğe karşılık gelir, bu birliktelik hem diğer Dasein'larla hem de diğer varolanlarla birlikte olmayı ifade eder. Bu birliktelikten de Dasein hergünlük içindeki varlığı teşekkül eder.

2.3.4. Birlikte-olma ve Herkes

Heidegger şu soruyu sorar: “Hergünkülük içinde Dasein olan kimdir?” (Heidegger, 2011, s. 119) Bu sorunun yanıtı için Dasein’ın dünya-içinde-varolma karakterinin yanı sıra birlikte-olma ve birlikte-Dasein kavramlarına da bakmak gerekir. Bunlar birlikte ele alındığında Dasein’ın kim olduğu, başkalarıyla birlikteliği ve kendi olma imkânı açıklığa kavuşturulacaktır. “Kimdir?” sorusu benin kendisinden yola çıkarak yanıtlanan, bir öznenen, kendiden hareketle yanıtlanan bir sorudur. Dolayısıyla “Dasein hep benim kendim olandır, varlık hep benim kendiminkidir” (Heidegger, 2011, s. 120). Heidegger Dasein’ın dünyasının birlikte dünya olduğunu söyler. Buna göre “içinde-var-olmak” başkalarıyla “birlikte-olmak” anlamına gelir. Onların dünya içindeki varlığı ise birlikte-Dasein’dır. “Başkaları dendiğinde söylenmek istenen, bizatihi kendimin kendimi çoğunlukla onlardan ayırt edemediğim, onlar içinde hemhal olduğum haldir” (Heidegger, 2011, s. 124). Birlikte olma da *kaygı* fenomeni aracılığıyla yorumlanabilir. Dasein’ın varlığının kaygı olduğuna daha önce değinilmişti. “Dasein’ın varlığı birlikte-olma da demek olduğundan, onun varlık anlayışı içinde başkalarını bilme de yatmaktadır” (Heidegger, 2011, s. 130). Bu türden bir bilgi Dasein’ın başkalarıyla birlikte yer aldığı çevreleyen dünyada bir şeye yönelik bakışı dolayısıyla mevcut bularak ilgilendiklerinin bilgisidir. Bu bilgi ilgilenilenlerden hareketle ve onları anlamak suretiyle itina gösterici ilgilenme sayesinde elde edilir. “Başkalarıyla birlikte varlık ile başkalarına yönelik varlığın ardında, bir Dasein ile başka bir Dasein arasındaki varlık ilintisi yatmaktadır” (Heidegger, 2011, s. 131). Ancak Dasein kendi ilgi konusu olan dünyaya eğildiğinde, başkalarıyla birlikte-olma karakterini edindiği için kendi olamaz.

Heidegger hergünkü “hep-beraber-olmaklık” dairesinde Dasein’ın başkalarının tabiiyeti altında bulunduğunu, varolanın o olmayıp, başkalarının onun varlığını üzerine aldığını belirtir. Ancak burada dile getirilen başkası belirli bir başkası değildir. “Dasein onlara ‘başkaları’ diyerek bunlara olan özsel aidiyetini gizleyip kapatmaya çalışsa da bahse konu başkaları, hergünkü hep-beraber-olmaklık içinde öncelikle ve çoğunlukla hep hazır bulunanlardır. Başkaları kim diye sorulduğunda, şu veya bu diye cevap verilememektedir. Dasein’ın kendisi de

değildir bu. Belirli bir sayısı olmadığı gibi, herkesin toplamı da değildir. Kim bunlar diye sorulduğunda cevap geçişiz ve Nötr bir *herkes*'tir (das Man) (Heidegger, 2011, s. 133). Heidegger gündelik yaşamın rutini içinde herkesi şöyle formüle eder: "Herkes başkasıdır ve kimse kendi değil. Hergünkü Dasein kim diye sorulduğunda cevap *herkes*'tir. Herkes, Dasein'ın beraber olmaklık içinde zaten kendini hep teslim ettiği hiçkimsedir" (Heidegger, 2011, s. 135). Dasein gündelik rutini içinde kendisini hataya ve kapalılığa sürükler. Dasein'ın otantik kendi oluş karakterine sahip olması beklenir. Bu da gündelik yaşamın kamusalılığı içindeki "herkes" karakterinin aşılmasını gerektirir. Bu herkes karakterinin aşılması Dasein'ı gündelik yaşamın kamusal döngüsünden kurtaracak ve onu otantik bir varlık kılacaktır.

Heidegger dünya-içinde-varolma ile kurulan varolanın bir "şurası" olarak var olduğunu söyler ve Dasein'ı Daseinsal olmayan varolanlardan ayırt etmek adına şuradalığın analizini yapar. "Dasein bizzat kendi açılanmışlığı olarak vardır" diyerek söz konusu varolanın kendi varlığı içinde ele aldığı varlığın, kendi "şuradalığı" olarak var olduğunu belirtir. Heidegger'e göre şurada var olmayı tesis eden bulunuş ve anlamadır (Heidegger, 2011, s. 139-141).

Bulunuşu ruh hali olarak belirleyen Heidegger psikolojiye kaymadan bunun fenomenolojik analizini yapmaya çalışır. "Dasein karakterindeki bir varolan kendini kendi fırlatılmışlığı içinde bularak kendi şuradalığını var eder" (Heidegger, 2011, s. 143). Ruh hali içinde olmasıyla bulunuş, Dasein'ın dünyaya-açık-olmaklığını" eksistensiye olarak tesis eder (Heidegger, 2011, s. 145).

Heidegger bulunuş fenomenini korku üzerinden giderek somutlaştırmaya çalışır. O yalnızca kendi varlığı içinde kendisini sorunsallaştıran varolanların korkabileceğini ve korkunun Dasein'ın kendi şuradalığı içinde meydana çıktığını belirtir (Heidegger, 2011, s. 148-149).

Korku (Furcht) Dasein'ı öncelikle olumsuzlayan bir surette açılar. Şaşırtır ve "kafa karışması"na neden olur. Aynı zamanda korku, tehlikeye düşmüş olan içinde-var-olmaklığın tehlikeye düştüğünü göstererek bizi ona kapar. Nihayetinde korku yatışınca Dasein, kafasını yeniden toplamak zorunda kalır (Heidegger, 2011, s. 149).

Bu ifadeden sonra Heidegger korkuyu bir bulunuş hali olarak belirler. Başkaları için korkmanın dahi kendim için korkmak anlamına geldiğini, çünkü endişe edilenin, başkalarıyla olan birlikte oluşumuz olduğunu ve ondan koparılma endişemiz olduğunu ifade eder (Heidegger, 2011, s. 149-150). Tedirginlik, çekingenlik, utangaçlık ve şaşkınlık korkunun diğer varyasyonları arasında sayılabilir. Bütün bunlar, “kendimin bulunuş imkânları olduğundan, dünya-içinde-varolma olarak Dasein’ın ‘korku içinde’ olduğuna işaret edilegelmektedir” ve Heidegger’e göre bu, Dasein’ın eksistensiyal imkânı olarak anlaşılmalıdır (Heidegger, 2011, s. 150).

Bulunuşu korku ile izah eden Heidegger şurada var olmanın bir diğer ifadesini anlamayla karşılar. Anlamanın daima bir ruh haliyle olduğunu belirtir. “Bir eksistensiyal olarak anlama; yapabildiğimiz şeyin neliği olarak değil, varolma olarak varlıktır. Anlamada eksistensiyal olarak, Dasein’ın varolabilirlik varlık minvali yatmaktadır” (Heidegger, 2011, s. 151). Heidegger Dasein’ın birincil olarak mümkün olmaklık¹⁵ olduğunu söyler. O hep imkânları dâhilinde vardır. “Dasein’ın özsel mümkün olmaklığı, dünyayla ilgilenme suretlerini, başkalarına itina göstermekliği bunların hepsine ve kendine ilişkin varlık imkânlarını, kendi uğrunalığını ilgilendirir” (Heidegger, 2011, s. 151). Dasein olanaklar dünyasında her defasında bir imkâna yöneldiğinde başka imkânları elinden geçirir. Heidegger bu anlamda Dasein’ı fırlatılmış bir imkân olarak belirler.

Dasein anlamak suretiyle kendi şuradalığı olarak var olduğu için yoldan çıkabilmekte ve kendini bilememektedir. Anlamak bulunuşsal olduğu için eksistensiyal olarak fırlatılmışlığa teslim olduğundan, Dasein zaten hep yoldan çıkmıştır ve kendini bilememektedir. Bu yüzden Dasein, kendi varlık olanakları içinde kendini kendi imkânları içinde yeniden bulma imkânına tevdi edilmiş olmaktadır (Heidegger, 2011, s. 152).

¹⁵ Mevcut-oluşun modal bir kategorisi olarak mümkün olmaklık, henüz *gerçekleşmemiş* olan, asla *zorunlu olmayan* demektir. Dolayısıyla sadece mümkün olanı karakterize eder. Ontolojik bakımdan o, gerçeklik ve zorunluluktan daha düşük bir seviyededir. Oysa bir eksistensiyal olarak mümkün olmaklık, Dasein’ın en asli ve nihai olumlu ontolojik belirlenimi olup, esasen eksistensiyalitede olduğu gibi öncelikle sadece bir sorunsal olarak hazırlanabilmektedir. Onu esasen görmemizi sağlayacak fenomenal zemini, açıcı varlık imkânı olan anlama sağlayacaktır (Heidegger, 2011, s. 151-152). *Hümanizm Üzerine* adlı yapıtında Heidegger “mümkün olanın sessiz gücü”nden söz eder. Bununla sırf tasarımı olan bir *possibilitas*’ın *possibilesini* veya bir *existentia actus*’unun *essentia* olarak *potetia*’sını değil, varlığın kendisini kastettiğini belirtir ve ona göre bu gözeterek düşünmeye ve böylece insanın özüne, yani onun varlıkla bağına muktedir olandır (Heidegger, 2013, s. 9).

Anlama Dasein'ın kendi varlığını kendine açılmasıdır. Çokluktaki birlik olarak doğanın keşfi de açılma imkânının zemini üzerinde mümkündür. Heidegger'e göre anlama bir tür tasarımdır. "Dasein fırlatılmış olduğundan tasarlama varlık minvaline de fırlatılmış demektir" (Heidegger, 2011, s. 153). Heidegger tasarım olarak anlamanın kendi imkânlarını birer imkân olarak yaşaması ve kendini var etmesi suretiyle Dasein'ın bir varlık minvali olduğunu belirtir. Anlama ya otantik bir biçimde ya da otantik olmayan bir biçimde ortaya çıkar. "Bulunuş ve anlama dünya-içinde-varolmanın asli açılma biçimini karakterize etmektedir. Dasein bir ruh hali içinde olmak suretiyle içinden hareket edeceği imkânları görmektedir" (Heidegger, 2011, s. 156). Anlama olarak Dasein'ın varlığını imkânlarına göre tasarlaması söz konusu olmakla birlikte bu anlamanın ortaya çıkmasına Heidegger yorum der. Yani dünyanın anlaşılma olması yorumlanmasına bağlıdır. Bir-şey bir şey olarak yorumlandığında ön-sahiplik, ön-görme ve ön-kavrama ile temellenir. Bu tasarımın nereye yönelik olduğuyla ilgilidir (Heidegger, 2011, s. 157-160).

Yorumun bir biçimi ifadedir. Heidegger ifadeyi varolanı gösteren, özneyi belirleyen yüklem ve haberdar eden olması bakımından ele alır ve ifadeyi şu şekilde tanımlar: "ifade muhabere edici ve belirleyici dikkate taşımadır" (Heidegger, 2011, s. 165). Bu açıdan bakıldığında dünya-içinde-varolma zeminine dayanan ifade, dünyayı bilmeye yönelir, açılma olanın ön-sahipliğini gerekser ve onu açığa çıkarır. Bu da ilgilenilecek olana bir bakış vasıtasıyla olur. Bu bakış bir ön-görmeden hareket eder ve ifade anlama ve yorumdan türer (Heidegger, 2011, s. 165-166). Bir ruh hali içinde bulunuşu vesilesiyle Dasein içinde bulunduğu imkânı kavramaya yönelir. Bu kavrayışın beraberinde getirdiği anlama yorumlamayı gerektirir ve ifadede somutlaşır.

2.3.5. Dasein ve Düşünlük

Heidegger dünya-içinde-varolmaklığıyla Dasein'ın şuradılığına dair bulunuşunu bir ruh hali kavramsallaştırması üzerinden geçerek, anlama, yorum, ifade, söz ve dille Dasein'ın kavranışına dair belirlemelerde bulunur. Dünya içinde el-altında-olanlara yönelen ilgilenici bakış içinde Dasein'ın ruh hali onu diğer varolanları ve

kendi varlığını anlamaya sevk eder. Anlama ve yorumlama çerçevesi dâhilinde ortaya çıkan ifade hep bir şey hakkındadır ve aynı zamanda söz ve dil de onu ortaya koyan gereçlerdir. Sözün açıkça ifade edilmesi dildir. Söz Dasein açısından kurucu bir unsurdur. “Dasein kendini sözle dile getirir” (Heidegger, 2011, s. 171).

Dasein’ın kendi hergünlüğü içerisinde varlığını tesis etmesi açısından bazı engeller vardır. Bunlar onun gündelik yaşamın kamusal döngüsü içerisinde kendisine yönelmesi, varlığına yönelmesi, otantik varlığını keşfetmesi yönünde engellerdir. Bu türden engeller Dasein’ın hergünkü “herkes” karakteri dolayısıyla karşılaştığı engellerdir. Gündelik yaşamda söz asli bir muhakeme dâhilinde değil de çoğunlukla gevezelik ve dedikodu formunda ortaya çıkar. Heidegger’e göre “bu böyledir”, “herkes öyle diyor” şeklindeki ifadeler “gevezelik” ve “dedikodu” içinde tesis olunan lakırdıya¹⁶ (Gerede) işaret eder. Bu türden ifadeler zeminsizdir ve “lakırdının zeminsizliği, onun kamuya mal olma yollarını tıkamaz hatta bunu kolaylaştırır” (Heidegger, 2011, s. 178). Lakırdı durumunda, üzerine düşünülüp taşınılmamasına rağmen her şey anlaşılmış gibi görünür. Bu bizi hakiki bir anlamadan uzaklaştırır. Sözün bu şekilde lakırdıya dönüşebilme ihtimali onun varlığın anlamını örtmesine neden olur. “Bahsedilen surette kapayıcı olan lakırdı, kökünden kopartılmış Dasein anlayışının varlık minvalidir” (Heidegger, 2011, s. 179). Başkalarıyla birlikte bir dünya-içinde-varolmanın beraberinde getirdiği lakırdı Dasein’ın hergünkü gerçekliğine işaret eder. Hergünlüğü içinde insan herkes gibi davranır, kendisine yönelik yaratıcı ve üretici etkinlikten yoksun kalır.

Lakırdı gibi merak (Neugier) da Dasein’ı köklerinden koparır. Çünkü merakta esas olan anlamak değil, görmektir. Sözün hergünkü varlık hali lakırdı, bakışın hergünkü varlık hali meraktır. Lakırdı sözde anlamaya, merak sözde üzerini açmaya işaret eder (Heidegger, 2011, s. 180-181).

¹⁶ Michel Inwood Almanca *Gerede* sözcüğünün Heidegger tarafından dili türetmenin bir formu olarak sunulduğunu belirtir. Ancak bu türden bir dil “herkes”in gevezelik formunda aktardığı bir dile işaret eder (Inwood, 1999, s. 114). Inwood başka bir yerde *Gerede*’yi gevezelik, yararsız konuşma (*idle talk*) ve dedikodu olarak karşılar (Inwood, 1999, s. 208). Varlık ve Zaman’ın hem Joan Stambaugh’un (Heidegger, 1996) hem de John Macquarrie ve Edward Robinson’ın (Heidegger, *Being and Time*, 2001) İngilizce çevirilerinde *Gerede*, *idle talk* (yararsız konuşma) olarak çevrilmiştir.

Belirsizlik (Zweideutigkeit) Dasein'ın hergünkölüğü içerisinde onu sarmalayıp, esas olanla bağını koparan başka bir unsurdur. Gündelik yaşamda herkesin üzerine konuşabildiği, ancak sahici anlamda anlaşılabilir olup olmadığına karar verilemeyen şeyler vardır. Bu şeylerin belirsizliği de Dasein'ı kuşatır. Bir şeylerin sahici bir anlama içinde açıklanıp açıklanmadığına karar verilemeyen durumda içine düşülen karar verilemezlik durumu belirsizliktir (Heidegger, 2011, s. 183).

“Dasein'ın herkeslik içinde kazandığı anlayış onu hep sahici varlık imkânları yolundan saptıracaktır” (Heidegger, 2011, s. 184). Dasein'ın şuradalığı da belirsiz bir biçimdedir, o “hep-beraber-olmaklığın” kamusal açıklanmışlığı içindedir. Lakırdı ve merak meşguliyeti canlı tutan şeylerdir. “Bahse konu belirsizlik, merakın eline hep aradıklarını sunmakta ve lakırdıya öyle bir zevahir kazandırmaktadır ki, sanki onda her şey artık karara bağlanmış gibi görünmektedir” (Heidegger, 2011, s. 184). Dolayısıyla lakırdı, merak ve belirsizlik el ele Dasein'ın hergünkölüğü içine sapmasına vesile olmaktadır. Heidegger de “hergünkü varlığın temel türünün bu belirlenimlerin ufku içerisinde anlaşılması gerektiğini belirtir. Lakırdı, merak ve belirsizlik Dasein'ın hergünkü şuradalığını ve dünya-içinde-varoluş minvalini karakterize eder” (Heidegger, 2011, s. 185). Bu karakterler içinde Dasein'ın hergünkü varlığının temel bir türü olan düşkünlük kendisini gösterir. Düşkünlük olumsuz bir değerlendirme taşımayıp, Dasein'ın ilgilendiği dünyanın gözetiminde (huzurunda) bulunduğu anlamını taşır. Bu Dasein'ın herkesin oluşturduğu kamu içinde erimesi anlamını ihtiva eder. “Otantik-kendi-olma imkânından Dasein öncelikle hep düşmüş ve böylelikle “dünyaya” düşkün olmaktadır” (Heidegger, 2011, s. 185). Bu lakırdı, merak ve belirsizlik vesilesiyle hep-beraber olmaklık içine çekilme anlamına gelir. Dasein hep beraber olmaklık içine çekildiği müddetçe, kendi otantik varlığına açılması da ertelenmektedir.

Dasein'ın otantik olmadığı durum burada daha belirgin hale gelir. Otantik olmama istisnai bir biçimde dünya-içinde-olmaya işaret eder. “Dasein kendini düşkünlüğe ayartma zeminini hep kendi kendine sağlamaktadır. Dünya-içinde-varolma bizatihi ayartıcıdır” (Heidegger, 2011, s. 187). Dasein'ın kendisi için yarattığı meşguliyetleri, onu teskin eder, ona sanki onu sahici kılacak şeyler bunlarmış gibi

gösterir. O bu meşguliyet içinde kendisine yabancılaşır. Kendi kendine dolanır. Bu “ayartma”, “teskin etme”, “yabancılaşma” ve “kendi kendine dolanma” fenomenleri düşkünlüğün spesifik varlık tarzları olup, Heidegger buna düşme der. Dasein kendisinden çıkıp yine kendisine düşer. Bu onun otantik olmayan karakteridir. Kamusal yorumlama dolayısıyla bu düşme Dasein’den gizli kalmaktadır. Bu da aslında Dasein sürekli otantiklikten koparken, onda otantikliği yaşıyormuş izlenimi yaratır (Heidegger, 2011, s. 187-189).

Düşkünlükte söz konusu olan, dünya-içinde-varolma imkânından başka bir şey değildir – ama otantik olmama durumu içinde. Dasein anlamasal-bulunuşsal dünya-içinde-varolmayı kendisi için söz konusu etmesi yüzünden düşkün olabilmektedir. Diğer taraftan otantik varoluş, düşkün hergünlüğünün üstünde biryerlerde askıda duran bir şey olmayıp, eksistensiye bakımından sadece onun modifiye edilerek yakalanması demektir (Heidegger, 2011, s. 189)

Dasein’in otantik olma imkânı gündelik yaşamın kamusalığında cereyan eden hadiselerin dışına çıkıp, herkes dünyasındaki lakırdı ve merakı aşmak suretiyle kendisiyle ilgilenmesinde yatar. Bu ilgi alelade bir ilgi olmayıp, Dasein’in kendisini kavramasını gerektirir. Çünkü düşkünlükten çıkış, *kaygı* vasıtasıyla Dasein’in kendi varlığına yönelmesiyle mümkündür. Dasein’in kendi varlığı olarak kaygı onu düşkün olmaktan kurtaracak ve kendi imkânlarına açılmasına vesile olacaktır.

2.3.6. Kaygı Olarak Dasein

Heidegger benliğin öncelikle ve çoğunlukla otantik olmadığını, yani, herkes-benliği olduğunu belirtir. “Dünya-içinde-varolmak zaten hep düşkündür. Buna göre Dasein’in ortalama hergünlüğünü; düşkün-açımlanan ve fırlatılan-tasarlanan dünya-içinde-varolma olarak, öte yandan Dasein’i da, kendi varlığı dâhilinde “dünyada” ve ötekilerle birlikte-varolma esnasında kendi en zati varlık imkânını söz konusu eden, diye belirlemek mümkündür” (Heidegger, 2011, s. 191). Dasein’in varlığı şu ya da bu insan idesinden türetilemez. Dasein varolması dolayısıyla kendini kendi varlığı dâhilinde kendine açılar. Bunu bulunuş ve anlama yoluyla yapar. Dasein’in kendisini kendisine görünür kılması, kendi imkânına açılabilmesi için Heidegger *endişe* (Angst) fenomenine başvurur

(Heidegger, 2011, s. 192). “Dasein’ın bir varlık imkânı olan *endişe* ve onunla birlikte açıklanan Dasein’ın kendisi, Dasein’ın asli varlık bütünlüğünün çerçevesinin fenomenal zeminini sağlar. Dasein’ın varlığı kendini *kaygı* olarak sunar” (Heidegger, 2011, s. 193).

Heidegger endişenin nasıl olup da Dasein’ın kendisini karşısında konumlandırıp fenomenolojik olarak kendisini açıklamasına vesile olduğunu araştırmaya koyulur. Dasein’ın herkes içinde ve ilgilenilen dünyada içe çekilişi, onun otantik kendi gibi oluş imkânı olarak kendinden kaçışına sebep olmaktadır. Dasein’ın kaçışı kendinden kaçıştır. Bu kendinden kaçış, düşkün bir yüz çevirmeye işaret eder. “Yüz çevirmenin altında yatan ontik ‘kendinden uzaklaşma’ sayesinde fenomenolojik bakımdan yorumlayıcı bir yüzünü dönmeye gidilerek kaçışın nedeni anlaşılabilir ve kavramsallaştırılabilir” (Heidegger, 2011, s. 195). Bu aşamada henüz endişenin yorumlayıcı bir tetkike aracılık edeceği bir iddiadan ibarettir.

Heidegger endişenin korkuyla ilişkisi aracılığıyla bir analizini yapar ve bunların zaman zaman birbirine karıştırıldığını belirtir. Daha önce kaçış olarak belirlenen Dasein’ın herkese ve ilgilenilen dünyaya düşkünlüğü bu kaçışın nereden uzaklaşma olduğunu açık kılmayı da gerektirmektedir. Bu kaçış tehditkâr olandan geri çekilmeye işaret eder. Tehdit ise dünya-içinde-varolmaktan gelir. “Endişenin nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmaktır” (Heidegger, 2011, s. 196-197). Ancak korkunun nedeni ile endişenin nedenini birbirinden ayırt etmek gerekir. Heidegger bu noktada endişenin nedeninin dünya içinde bir varolan olmadığını belirtir. Endişenin nedeni belirsizdir. “Dünya içinde el-altında- olan ve mevcut-olan hiçbir şey endişenin nedeni olma işlevini göremez” (Heidegger, 2011, s. 197). Endişenin nedenini karakterize eden şey, tehditkâr olanın hiçbir yerde oluşudur. Endişe neden bu durumda olduğunu bilmez. Tehditkâr olan yakınımızda olup, içimizi sıkıp nefesimizi daraltmasına rağmen- yine de hiçbir yerdedir (Heidegger, 2011, s. 197).

Endişenin nedeni bağlamında “hiçbir şey değildir ve hiçbir yerde değildir” hali kendini açıklar. Dünya-içindeki hiçin ve hiçbir şeyin ayak diremesi, fenomenal olarak şu demektir: endişenin nedeni bizatihi dünyanın kendisidir. Kendini hiçle ve hiçbir yerde açığa çıkarak topyekûn ehemmiyetsizlik,

dünyevi gaiplik anlamına gelmeyip, dünya içindeki varolanın bizatihi ehemmiyetten öylesine yoksun olması demektir ki, dünya-içinde olanın söz konusu ehemmiyetsizliğinin temeli üzerindeki dünya, kendi dünyalığını işte tam bu esnada ona biricik biçimde ilişitir (Heidegger, 2011, s. 197).

Heidegger böylelikle endişenin nedenini dünyanın kendisi olarak belirler. İnsanı daraltanın, el-altında-olanların imkânı olması bakımından dünyanın kendisi olduğunu belirtir. Endişe durulduğunda gündelik sözler devreye girer: “aslında hiçbir şey değildi”. El-altında-olanların hiçliği, Dasein’a özsel olarak ait olan dünyaya dayanır. Ve endişeye neden olan şey dünya-içinde varolmanın kendisidir (Heidegger, 2011, s. 197-198).

Endişe, Dasein’ın kendini düşkün biçimde “dünyadan” ve umumi yorum manzumesinden hareketle anlayabilme imkânını onun elinden alır. Endişe Dasein’ı endişesinin nedenine geri fırlatır: Dasein’ın otantik dünya-içinde-varolma-imkânına. Endişe Dasein’ı münferitleştirerek onu kendi zati dünya-içinde-varoluşuna taşır ve anlamasal olarak özsel biçimde imkânlar üzerine tasarlatır. Endişe içinde olmanın nedeni dolayısıyla endişe, Dasein’ı mümkün-olmaklık olarak açıklamaktadır, zira sadece Dasein kendinden hareket eden fertlerden müteşekkil olarak münferitlik içinde var olabilmektedir (Heidegger, 2011, s. 198).

Endişe Heidegger’e göre Dasein’ın kendisini seçmesinin ve yakalamasının serbestliği için özgür olmayı, onun en kişisel varlık imkânına doğru varolmasını açılar. Onun otantik varlığı için, Dasein’ı özgür olmaya taşır. Böylece Heidegger’e göre endişenin niçini onun nedenidir. Endişe Dasein’ı “*solus ipse*” olarak münferitleştirir ve açılar. Ancak Heidegger bu solipsizmin yalıtılmış bir biçimde öznenin nesne olarak varsayılması anlamına gelmediğini, bunun Dasein’ın kendisiyle dünya-içinde-varolmak olarak karşılaşmasına karşılık geldiğini belirtir (Heidegger, 2011, s. 198-199).

Heidegger’e göre içinde bulunduğu belirsizlik dolayısıyla, endişe içindeyken insan, bir “tekinsizlik” durumu içindedir. Dasein ne içinde diye sorulduğunda hiç ve hiçbir yer cevabıyla karşılaşılır. Bu hiçbir yerin tekinsizliği şu anlamı taşır:

Herkesin hergünkü kamusalılığı, teskin edilmiş kendine güven duymayı, kendiliğinden anlaşılan bir “içinde birilerinin bulunuşunu” Dasein’ın vasati hergünlüğü içine taşır. Oysa endişe, Dasein’ı “dünyaya” düşkün içe çekilmişliğinden çekip çıkarır. Böylelikle onun hergünkü aşinalığı bir anda çöker. Dasein münferitleşir, ama bunu dünya-içinde-varolmak *olarak* yapar. Böylece içinde-var-olmaklık, bir eksistensiye “hal” olan *içinde-kimsenin-olmamaklığına* dönüşüverir. İşte “tekinsizlikten” bahsettiğimizde tam da bundan söz ediyor olmaktadır (Heidegger, 2011, s. 199).

Böylelikle Heidegger'in belirlemiş olduğu düşkün kaçış tam anlamıyla şu şekilde formüle edilebilir: söz konusu kaçış dünya-içinde-varolanlardan bir kaçış olmayıp, tam aksine onlarla ilgilenip, onlar içinde kaybolmanın bir resmidir. Bu kaçış tekinsizlikten kamuya sığınan bir kaçıştır. "Endişe dünya-içinde-varolmayı gizliden gizliye zaten hep belirliyor olduğundan, dünya-içinde-varolma 'dünyada' ilgilenilen-bulunuşsal varlık olarak korkuya kapılabilmektedir. Korku dünyaya düşkün otantik olmayan kendine kapalı endişeden başka bir şey değildir" (Heidegger, 2011, s. 200). Heidegger otantik bir endişenin nadiren yaşandığını, endişenin nedeninin çoğu zaman fizyolojik olduğunu belirtir. Heidegger'e göre endişenin münferitleştirici özelliği vardır. Bu da onun Dasein'ı düşkünlükten azade kılacağını ona otantik olma ile otantik olmamayı kendi imkânı olarak açımlayacağını gösterir.

"Dasein kendi varlığı içinde hep kendini öncelemektedir. Dasein 'hep kendinin ilerisindendir', kendisi olmayan öteki varolanlara nispeten değil, kendisi olduğu varlık imkânının varlığı olarak" (Heidegger, 2011, s. 202). Heidegger buna Dasein'ın kendisini öncelemesi der. Varoluşun daima fiili olduğunu belirten Heidegger, bu fiili varoluşun her zaman dünya içine çekilmişlik olduğunu söyler. Tüm bunlardan hareketle Dasein'ın varlığı şu biçimde kavranabilir: "(bir-dünya-) içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme olarak beraberinde var olmak. İşte bu var olma, saf bir ontolojik-eksistensiyal olarak kullanılmakta olan *kaygı* kavramının anlam içeriğini doldurmaktadır" (Heidegger, 2011, s. 203).

Kaygı yalnızca bir benin kendine dair davranışını göstermez. "Kendini öncelemedeki kendi her seferinde herkes benliğinin benliği anlamına gelir. Yani otantik değilken bile Dasein, kendini öncelemektedir" (Heidegger, 2011, s. 204). "Kaygı hep ilgilenme ve itina göstermeklik olarak vardır" (Heidegger, 2011, s. 205).

Dasein'ın varlığı tarihsellikte karakterize edilir. Buna göre Dasein'da yatan varlık anlayışı önontolojik biçimde ifade edilebilir. Heidegger Dasein'ın kaygı olduğunu izah etmek adına kadim bir öyküneye başvurur:

Bir keresinde 'Cura'¹⁷ bir ırmağı geçerken killi bir toprak gördü: düşündü taşındı, ondan bir parça aldı ve şekillendirmeye başladı. Yarattığı şey üzerine tefekkür edip dururken, Jüpiter yanaştı ona. 'Cura' Jüpiter'e rica ederek şekillendirdiği kil parçasına ruh katmasını diledi. Jüpiter bunu seve seve yaptı. Fakat yarattıkları bu şeye 'Cura', kendi adını vermek isteyince Jüpiter bunu yasakladı ve ona Jüpiter adının verilmesini istedi. 'Cura' ile Jüpiter hangi adı vereceklerinin münakaşasını yaparken, Toprak (Teltus) da dikeldi ve yaratılan bu şeye kendi adının verilmesi gerektiğini arzuladı, çünkü ona kendi bedeninden bir parça sunmuştu. Münakaşacılar kendilerine hakem olarak Satürn'ü seçtiler. Ve Satürn adil görünen şu hükmü verdi: 'Sen Jüpiter, ona ruhunu verdiğinden, o öldüğünde ruhuna; sen Toprak, bedenini hediye ettiğinden, onun bedenine sahip olacaksın. Fakat bu yaratığı ilk önce 'Cura' şekillendirdiği için, yaşamaya devam ettiği müddetçe 'kaygı' onun sahibi olsun. Fakat onun adıyla ilgili olarak münakaşa ettiğinizden, bundan böyle onun adı 'homo' olsun, çünkü o 'humus'tan (topraktan) yapıldı (Heidegger, 2011, s. 209-210).

"Bu efsane, *Varlık ve Zaman*'ın birinci ayrımında geçen her şeyin aslında apaçık bir özeti, Heidegger'in Dasein'ın, temel ontolojisinin sembolik bir odaklanması gibidir" (Mulhall, 1998, s. 156). Heidegger'e göre bu belge yalnızca Dasein yaşadığı sürece *kaygının* ona sahip olduğunu göstermekle kalmayıp, insanı beden ve ruhun bir bileşimi olarak gören tanıdık anlayış bağlamında da *kaygıyı* öne çıkarır (Heidegger, 2011, s. 210). Heidegger insanın sadece varlık tarafından talep edildiği zaman kendi varlığı içinde özünü sürdüreceğini ifade eder. O varlığın ışması içinde durmayı insanın *Ek-sistenz*'i olarak adlandırır. Bu türden bir varlık (olma) biçimi yalnızca insana özgüdür. Bu şekilde anlaşılan Ek-sistenz sadece aklın imkânının temeli olmakla kalmaz, aynı zamanda insanın özünün kendi belirlemesinin kökenini de korur (Heidegger, 2013, s. 16).

Varlığı soruşturacak yapıda olan insan varolana fırlatılmışlığının farkına varan, bu nedenle tam da bu fırlatılmışlığı soruşturan bir konuma sahiptir... Bu, Dasein'ın Ekzistens olarak yaşama imkânına sahip olması demektir. Heidegger'de Ekzistens-olmak, 'Dünyada-olma'nın (in-der-Welt-sein) dışına çıkmak, Varlık'a yönelmek anlamına gelir. Bu dışarıya doğru çıkış, kaygı (Sorge) adı altında deneyimlenir (Hühnerfeld, 2002, s. 63-64).

¹⁷ Latince *cura* Türkçe'de bakım, kaygı, özen, dikkat, tasa ve tedavi anlamlarına gelir. *Curo* fiili ise bakmak, ilgilenmek, sağaltmak anlamlarını taşır (Kabağağaç & Alovera, 1995, s. 145; <https://tr.glosbe.com/la/tr/curo>). *Sorge* kavramı Latince *cura* kavramının Almanca karşılığıdır, biz daha önce *sorge*'yi kaygı olarak karşılamıştık. Ancak bunun başlı başına bir kaygı olmadığını, kaygının bir farkındalık yarattığını ve bu vesileyle Dasein'ı ilgilenmeye sevkettiğini ifade etmiştik. Dolayısıyla *curo* fiiline baktığımızda onu doğrudan ilgilenmek olarak karşılayabileceğimizi görüyoruz. Bu bağlamda kaygı olarak Dasein kendi varlığı ile ilgilenmek suretiyle kendisini anlamaya çalışır. Yani kaygıya her seferinde ilgilenme de dâhildir.

Heidegger'in ele aldığımız tüm bu kavramsal şemasından hareketle asıl meselemize, yani ölüm konusuna gelmiş bulunuyoruz. Dünya-içinde-varolan olarak el-altında-olanlara ilgilenici bakış vasıtasıyla, onları anlama ve yorumlama kabiliyetini haiz bir varolan olarak Dasein'in kendisini otantik anlamda kurması söz konusu olduğunda o, endişe fenomeni yardımıyla gündelik kamusal ilgisinden kurtularak kendini *kaygı* olarak sunar. Bu kaygı onun kendi varlığıyla ilgilenmesini ve kendi olanaklarına yönelmesini sağlar. Heidegger'in ölüm kavrayışı da onun bu kaygıda ortaya çıkan ilgilenmeyi üstlenmesi bakımından önem arz eder.

2.4. HEIDEGGER'İN VARLIK VE ZAMAN'DAKİ ÖLÜM KAVRAYIŞI

Ölüm meselesi *Varlık ve Zaman*'ın ikinci ayırımında "Dasein ve Zamansallık" başlığı altında ele alınır. Ölüm fenomeni Dasein'in otantik olmayan varoluş tarzının otantik olana doğru evrilmesini sağlayacak olan karakteri oluşturmanın ilk adımı olarak görülebilir. Ölümüyle yüzleşmesi vesilesiyle Dasein kendi kurucu ufku içine yerleşir. Gündelik yaşam içerisinde Dasein çoğunlukla otantik olmama karakterine sahiptir. Çünkü herkes gibi davranır, onlar gibi düşünür ve eyler. Bunun da normal olduğunu düşünür. Otantik olmaya doğru geçebilmesi için kendi gerçekliğiyle yüzleşmesi gerekir. Yani gündelik yaşamın kamusalığında oyalandığının farkına varması gerekir.

Dünya-içinde-varolmanın açılanmasıyla Dasein'in bütünlüğü *kaygı* olarak ortaya çıkmıştı. Kendi varlığını araştırma konusu yapan Dasein için varolanın hep kendim olarak formüle edilmesi, soran ve soruşturulanın aynılığına işaret etmekteydi. Bunun özünde de varlığın anlamı sorusu vardı. Bu açıdan bakıldığında kendi varlığını soruşturan Dasein'in varlık sorusunu nasıl yorumlayıp açımlayacağı Heidegger'in analizinin konusudur. Dasein'in varlığını *kaygı* olarak belirleyen Heidegger, buradan hareket edilmek suretiyle söz konusu yapı bütünü'nün asli birliğine dair soruya ilerlemenin mümkün olup olmadığını soruşturur.

Dasein'ı bir "bütün" olarak ontolojik, yani varoluşsal biçimde tasarlamaya, kavramaya ve tanımlamaya dönük olarak atılan ilk adım, ölüm olarak ölümün değil, fakat "kendi ölümüne doğru varlığın çözümlemesidir" (Brock, 2008, s. 109). Heidegger varoluşun varlık imkânı anlamına geldiğini, otantik varlık imkânının da buna dâhil olduğunu belirtir. Hergünlük "doğum ile ölüm arasındaki" varlığa işaret eder. Doğumla birlikte başlayan yaşam ölüme gebedir. Yani henüz olmamışlığın ufkunda ölüm vardır. Bu anlamda henüz varolmamış bir şey de Dasein'a aittir. Dasein'ın otantik olma olasılığı ve bütünlüğü de bu henüz olmamışlık içine dâhildir. Dolayısıyla Dasein'ın bütünlüğünü anlamak gerekmektedir.

Dasein var olduğu müddetçe, onda hep bir şeyler eksiktir; o, şunu veya bunu olabilmektedir ve olmaktadır da. Söz konusu eksikliğe, bizatihi "sonun" kendisi de aittir. Dünya-içinde-varolmanın "sonu" ölümdür. Varlık imkânına, yani varoluşa ait olan bu son, Dasein'ın olası bütünlüğünü hep tahdit eder ve belirler (Heidegger, 2011, s. 248).

Bu yüzden ölüm fenomeninin esaslı bir biçimde incelenmesine ihtiyaç vardır. "Dasein'sal bakımdan ölüm sadece varoluşa dair bir ölüme yönelik varlık içinde vardır" (Heidegger, 2011, s. 248). Heidegger ölüm kavramı üzerinden geçerek otantik bir varlık imkânının vicdan aracılığıyla onaylanacağını bildirir. "Dasein'ın otantik-varlık-imkânı vicdana sahip olmayı istemede yatmaktadır. Söz konusu varoluşa dair imkân, kendi varlık anlamı bakımından ölüme yönelik varlığın varoluşa dair belirlenmişliğine yönelik bir eğilim içindedir" (Heidegger, 2011, s. 248).

Otantik bütün olma kaygının bir halidir. Yapı bütünü kaygı olan Dasein zamansallıktan hareket edilerek anlaşılabilir. Hergünlük de zamansallığın bir halidir.

Eğer zamansallık, Dasein'ın asli varlık anlamını oluşturuyorsa ve fakat bahse konu varolan kendi varlığı içinde *kendi varlığını söz konusu ediyorsa*, o halde kaygı "zamana" ihtiyaç gösterecek ve "zaman ile" muhasebesini yapacaktır. Dasein'ın zamansallığı "zaman muhasebesini" oluşturur. Onun içinde tecrübe edilen "zaman", zamansallığın en yakın fenomenal veçhesidir. Ondan da hergünlük-alelade zaman anlayışı neşet eder. Ve bu da kendini geleneksel zaman kavramı olarak husule getirir (Heidegger, 2011, s. 249).

Varlığın anlamının tasarımı ancak zaman ufku içerisinde kavranabilir. Hem hergünlük olarak zaman ve hem de ileride bir gelecekte olana yönelik beklenti

içerisinde olma anlamında öndeleme kavramı bağlamındaki zaman Dasein'ın mümkün otantik olma karakterini belirleyecektir. Dasein'ın otantikliği söz konusu olduğunda onun ölüme doğru oluşunu kavrayışı önem arz etmektedir. Dolayısıyla ölüme yönelik varlığın da zaman ufku içerisinde ve Dasein'ın kendine özgü imkânlarıyla karşılaşmasına vesile olan kaygı ile birlikte ele alınması gerekir.

2.4.1. Ölüme Yönelik Varlık

Heidegger Dasein'ı hep geleceğe yönelik bir varlık olarak tasarlarken, onun bir bakıma eksik olduğunu ifade eder. Henüz olmamışlık da Dasein'a aittir ve bu anlamda onun bütünlüğü ondaki bu eksik yanın anlaşılmasını gerektirmektedir.

Dasein kendi varlığı bakımından artık hiçbir şeyin eksik olmadığı bir “varoluşa” kavuştuğu anda artık-şurada-var-olmamakla eş hale gelmiş olur. Varlık eksikliğinin ortadan kaldırılması, Dasein'ın varlığının yok-oluşu demektir. Dasein bir varolan olarak *var* olduğu müddetçe, kendi “tamlığına” asla erişmiş olmaz. Bu tamlığı kazandığındaysa, kazanımı, bizatihi dünya-içindeki-varoluşunu kaybetmeye dönüşür. O zaman da bu, bir *varolan* olarak asla deneyimlenemez olur (Heidegger, 2011, s. 251).

Ölümlle bütünlüğe ulaşma artık şurada bulunmama anlamını taşır. Bu da şurada bulunmamanın Dasein tarafından deneyimlenemeyeceğini gösterir. Buradan hareketle hep kendi ölümüm olarak ölüm, Dasein'a kapalı kalacaktır. Dasein ölümle nihayete ererek değil, ölümle belli bir ilişki sayesinde bütün olur. Dasein açısından başkalarının ölümü daha nüfuz edilebilir bir şey olmakla birlikte, bu ancak birisinin öldüğünü görmekle sınırlıdır. Onun başkalarıyla birlikte olma karakteri bundan fazlasına müsaade etmez. Başkalarının can vermesine tanık olduğumuzda bu, bir Dasein'ın artık Dasein olmamaya geçişine işaret etse de, maddi bir şeyden daha fazla bir şeye karşılık gelir. Çünkü tanık olunan canını kaybetmiş bir canından olandır. Dolayısıyla “ölüye yönelik varlık ilişkisi” bir “el-altında-olanla” ilişki gibi düşünülemez (Heidegger, 2011, s. 253). Ölüyle birlikte olma, daima “aynı dünya içinde hep-beraber-olmak” anlamına geldiğinden, geride kalanlar kendi dünyaları dolayısıyla ölüyle birlikte olabilmektedir. “Ancak başkalarının can verişini sahici anlamda tecrübe edemeyiz, olsa olsa onların yanında oluruz sadece” (Heidegger, 2011, s. 253). Dolayısıyla başkalarının ölümü aracılığıyla ölümü anlamamız mümkün değildir.

Dünya içinde birlikte varolmanın sonucu olarak gündelik yaşamımızda belli konularda birbirimize vekâlet etmemiz söz konusudur. Bu “hep-beraber olmaklığı” tesis eden bir unsurdur. Ancak ölüm söz konusu olduğunda kimseye vekâlet etme söz konusu olamaz. Herkes kendi ölümünü ölür.

Her bir Dasein, kendi canını verişini hep tek başına omuzlamak zorundadır. Ölüm özü gereği hep kendi ölümüm olarak vardır, tabii eğer o “var” ise. Ölüm öyle bir kendine özgü varlık imkânını imler ki, burada kendi Dasein’ının bizatihi varlığı söz konusu olur. Ontolojik bakımdan ölümün hep-benimkilikle ve varoluş tarafından tesis edilmiş olduğunu can vermede görüyoruz. Can verme bir vaka olmayıp, eksistensiye bakımdan anlaşılması gereken bir fenomendir (Heidegger, 2011, s. 255).

Son, Dasein’in bütünlüğünü kuran bir şey olduğundan, vekâlet etme türünden bir şeyin onun kurulan bütünlüğünde olması söz konusu değildir. Heidegger canlı olanın sona ermesine terminolojik olarak yok olma der ve son ve bütünlüğü tesis edici unsurlar olarak ele alır. Peki, son bir varolanın bütün oluşunu nasıl tesis eder?

Heidegger’in ölüm fenomenine dair şu ana kadarki kavrayışı üç tez halinde formüle edilebilir:

1. Eksiklik olarak Dasein’in olabileceği fakat henüz olmamışlığı
2. Eksikliğin tamamlanması olarak sona erme, artık Dasein olmama anlamını taşır.
3. Sona ermede bir vekâlet durumu söz konusu olamaz (Heidegger, 2011, s. 257).

Heidegger eksikliği, birbirine ait olanın henüz bir arada olmayışı olarak tanımlar. Dasein varolduğu müddetçe hep, henüz kendi olmamışlığıdır. Sonun Dasein açısından bir erginleşme durumuna işaret etmesinin zorunlu olmadığını belirten Heidegger’e göre, “ölümle birlikte Dasein ne erginleşir, ne de öylesine ortadan kalkar; ne tamamlanır, ne de bir el-altında-olan olarak tümüyle hazır hale gelir” (Heidegger, 2011, s. 260). Ölüm olarak adlandırılan son, Dasein’in sona ermesi değil, sona doğru varlığıdır. Doğumla birlikte ölüm Dasein’i devralır. “Bir insana can geldiği andan itibaren, o insan can vermeye de hazır olur” (Heidegger, 2011, s. 260-261).

Heidegger sonu da kaygı çerçevesinde ele alır. Ölümü en geniş anlamda “yaşamın bir fenomeni” olarak tanımlar. Yaşam ölüm üzerine düşünüldüğünde anlam kazanır. Dasein basitçe yok olmadığından onun ölümü vefat olarak adlandırılır. Can verme ise onun ölümüne yönelik varolduğu varlık tarzını ifade eden terimdir. “Dasein asla yok olmaz, ancak can verdiği takdirde vefat edebilir” (Heidegger, 2011, s. 262). Dasein’in ölümden sonra yaşamaya devam edip etmediği türünden sorular yanıtsız kalır. Bu yüzden ölümü de hergünlük içinde ele alıp, son fikrinin Dasein’a nasıl nüfuz ettiğini görmek gerekir. Ölüm Dasein’ın imkân karakterinin en keskin biçimde açığa çıkarılabileceği fenomendir.

Dasein’in temel yapısı olarak ele alınan ilgiden hareketle ve eksiklik, son, bütünlük ve sona yönelik varlık aracılığıyla ölüm fenomeni yorumlanabilir. Kaygı daha önce de işaret edildiği üzere “(dünya-içinde) karşılaşılan varolanlarla beraber var olmak suretiyle (bir-dünya-içinde)-zaten-varolarak kendini öncelemektir” (Heidegger, 2011, s. 192 ve 265). Bu kendini öncelemeden hareketle Dasein, kendi ile ilgilenme ve kendini tasarımsal olarak anlama, yani geleceğe ait olan imkânlara açılma şansına sahip olur. Heidegger ölümü de bir imkân olarak gösterir. Ancak bir imkân olarak ölüm onu amaçlama anlamına gelmez.

2.4.2. Bir İmkân Olarak Ölüm

Dasein’in sonunun bir eksiklik olarak yorumlanmasının uygun olmadığını belirten Heidegger sona ermeyi, sona yönelik varlık olarak tanımlar. “Dolayısıyla en uç henüz-olmamışlık, öyle bir şeyin karakterindedir ki, Dasein *ona yönelik bir tutum içinde* olmaktadır. Son, Dasein’in başına gelecek olandır. Ölüm mevcut-olmayan değildir, asgariye indirgenmiş nihai eksiklik de değildir, ölüm daha ziyade bir *baş-gelmedir*” (Heidegger, 2011, s. 265). Ancak bu sıradan bir başa gelme değildir. Gündelik yaşamımızda başımıza türlü şeyler gelir. Ölüme gelince o, sıradan bir hadise değildir. “Ölüm Dasein’ın hep bizatihi kendisinin üstlenmesi gereken bir varlık imkânıdır” (Heidegger, 2011, s. 266). Ölüm fenomeni Dasein’ın kendi varlık imkânıyla yüz yüze gelmesini sağlar. Bu imkânla Dasein’ın dünya içinde varolması söz konusu olur. Dasein’ın ölümü şurada olmama imkânıdır.

Ölümle yüzleşmesi sayesinde kendisiyle baş başa kalan Dasein kendi varlık imkânına açılır, başka Dasein'larla olan irtibatından arınır. Bir imkân olarak ölüm Dasein'ın en uç imkânıdır. Dasein bu imkânı atlatamaz. "Ölüm Dasein'ın imkânsızlığının imkânıdır. Böylelikle ölümün, en zati, irtibatsız, atlatılamaz bir imkân olduğu açığa çıkar" (Heidegger, 2011, s. 266). Ölümü istisnai bir başa gelme olarak tanımlayan Heidegger onun eksistensiyel imkânının dayandığı şeyin, Dasein'ın kendisini öncelemesi vasıtasıyla "kendi kendisine özsel olarak açılmış olması" olduğunu belirtir. Bu kendi ile ilgilenmeyi, Heidegger'in ifadesiyle, kaygıyı gerektirir. Kaygı da bu vesileyle somutlaşmış olur. Dasein'ın bu şekilde belirlenen –istisnai- imkânına yönelik varlığı sona yönelik varlıktır (Heidegger, 2011, s. 266). Dasein bu imkânı kendi kendine temin etmez. Bu imkân o varolduğu takdirde içine fırlatılmış olduğu imkândır.

Ölüme fırlatılmışlık, kendini Dasein'da daha asli ve nüfuz edici biçimde endişe denilen bulunuşta açığa çıkarır. Ölüm endişesi; en zati, irtibatsız ve atlatılamaz varlık "imkânından" endişe duymak demektir. Bu endişe, bizatihi dünya-içinde-varolmanın kendisini endişe nedeni olarak görür. İşbu endişenin ne-hakkındalığı ise, esas itibarıyla Dasein'ın var-olabilirliğidir. Fakat ölüm endişesini, vefat korkusuyla karıştırmamak gerekir. Ölüm endişesi, ferdin "zayıflık" gösterdiği herhangi ve tesadüfi bir ruh hali değildir. Aksine o, Dasein'ın temel-bulunuşu olup, fırlatılmış varlık olarak Dasein'ın kendi sona *yönelik* varlığının açılmışlığıdır. Böylelikle can vermenin eksistensiyel kavramı açığa çıkmış olur: en zati, irtibatsız ve atlatılamaz varlık imkânına yönelik fırlatılmış varlık (Heidegger, 2011, s. 266-267).

Sona yönelik varlık Dasein'ın fırlatılmışlığına aittir. Dasein varolduğu sürece düşkünlük suretiyle can verir. İlgilendiği dünyanın içine çekilen Dasein, beraberinde varolmanın yarattığı düşkünlük içindedir. Bu düşkünlük içinde zuhur eden tekinsizlikten kaçış, Dasein'ın ölümüne yönelik varlığından kaçışıdır. "Varoluş, faktisite ve düşkünlük sona yönelik varlığı karakterize etmekte olup, buna göre ölümün eksistansiyel kavramı bakımından kurucudur. Ontolojik imkânı bakımından can verme, kaygı üzerine dayanmaktadır" (Heidegger, 2011, s. 267). Dasein'ın varlığına ait olan ölüme yönelik varlığı her ne kadar otantik olmasa da hergünlük içinde açık kılınabilir. Bu nedenle Dasein'ın hergünlüğü içindeki somutlanışını izah edebilmek için ölüme yönelik varlık ile kaygı arasındaki ilişkinin görünür kılınması gerekir.

2.4.3. Dasein'ın Hergünkölüğü ve Ölüme Yönelik Varlık

Hergünkölük içerisinde, yani herkes dünyasında ölüme yönelik varlığı analiz etmek, Dasein'ın kendi kendisiyle ilişki halinde olduğu ölüme yönelik varlığını gündelik kamusalılık çerçevesinde yorumlamak mümkün müdür? Hergünkölüğün kamusalılığı üzerine düşündüğümüzde Dasein'ın kendisini lakırdı içinde bulunduğunu görmüştük. Dolayısıyla “lakırdının ölüme yönelik varlığı açıklaması mümkün müdür?” türünden bir soru sorulabilir.

Hergünkölü hep-beraberliğin kamusalılığı, ölümü hep cereyan eden bir rastlama olarak “bilir” ve ona “ölüm hadisesi” der. Şu veya bu yakın dostumuz yahut uzak bir tanıdığımız “ölür”. Her gün ve her saat tanımadıklarımız da “ölür”. “Ölümler” dünya-içinde yer alan bilindik bir hadise diye karşılaşılmaktadır. Bu haliyle o, her gün karşılaşılanları karakterize eden dikkat-çekmezlik içinde kalır. Zaten herkesin, işbu hadise için belli bir yorumu de hazır. Onun hakkında dile gelen yahut çoğunlukla bir şey söylenmeyen ve “kaçarca” sarf edilen sözler, aslında şunu demek ister: Sonunda herkes ölecek, fakat şimdilik sıra bizde değil (Heidegger, 2011, s. 268).

Herkes ölecek türünden bir ifade ölümü belirsiz kılar ve sanki ölüm bizi ilgilendirmiyormuş gibi gösterir. “Kamusal Dasein yorumu şunu söylemektedir: ‘Herkes ölecek’, çünkü böylelikle diğer herkes ve ben kendim kendimizi şuna inandırırız: tam da ben değil, çünkü bahsi geçen herkes aslında hiç kimse” (Heidegger, 2011, s. 268). Böylelikle can verme bir hadiseye dönüşür. Bu da “ölümü zaten hep bir ‘gerçeklik’ olarak yansıtarak onun imkân karakterini, böylelikle de ona ait olan irtibatsızlık ve atlatılamazlık momentlerini tamamıyla örtmektedir” (Heidegger, 2011, s. 269). Böylelikle herkese mal edilen ölümün üstü örtülür ve Dasein içinde bulunduğu belirsizlik dolayısıyla herkes içinde kendini kaybeder. Ölüme yaklaşan birini teselli etmeye çalışmak onun hergünkölüğün içine çekilmeye çalışılması anlamına gelir. Bu teselli etmeye çalışmanın aynı şekilde kendi ölümünün de üstünü örtmesi anlamını taşır. “Başkalarının can vermesi çoğu kere toplumsal bir zahmet, hatta bir münasebetsizlik sayılır, kamunun da bundan korunmasına gayret edilir”¹⁸ (Heidegger, 2011, s. 269).

¹⁸ Heidegger tam bu noktada Lev N. Tolstoy'un *İvan İlyiç'in Ölümü* adlı öyküsündeki “herkes ölecek”in yarattığı sarılma ve çöküş fenomenine atıfta bulunur. Çalışmamızın ilerleyen

Hergünlüğün içindeki kuşatılmışlığıyla Dasein ölüm fikriyle yüzleşemez, ondan kaçır. Kamunun gözünde ölüm üzerine düşünme ödelece bir korkuya karşılık gelir, bu dünyadan kaçış denemesi olarak görülür. “Herkes ölümden endişe duyma cesaretini göstermeyelim diye elinden geleni ardına koymamaktadır” (Heidegger, 2011, s. 269). Ölümden endişe duyan Dasein ise kendisiyle karşılaşması vesilesiyle kendi atlatılmaz imkânına bırakılır. Ölüm karşısında sessiz kalmak, Dasein’ı kendi en kişisel imkânından uzaklaştırıp ona yabancılaştırır. Ancak “ortalama hergünlük içindeki Dasein bile, hep o en kişisel, irtibatsız ve atlatılmaz varlık imkânını söz konusu eder – her ne kadar, varoluşunun bu en uç imkânına karşı gamsız bir kayıtsızlık içindeki ilgilenme hali içinde olsa da” (Heidegger, 2011, s. 270).

Kaçınan Dasein’ın kendi ölümünü fenomenolojik olarak tasarlaması mümkündür. Kaçışın nedeni üzerinde durularak böyle bir tasarıma ulaşılabilir. Heidegger’e göre “gün gelecek herkes ölecek ama şimdi değil diyen hergünlük, ölümün kesinliği gibisinden bir şeyi itiraf etmiş olur” (Heidegger, 2011, s. 271). Ölümün kesinliği aslında bir belirsizlik içinde itiraf edilir. Burada yanıtlanması gereken ölümün kesinliğinin ne anlama geldiğidir. “Bir varolan kesindir dendiğinde onun hakiki olduğu ve bir hakikat olarak kabul edildiği söylenmek istenir” (Heidegger, 2011, s. 271). Hakikat ise varolanın keşfedilmişliği anlamına gelir. Bu da hem açımlayan hem de açılanan olan Dasein’ın kendi açılanmışlığı üzerinde temellenmek durumundadır. Dasein’ın kendisi özü gereği “hakikat içindedir”. Heidegger hakikati Dasein’ın bir tutumu olarak “açımlayıcı-olma” şeklinde tanımlar. Dolayısıyla kesinlik Dasein’ın varlık tarzıdır. Ancak hergünkü Dasein kendi imkânının üzerini çoğunlukla örter. Dasein “fiili olarak hakikatsizlik içinde” vardır (Heidegger, 2011, s. 271-272). Dasein’ın kesinliği örten yapısı herkes gibi ölümü dünya içinde karşılaşılan bir hadise olarak anladığımız takdirde, kesinlik ve sona yönelik varlık arasındaki irtibatı anlamlandıramaz. “Herkes diyor ki, ‘şu’ ölümün vaki olacağı kesindir. Herkes diyor bunu. Ama yine herkes gözden kaçırıyor ki, ölümün kesin olabilmesi için, hep kendi Dasein’ımız, kendi en kişisel irtibatsız varlık imkânının kesinliğini bilmelidir” (Heidegger, 2011, s. 272). Ancak

kısımlarında *İvan İlyiç’in Ölümü* adlı öykü ayrıntılı bir biçimde otantik olmanın izini sürmek bağlamında ele alınacaktır.

bunlar dile geldiğinde Dasein bu kesinliği bildiğini sanır. Başkalarının ölümünü her gün tecrübe ediyor oluşumuz, ölümün inkârının olanağını ortadan kaldırır.

Dasein ancak ölüm hakkında eleştirel düşündüğünde, onun kesinlikten ne anladığını belirleyebiliriz. Ölüm empirik bir kesinliğe sahiptir. “Fakat vefatın sadece vukubulan bir hadise olarak empirik bakımdan kesin oluşu, bizi ölümün kesinliği hakkında bir karara vardiıramaz” (Heidegger, 2011, s. 273). Ölüm empirik kesinliği içerisinde kaldığı müddetçe bir hadise olmanın ötesine gidemez. Ancak Dasein’ın ölüme dikkatle bakışı sayesinde nedene gidilebilir. Yani ölümün kesinliği içinde varolmak gerekir. Dasein’ın bu kesinlikten kaçınması ölümün “en kişisel, irtibatsız ve atlatılmaz imkân” olarak kavranması gerektiğini ortaya koyar (Heidegger, 2011, s. 273).

“Ölüm gelecek fakat şimdilik değil” ifadesindeki “fakat” ölümün kesinliğini inkâr ettirir. “Şimdilik değil” ise kişinin kendisiyle ilgili bir yorum yapmasını da sağlar. Böylelikle hergünlük içindeki ilgilenmelere yeniden dönmüş olur. Ölüm “bir başka bahara” ötelenir (Heidegger, 2011, s. 273-274). Ölümün önüne gündelik yaşamın imkânları set olarak çekilir. Belirsizliğin de üzeri örtülür. Ölüm her an mümkündür ama onun kesinliği belirsizdir. Böylelikle ölüm kavramının ana hatları şöyle belirlenir: “Dasein’ın sonu olarak ölüm; Dasein’ın en kişisel, irtibatsız, kesin ve bu haliyle belirsiz ve atlatılmaz imkânıdır. Dasein’ın sonu olarak ölüm, Dasein’ın varlığı içinde onun sonuna yönelik olarak vardır” (Heidegger, 2011, s. 274). Dasein’ın bütün olarak kavranmasının yolu onun sona yönelik varlığının sınırlarının gösterilmesiyle mümkündür. “Bütünlüğü tamamlayan ve belirleyen son, Dasein’ın kendi vefatıyla ona nihayet ulaştığı bir şey değildir” (Heidegger, 2011, s. 274). Dasein’ın en uç henüz kendi olmamışlığı kendisine dâhildir. Onun olmamışlığını bir eksiklik olarak yorumlamak onun bütün olmayışı gibi bir anlama işaret etmez:

Kendini-önceleme karakterinden hareketle temin edilen henüz-olmamışlık fenomeni, aynen esasen kaygının yapısında olduğu gibi, olası bir varoluşsal bütün-oluş aleyhine göreve çağrılacak bir üst temyiz makamı değildir. Ayrıca bahse konu kendini-öncelemenin, böylesi bir sona yönelik varlığı esasen mümkün kıldığı da gözden kaçmamalıdır (Heidegger, 2011, s. 274-275).

Kabul edilmesi gereken her seferinde kendimiz olan bir varolanın bütün oluşudur. Dasein'in temel yapısı olan kaygı ve onun en uç imkânı olan ölüm birbirine bağlıdır. "Ölüme yönelik varlık kaygı üzerinde temellenir". Dünya içine fırlatılmışlığıyla Dasein, zaten hep ölüme bırakılmıştır. Ölümden kaçınması onu otantik olmaktan uzaklaştırırken, otantik olmama hep içinde otantik olmayı barındırmaktadır. Burada Dasein'in kendisini otantik olarak anlaması mümkün müdür sorusu ortaya çıkar. Dasein'in otantik olma imkânı soruşturulacak olan esas şeye karşılık gelir. "Dasein açılanmışlıkla, yani bulunuşsal anlamayla tesis edilmiştir. Ölüme yönelik otantik varlık; en kişisel, irtibatsız imkânından kaçınamaz, bu kaçış sırasında onu örtemez ve onu herkesin anlayışına uygun şekle dönüştüremez" (Heidegger, 2011, s. 276). Ölümün anlaşılabilir hale gelmesi için, kaçınmayan ve örtmeyen otantik bir varlık tasarımı oluşturulmalıdır. Heidegger'e göre bunun yapılabilmesi için ilkin, ölüme yönelik varlığın, Dasein'in bir imkânına yönelik varlığı olarak ifade edilmesi gerekir. Mümkün olan bir şeye yönelik varlık, mümkün olabilen bir şeyin gerçekleşmesini hedeflemek üzere onunla ilgilenmek anlamına gelir (Heidegger, 2011, s. 276). "Bir imkân olarak ölüm, olası bir el-altında-olan ya da mevcut olan değil, Dasein'in bir varlık imkânıdır"... "söz konusu imkânın gerçekleşmesini sağlamak vefatın sağlanması anlamını taşır. Ancak bu durumda Dasein "ölüme yönelik" varoluşsal varlığının zeminini kaybeder" (Heidegger, 2011, s. 277). Böylelikle ölüme yönelik varlık dendiğinde bununla onun gerçekleştirilmesinin kastedilmediği ortaya çıkar. "Buna karşın ölüme yönelik varlıkta bahsedilen imkân hafifletilmeden *bir imkân olarak* anlaşılmalı, *bir imkân olarak* geliştirilmeli ve ona yönelik tutumlarda *bir imkân olarak* ona *dayanabilmelidir*" (Heidegger, 2011, s. 277).

Dasein kendi imkânlarına bir beklenti dâhilinde yaklaşır. "Beklenti bir imkânın gerçekleşmesine öylesine dikkat yöneltmek değil, özsel olarak bu imkânın gerçekleşmesini beklemek demektir" (Heidegger, 2011, s. 277-278). Beklenti gerçek olanı dayanak olarak alır. Gerçekten hareket edip ona doğru gitmek suretiyle imkân, gerçekliğin içine dâhil edilir. Ölüme yönelik varlığın kendine dair tutumunun bir imkân olarak açığa çıkması beklenir. Heidegger bu türden imkâna yönelik varlığı terminolojik açıdan "imkânı öndelemek" olarak adlandırır (Heidegger, 2011, s. 278).

“İmkân olarak ölüm, Dasein’a gerçekleştirebileceği ve gerçek bir şey olarak kendi olabileceği hiçbir şey sunmaz. Ölüm şu veya bu tutumun, keza varoluşun imkânsızlığının imkânıdır” (Heidegger, 2011, s. 278). Dasein bu imkânı öndeleyerek, “giderek büyür”, kendini açığa çıkarır.

Dasein, kendi en uç imkânı bakımından kendini kendine açılar. Fakat kendini en kişisel varlık-imkânına tasarlamak, şu anlama gelir: bu şekilde açığa çıkarılan varolanın varlığı içinde kendini anlamak: varolmak. Demek ki öndelemek, en kişisel ve en uç varlık-imkânını anlama imkânıdır, yani otantik varoluş imkânıdır (Heidegger, 2011, s. 278).

Heidegger’e göre anlama kendini tasarım içinde açıklığa kavuşturan varlık imkânı içinde kendini anlamak anlamına gelir. Heidegger ölüme dair, onun en “kişisel”, “irtibatsız”, “atlatılamaz”, “kesin” bu haliyle “belirsiz” olan imkânını anlamak için şu temel tespitleri açılar:

1. Ölüm Dasein’ın en kişisel imkânıdır.
2. Bu en kişisel imkân irtibatsız olandır.
3. En kişisel ve irtibatsız olan bu imkân atlatılamazdır.
4. En kişisel, irtibatsız ve atlatılamaz olan bu imkân kesindir
5. En kişisel, irtibatsız, atlatılamaz ve kesin olan bu imkân, kesinliği bakımından belirsizdir (Heidegger, 2011, s. 279-282).

Ölüm hep benimki olarak ele alınmak durumunda olduğundan, bu Dasein’ın en kişisel imkânı olarak belirlenir. Bu en kişisel “imkânın” anlaşılması Dasein’ın hergünlük içindeki kayboluşunu açığa çıkarır. Öndeleme Dasein’ın kendi varlığını söz konusu ettiğini anlamasını sağlar. Dasein kendi başına ölümünü üstlenmek durumundadır. Dolayısıyla başkalarıyla-birlikte-olma ve el-altında-olanlarla ilgilenme Dasein’ın ölümü söz konusu olduğunda pek bir şey ifade etmez. Dasein’ın otantik olması kendi kendisinden hareket etmesini gerektirir. Dasein kendini kendi imkânına tasarlayarak otantik olabilir, herkes benliğinin imkânına tasarlayarak değil. Dasein’ın imkânının irtibatsızlığı kendisinde hareket etmesi dolayısıyladır (Heidegger, 2011, s. 279).

Ölümün atlatılamaz bir imkân oluşuna gelince, ölüme yönelik otantik olmayan varlıkta atlatılamazlıktan sakınma söz konusuysa, öndeleme dolayısıyla Dasein kendisini bu atlatılamazlığa hür bırakır. Böylelikle diğer imkânların da önü açılır

ve onlar da tercih edilebilir duruma gelir. “Atlatılamaz imkânı öndeleme, onun önündeki bütün diğer imkânları da açtımladığından o, bütün Dasein’in varoluşa dair önceden ele alınışını mümkün kılar, yani bir bütün varlık-imkânı olarak varolmanın imkânını sunar” (Heidegger, 2011, s. 280).

Kesinliğin imkânı söz konusu olduğunda, kesinlikten emin oluş ona karşılık gelen hakikatten (açımlanmışlık) yola çıkılarak belirlenebilir. “Ölümü hakiki kabul etme –ölüm hep kendiminki olarak vardır- dünya içinde karşılaşılan varolanlara veya formal objelere ait her türlü kesinliğe kıyasla çok daha farklı bir minval ve asliliğe sahiptir; çünkü o dünya içinde varoluşundan emindir” (Heidegger, 2011, s. 280-281). Ölüm böylelikle Dasein’i kendi varoluşunun eksiksiz otantikliği içinde talep eder.

Ölümün belirsiz olan imkân karakteri olan öndeleyici anlama Dasein’in şuradalığına yönelik sürekli tehdit içinde açılır:

Bütün anlamalar bulunuşsaldır. Ruh hali Dasein’i kendi “öyleliği” içine fırlatılmışlığıyla karşı karşıya getirir. Dasein’in *en kişisel kendi başına bırakılmış varlığından neşet eden sürekli ve asıl tehdidi kendine açık tutan bulunuş endişedir*. Endişe içindeki Dasein, kendi varoluşunun mümkün olan imkânsızlığının hiçliği önünde bulunur. Endişe bu şekilde belirlenmiş olan varolanın varlık-imkânı *için* endişe duyar ve böylece bu en uç imkânı açılar (Heidegger, 2011, s. 281).

Heidegger’e göre “ölüme yönelik varlık özü gereği endişedir”. Heidegger eksistensiyal olarak tasarlanan otantik ölüme yönelik varlığı şu şekilde tanımlar:

Öndeleme Dasein’a, herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkartarak onu, ilgilenici itina-göstermekliğe birincil olarak dayanmaksızın kendi olma imkânıyla karşı karşıya getirir ki bu; tutkulu, herkesin vehimlerinden sıyrılmış, fiili, kendinden emin ve kendini endişe eden ölüme yönelik hürriyet demektir (Heidegger, 2011, s. 282).

Böylelikle öndeleme otantik varlığın ontolojik imkânını görünür kılar. Ancak otantik bir varlık imkânı tam anlamıyla vicdanın çağrısıyla ortaya çıkar. Otantik bir varlık imkânının izini sürmek adına çalışmamızın bundan sonraki kısmında öncelikle Tolstoy’un *İvan İlyiç’in Ölümü* adlı öyküsünde hergünlük içinde ölüm fenomenin anlamı üzerinde durulacak ve ardından Abraham Maslow’un *İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kuramı* aracılığıyla hergünlükten sıyrılan Dasein’in kendilik imkânından söz edilecektir. Heidegger’e göre “eğer ölüme yönelik varlık, asli ve

özel olarak Dasein'ın varlığına ait ise, o zaman o, hergünlük içinde (önce her ne kadar otantik değilse de de) teşhir edilebilir olmalıdır" (Heidegger, 2011, s. 267). Bunun imkânı ancak ölümle yüzleşerek "herkese" ait olan şeyin benimkiliğini görmekle ortaya çıkar. Şimdi bu imkânı *İvan İlyiç'in Ölümü* üzerinden okumaya çalışalım.

2.5. OTANTİK OLMANIN İZİNİ SÜRMEK: *İVAN İLYİÇ'İN ÖLÜMÜ* VE İHTİYAÇLAR HİYERARŞİSİ KURAMI

Bu çalışmada Tolstoy'un *İvan İlyiç'in Ölümü* adlı öyküsünün seçilmesinin nedeni Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın "Ölüme Yönelik Varlık ve Dasein'ın Hergünlüğü" başlıklı 51. Paragrafında bir dipnotta *İvan İlyiç'in Ölümü* adındaki öyküsünde L. N. Tolstoy'un, söz konusu "herkes ölecek "in yarattığı sarsılma ve çöküş fenomenini teşhir etmiş olmasını vurgulamasıdır (Heidegger, 2011, s. 269, II. Dipnot). Fakat Heidegger uzun uzadıya öyküden söz etmez. Ancak Heidegger'in metnini okuduğumuzda onun kavramsallaştırmış olduğu şeylerin bir örneğini bu öyküde bulmamız mümkündür.

Öykünün hemen başında adliye sarayında İvan İlyiç'in öldüğünü duyan meslektaşlarının, henüz o ölmeden önce dahi onun ölümü üzerinden kariyer planları yaptıkları görülmektedir. "Bu ölüm herkeste makam ve terfi değişikliği düşüncesi uyandırmasının yanı sıra, tanıdığı biri ölen her insanda olduğu gibi, onlarda da gizli bir sevinç yarattı. Çünkü ölen kendileri değil de bir başkasıydı" (Tolstoy, 2003, s. 12) Herkes diğerinin ölüp gittiğini fakat kendisinin yaşadığını düşünüyordu.

İvan İlyiç herkesin içinden, herkes gibi biriydi. Geleceğe dair kariyer planları, çocuklarına iyi bir gelecek sağlama ideali vardı. Kâğıt oyunlarından hoşlanır, arkadaşlarıyla masada gevezelik etmekten haz duyardı. Kısacası hergünlüğün kamusallığında "herkes"ten sadece biriydi. Hukuk okulunu bitirmişti. Kariyer planları yapıyor, her geçen gün basamak basamak ilerliyordu. İvan İlyiç zamanla önemli bir göreve gelir. Yeni bir yaşama sahip olur. Bu süreçte yeni bir eve yerleşir

ve karısı Praskovya ve çocuklarına sürpriz yapmak amacıyla evi kendisi düzenlemeye başlar, ailesiyle mutlu günler geçirir. Fakat bu böyle devam etmez zaman içerisinde İvan İlyiç karnının sol yanında bir ağrı duymaya başlar. Bu ağrı giderek onu esir alır ve gündelik yaşamına tesir eder. Evde huzursuzluklar çıkar. Kendi huysuzluğunu kabul etmesiyle de eşi Praskovya ona doktora gitmesi önerisinde bulunur.

Doktorun körbağırsak teşhisi koyması ve kayıtsız tavırları İvan İlyiç'te doktor dâhil hiç kimsenin çektiği rahatsızlığı umursamadıkları duygusu uyandırır. Çıkarken doktora şu soruyu sorar: “Biz hastalar çok yersiz sorular sorarız. Acaba benim hastalığım önemli mi, değil mi?” (Tolstoy, 2003, s. 33)

Ağrı İvan İlyiç'in peşini bırakmaz. En olmadık yerde, bir davanın seyrinde, eline çok iyi kâğıt gelen bir oyunun içinde ağrı kendini hatırlatarak anı zehir eder. Günler böylece geçip giderken bir gün başka bir şeyin ayırdına varır İvan İlyiç:

Ne kör bağırsak, ne böbrek. Bunların hiçbirisi önemli değil. Söz konusu olan hayat ve ölüm... öyle ya. Bir hayat vardı ve şimdi gidiyor... ölmekte olduğumu benden başka herkes görüyor... şimdi buradayım. Birazdan oraya gidebilirim! Nereye? ... Bu soruyu sorar sormaz ürperdi, soluğu kesildi. Sadece kalbinin vuruşlarını duyuyordu... Hiçbir şeyin önemi kalmadı artık. Ölüm! Evet ölüm!.. içeridekilerin hiçbirisi bilmiyor bunu. Bilmek istemiyorlar. Acımiyorlar. Sadece gülüp eğleniyorlar... bu korku... herkes bu korkuya nasıl katlanıyor? (Tolstoy, 2003, s. 41)

Ölüm yavaş yavaş kendisine doğru çekiyordu İvan İlyiç'i ve o bunun farkına varmaya başlamıştı. Oysa İvan İlyiç hep başkaları için olduğunu düşünmüştü ölümün. Kizeveter'in mantık kitabındaki akıl yürütmeyi hatırladı:

“Gaius bir insandır.

İnsanlar ölümlüdür.

O halde Gaius da ölümlüdür.”

İlyiç bu örneği sadece Gaius için doğru buluyordu. Çünkü Gaius sıradan bir insan herkesin içinden yalnızca biriydi. İlyiç'e göre Gaius'un ölmesi kabul edilebilirdi,

fakat kendisinin ölmek durumunda olması kabul edilebilir bir şey değildi. Ancak ölüm ona çok yakındı ve İlyiç kendi kendisine şu itirafta bulundu. “Ne ben ne de arkadaşlarım, başımıza Gaius’unki gibi bir şey geleceğini anladı.”... Gerçekler gelip önüne dikiliyordu... Ölüm fikrini perdeleyen eski düşünce şekline geri dönmek istiyordu. Fakat önceden ölümü unutturan, yok eden bu düşünceler şimdi aynı etkiyi göstermiyordu (Tolstoy, 2003, s. 43-44).

İlyiç rahatsızlığıyla birlikte yaşamın ve ölümün anlamını sorgulamaya başladı:

-“Yaşamak mı? Nasıl yaşamak? diye soruyordu.

- Eskiden nasıl yaşıyorsam öyle. İyi ve huzurlu.

- Eskiden iyi ve huzurlu muydun?” (Tolstoy, 2003, s. 58)

Bu sorgulamaları yapan İlyiç herkesin gözünde iyi bir yaşamı olduğunu, fakat yükseldiği ölçüde hayattan uzaklaşmış olduğunu fark etti. Yani Heideggerci terminoloji açısından bakacak olursak, hergünlüğün kamusalılığı içinde yaşamını sahici kılacak gerçeklikten gün geçtikçe uzaklaşıyordu. Bununla ilgili olarak İlyiç’in ağzından şu cümle çıkıyordu: “Ne geçmişte doğru olanı yaşadın, ne de şimdi yaşıyorsun. Senin yaşadığın, hayatı ve ölümü saklayan bir yalan, kocaman bir yalandı” (Tolstoy, 2003, s. 63). İlyiç karadeliğe yuvarlanıp oradaki ışığı gördü. Hayatını gerektiği şekilde geçirmediğini ama bunu düzeltmenin hala mümkün olduğunu anladı. Kendi kendine: “ Nedir bu gereken” diye sorduktan sonra sakinleşip içindeki sesi dinlemeye başladı (Tolstoy, 2003, s. 64). Çevresinde onu teskin etmeye çalışan insanların çabalarının boşuna olduğunu biliyordu İvan İlyiç. Onu teselli etmeye çalışırlarken, aslında hapsoldükleri yine otantik olmayan gündelik hayatın kamusalılığı içinde kendilerini ölüm fikrinden, onun üzerine düşünmekten uzaklaştırmaya yönelik bir çabaydı. Böylelikle ölümün insan üzerinde yarattığı gerginliği onu unutarak atlattıklarını düşünüyorlardı.

İvan İlyiç’in Ölümü’nün son satırları şöyledir:

Demek böyleymiş! Ne büyük mutluluk diye bağırdı.

Bütün bunlar onun için bir anda oluverdi ve bu anın anlamı artık değişmedi. Oradakiler içinse can çekişmesi iki saat sürdü. İlyiç'in göğsü hırıldıyor, bedeni tir tir titriyordu. Sonra hırlamalar, titremeler gitgide azaldı.

Birisi üzerine eğilerek:

Bitti dedi.

İvan İlyiç bunu duyup içinden tekrarladı: ölüm bitti artık. 'O' yok.

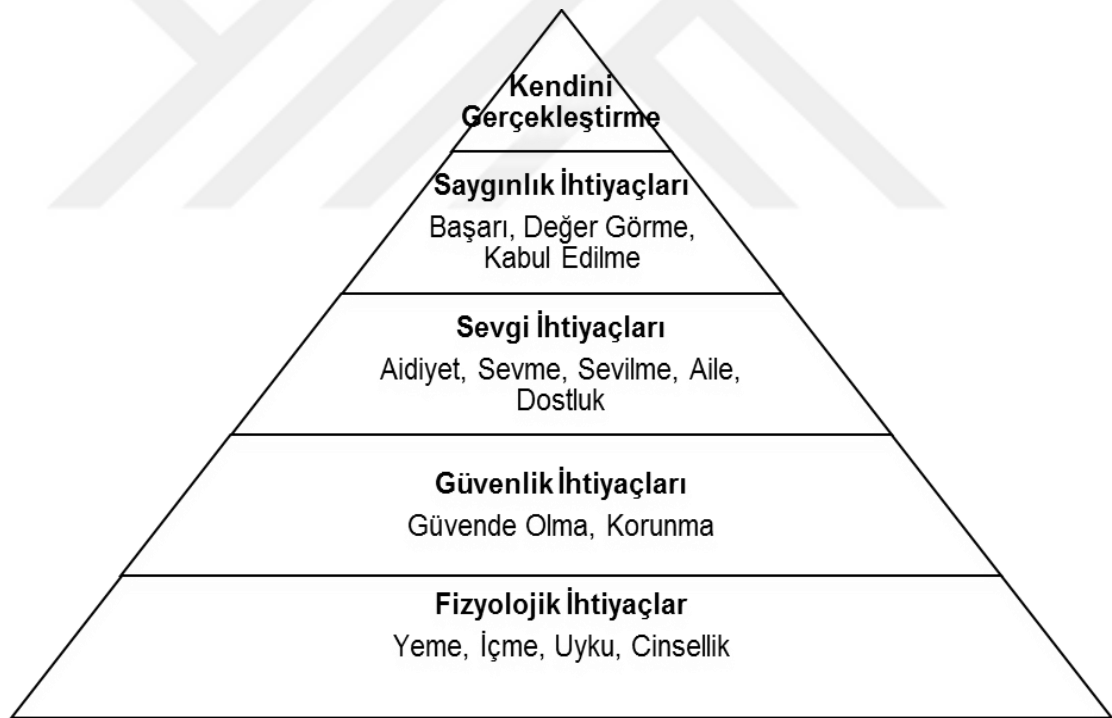
Derin bir soluk aldı. Daha yarısındayken de kesildi soluğu. Boylu boyunca uzandı ve İlyiç öldü (Tolstoy, 2003, s. 65).

Yaşamın sona ermesiyle birlikte ölüm de biter. Artık korkulacak bir şey yoktur. Bu ölüm Heidegger terminolojisindeki ifadesiyle söyleyecek olursak İvan İlyiç'in "kendî" ölümüdür. Başkaları içinse "biri" ölmüştür. Yani bu "başta gelme" hadisesi henüz onların kendilerinin değildir. Tanık olduklarını düşündükleri ölüme aslında tanık olmamışlardır. Sadece can verenin yanında bulunmuşlardır. Ölüm tanık olunacak bir hadise değildir.

Heidegger Dasein'ı ölüme yönelik varlık olarak tanımlarken, Dasein'ın bu karakterini oluşturabilmesinin yolu olarak, insanın gündelik kaygılarının peşini bırakarak ölümlü olduğu gerçeğiyle yüz yüze gelmesi sayesinde ancak bir imkânlar varlığı olarak kendisini kurabileceğini söyler. Yani otantik bir yaşamın anahtarı kişinin ölümlü olduğunun bilincinde olmasıdır. Bu bilinç insana yeni ufuklar aralayacaktır. İvan İlyiç'e gelince onun ölümünün yaşamını otantik kılacak bir forma sahip olduğunu söylemek pek doğru olmasa da, en azından ölüme giderken bu farkındalığa sahip olduğu yönünde bir okuma yapılabilir. Hikâyenin başlangıcında yapılan ölü tasviri bu cümleyi haklı çıkarır niteliktedir:

Ölü, bütün ölüler gibi hareketsiz yatıyordu. Kaskatı olmuş vücudu tabutun minderine gömülmüş, başı bir daha kalkmamasıya yastığa düşmüştü. Bütün ölüler gibi alnı bal mumu gibi sararmış, şakakları çökmüş, saçları dökülmüştü. Üst dudakla bitişik gibi duran burnu dikkat çekiyordu... Yüzü bütün ölülerinki gibi etkileyici ve azametliydi. Yüzünde yapılması gereken şeyin doğru yapıldığını anlatan bir ifade vardı. Bununla birlikte yaşayanlara bir sitem, bir ikaz okunuyordu suratından (Tolstoy, 2003, s. 14).

Şimdi Dasein'in otantik bir varlık olma imkânını soruşturmak üzere, *İvan İlyiç'in Ölümü* adlı öyküde, İlyiç'in dünya-içinde herkesle hep beraber olduğu yaşamı içerisinde başından geçenleri, Rus psikolog Abraham Maslow'un *İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kuramı* çerçevesinde ele alacağız. Maslow kuramını her ne kadar motivasyon bağlamında ele almış olsa da, biz burada bu kuramın insan ihtiyaçları anlamında neleri esas aldığı üzerinde duracağız. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi kuramını somutlaştırmak üzere genellikle beş basamaklı bir piramide başvurulur. Bu piramidin temelinde fizyolojik ihtiyaçlar yer alır. Piramidin ikinci basamağında güvenlik ihtiyaçları bulunur. Üçüncü basamakta sevgi ihtiyaçları yer alır. Dördüncü basamak saygınlık ihtiyaçlarının yer aldığı basamaktır. En üst basamağa gelince, bu basamak kendini gerçekleştirme ihtiyacının yer aldığı basamaktır (Maslow, 1943). Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi kuramı şu piramitle gösterilebilir:



Birinci basamakta yeme, içme, cinsellik türünden temel ihtiyaçlar (fizyolojik ihtiyaçlar) yer alır. Bunlar daha çok türün devamına yönelik ihtiyaçlara karşılık gelir. Dolayısıyla bunlar tüm diğer ihtiyaçların oluşmasının temelidir. Maslow'a göre belli "bir ihtiyaç baskın geldiğinde organizmanın geleceğe dair felsefesi değişme eğilimi gösterir" (Maslow, 1943, s. 373). Bir üst basamak güvenlik

ihtiyacının bulunduğu basamaktır. Fizyolojik ihtiyaçlar karşılandığında, kabaca güvenlik ihtiyacı olarak karşılanabilecek ihtiyaçlar ortaya çıkar (Maslow, 1943, s. 376). Korunma, güvenlik ve düzen bu basamakta doyurulması gereken ihtiyaçlara karşılık gelir. Bu her iki basamakta doyuma ulaşan birey bir üst basamağın ihtiyaçlarıyla karşı karşıya gelir. Bu basamakta sevgi ihtiyacı vardır. İnsanlarla ilişkilerinde bir aidiyet duygusu, sevme ve sevilme, bir aile kurma, dost edinme türünden ihtiyaçlar bu basamakta yer alır. Bu ihtiyaçlar doyurulduğunda da bir üst basamaktaki saygınlık ihtiyaçları ortaya çıkar. Saygınlık ihtiyaçları toplum tarafından değer görme ve kabul edilme ihtiyaçlarının doyurulmasına yöneliktir. Bu, kişinin kendisine saygı duymasını da sağlayan bir şeydir. En üst basamağa gelindiğinde Maslow bunu kendini gerçekleştirme ihtiyacı olarak adlandırır. Maslow kendini gerçekleştirmeyi insanın, olabileceğini olması olarak tanımlar. Bu aynı zamanda insanın potansiyelini gerçekleştirmesi eğilimidir (Maslow, 1943, s. 382). Burada Heidegger'de olduğu gibi hem bir imkânlar silsilesinin gerçekleşmesine dair bir potansiyel hem de hep bir geleceğe ait olanın çağırısı vardır.

Tekrar *İvan İlyiç'in Ölümü*'ne dönecek olursak, İlyiç'in kendini gerçekleştirme basamağındaki ihtiyaçları haricinde tüm basamaklarda doyuma ulaştığını görmemiz mümkündür. Temel ihtiyaçlarını karşılayabildiği düzenli bir hayatı vardır. Ailesi, çocukları beraberce kâğıt oynamaktan zevk aldığı dostları vardır. Yani sevgi ve aidiyet ihtiyaçlarını da karşılamıştır. İyi bir işe ve statüye sahiptir. Toplum tarafından kabul edilmiş bir insandır ve bunun sonucunda kendisine saygı duyulur. Fakat ölümle ilişkisi söz konusu olduğunda İlyiç'in doyuma ulaşamadığı bir durumdan söz edebiliriz. Çünkü ölümü tam da ona çok yaklaştığı sırada fark etmiştir.

Sonuç olarak Tolstoy'un öyküsüne de Heidegger'in ifadelerine de baktığımızda gözlemlediğimiz esas şey, ölüm fenomeniyle yüzleşildiğinde ortaya çıkan tabloda, karanlığın gözlerinin tam ortasına gözlerimizi dikip baktığımızda oradan yeni imkânların fışkırdığını görmemizdir. Yani ölüm, umudu beraberinde getirir. Pembe hayallerle süslediğimiz gündelik hayatın kamusalığında, Heidegger'in sözleriyle erimini aştığımız her bir basamak aslında bizi kendimize olan ilgimizden

uzaklaştırır. Hayatımıza bir konfor kazandırmaya çalıştığımız her bir merhale bizde sanki kendimizle ilgileniyormuş izlenimi uyandırırken, bizi asıl ilgimiz olan şeyden – kendiliğimizden – uzaklaştırır. Bu vesileyle otantik bir varlık olma idealinden de uzaklaşmış oluruz. Dasein'ın kendisini otantik kılmasının yegâne yolu ölümün gözlerinin tam ortasına bakmaktır.

Ölüm geleceği önemli kılar ve sonrasında dönüp bizi kuracak olan imkânları içinde zorladığımız ufku açar. O halde Heidegger'e göre, ölüm bizim cisimleştirdiğimiz bir şey değil, bizim tecessümümüzün ortadan kaldırılamaz sınırı, tüm cisimleşmiş imkânların içinde açıldığı belirsiz ama silinemez ufuktur (Thomson, 2014, s. 155-156).

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da otantik olmayan varolma imkânının içinden geçerek otantik bir imkân olarak varolmayı hedefler. *Varlık ve Zaman*'ın tüm kavramsal şeması bu hedef çerçevesinde şekillenir. Yani bir dünya içinde varolması suretiyle Dasein, o dünyanın meşguliyetleri, gündelik yaşamın kamusal döngüsü, herkesin ayartmaları, kaçış, düşkünlük, fırlatılmışlık içinde tüm bunları görerek kendi kendisiyle yüzleşir ve otantik varolma imkânına yüzünü döner. Kısacası Dasein'ın bu içinde bulunduğu durumu ve tüm bu hallerini keşfetmesi gerekmektedir. Heidegger'in ölüme yönelik varlık formülasyonu ise Dasein'ın zamansallığına işaret eder. Heidegger'in zamanı önemli bir şey olarak görmesi, bizlerin onun içinde yaşıyor oluşu veya onun sezgilerimizin *a priori* formu olması nedeniyle değil, zamanı bizim varlığımızın kurucusu olarak görmesi nedeniyledir (Boundas, 2014, s. 168). "Zaman Dasein'ın varlık anlayışının ufkudur. Heidegger Dasein'ın zamanlılığını ölüme gidiş olarak ifade etmektedir" (Ökten, 2006, s. 65)

Dasein kendi içerisinde geleceğe yönelik bir projedir. Maslow'un kavramsallaştırmasına başvuracak olursak bu proje otantik bir varlık imkânının kendisini gerçekleştirmesine işaret eder. Dasein'ın geleceğe ait oluşu Heidegger'in beklenti dediği şey aracılığıylaadır. Heidegger'in ölüm kavrayışı sayesinde açık kıldığı otantik olma imkânı vicdanın çağrısı içinde kendisine yer bulur.

2.5.1. Vicdanın Çağrısı ve Otantik Olma İmkânı

Heidegger'e göre Dasein bir varolma biçimidir ve mevcut-olan bir varolan değildir. Dasein çoğunlukla kendini bir herkes benliği içinde yitirir. Gündelik yaşamın içinde sürüklenip gider. Bu herkes benliğinin boş sözlerinden ve oyalamasından sıyrılması gerekir ve ancak bu sayede otantik varlık imkânına erişir. Herkesle hep-beraber olma karakteri Dasein'da tercihlerini kendisi yapıyormuş izlenimi yaratır. Ancak herkesle birlikte olduğu anda, Dasein tercihlerini yapıyormuş gibi görüldüğünde dahi, onun tercihlerinin nedeni ona gizli kalmaktadır. Onun otantik varlık karakterini kazanabilmesi için tercihi tercih edebilmesi gerekir. "Tercihi tercih etmek suretiyle Dasein, kendi otantik varlık imkânını mümkün kılabilir" (Heidegger, 2011, s. 284). Ancak Dasein'ın kedisini herkes benliği içinde yitirmiş olması buna engeldir ve Dasein'ın kendisini yeniden bulması gerekir. Kendisini yeniden bulmasını sağlayacak olan vicdanın sesidir.

Vicdan Dasein'ın varlık tarzı içinde bulunur ve kendini yalnızca fiili varoluş sırasında onunla birlikte beyan eder. Heidegger vicdanın aslında bir çağrıya işaret ettiğini ve bu çağrının da sözün bir hali olduğunu belirtir. Ona göre vicdanın çağrısı Dasein'ı kendi en kişisel varlık imkânına çağırma karakterine sahiptir. Herkese kulak verirken kendini duymazdan gelen Dasein, kendini bu durumdan çekip çıkarmalıdır. Bir çağrı sayesinde anlamayı sağlayan şey vicdandır. Çağrı otantik bir varlık olması bakımından Dasein'ı uyarır ve onu kendi benliğine geri çağırır. Çağrı herkes benliğinin gürültüsünden kendi benliğinin sessizliğine doğrudur. "Vicdanda Dasein bizzat kendisini çağırır" (Heidegger, 2011, s. 291). Çağrı olaylardan haberdar etmez; varoluşsal varlık imkânının ketumiyetine çağırır ve Dasein'ı kendisiyle yüz yüze getirir.

Vicdan kendini, kaygının çağrısı olarak açıklamaktadır: Çağırın Dasein'ın kendisidir, fırlatılmışlığı içerisinde kendi varlık imkânının endişesini duyan Dasein'ın kendisidir. Çağrılan da aynı Dasein'dır... Dasein, herkese düşkünlükten çıkmaya çağırın bir çağrıya erişir. Vicdanın çağrısı, yani onun kendisi ise Dasein'ın kendi varlığının temelinde kaygı olması sayesinde ontolojik olarak mümkün olur (Heidegger, 2011, s. 294).

Böylelikle Dasein kendini anlama kudreti kendisinde olan bir varlık biçimidir. O kendini kendine çağırın ve otantik olma imkânına açılan bir varlıktır. Dasein'ın

vicdanın sesine kulak vermesi onun ödevidir. Bu sayede kendisini “herkes benliğine” kapatır ve kendi kişisel otantik olma varlık imkânına yönelir. Otantik çağrı anlayışı vicdana-sahip-olmayı istemektir. Heidegger vicdanın çağrısına verilen yanıtı kararlılık der. Bu, Dasein’in açılmanmışlığına ait olan ayırt edici bir tarzıdır. Vicdanın çağrısına yanıt vermek suretiyle Dasein, kendisine yönelik hakiki olmaya karar verir. “Kapalılığı-açma-kararlılığı, kaygı içinde ilgi gösterilen ve kaygı olarak mümkün olabilen otantikliğin kendisidir” (Heidegger, 2011, s. 318)

Sonuç olarak Heidegger’in Dasein analizi, onun ölüme yönelik varlık belirlemesinin vicdanın çağrısı aracılığıyla kendi üzerine dönerek, kendisini anlamayı ödev bilmesi vesilesiyle otantik bir varlık imkânını mümkün kılar. Ölüm fenomeni böylelikle Heidegger’in de belirttiği üzere bir yaşam fenomenidir ve öznenin kendi üzerine dönmesi vasıtasıyla kendisini anlamasını ve varlık imkânlarına açılmasını sağlar. Ölüm *Varlık ve Zaman*’da kurucu bir rol üstlenir. Dasein gündelik yaşamı içerisinde kendi sona doğru varlığını anlayarak, bir tekinsizlik durumunun yaşattığı endişe vasıtasıyla ve vicdanın çağrısı aracılığıyla kendisine ilgi gösterir. Bu ilgi onun varlık karakteridir ve kendisini anlamasının ve otantik bir varlık olmasının koşuludur. Yeniden Maslow’un *İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kuramı*’na dönecek olursak, Dasein’in otantik olması, kendini gerçekleştirme, yani ne ise o olması, kendi ölümüne yönelik varlığının vicdanın çağrısı aracılığıyla uyarılması vesilesiyle gerçekleşecektir.

3. BÖLÜM: LEVINAS: ÖLÜMÜN “BAŞKA” YÜZÜ

Levinas 1906 yılında Litvanya’da Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Bu kimliği onun felsefi kariyerine de etki edecek bir özelliğidir. Zira onun etiği öncelemesi ve *başkasını* ben’e öncelemesi yaşanmışlıkların bir sonucudur. Levinas’ın iki kardeşi Naziler tarafından öldürülmüş, kendisi de Fransız ordusuna tercüman olarak katılmış, 1940’ta esir düşmüş ve bir kampa yerleştirilmiştir. Dünyada aslında evinde olmaması nedeniyle kendine indirgenmişliği reddedişin damgasını taşıyan bir kimliğe sahip olma, yani özdeşliğe indirgenme deneyimi, “yalnızca Levinas’ın kendi sosyal kimlik duygusunu belirgin kılmakla kalmaz; onu aynı zamanda geleneksel felsefi özdeşlik tasavvurlarına meydan okumaya ve özdeşliği yeniden düşünmeye sevk eder” (Bernasconi, 2011, s. 59). Levinas felsefesi söz konusu olduğunda ilk olarak akla gelen onun, *başka*, *başkalık*, *sorumluluk*, *etik ilişki* türünden kavramlara olan ilgisidir. Levinas başkalarıyla bir arada yaşama fikrini, başkasını öne alarak formüle eder. Bundan önce ele aldığımız filozoflarda ötekinin rolü Levinas’ın anladığı biçimden oldukça farklıydı. Hegel ötekini dolayımından geçilerek kendinin anlaşılması yönünde bir araç olarak kullanıyordu. Heidegger’in ölüm kavramı bağlamında öteki, zaten bir ilişkisellik formu ile kavranılabilecek bir şey değildi. O gündelik yaşamın kamussalığında “herkes” içinde sadece birisiydi. Ötekinin ölümü söz konusu olduğunda ise bu zaten temas edilemez bir şeydi. Levinas bu diğer filozoflardan farklı olarak ötekinin konumunu ve evrenini farklı biçimlerde izah etmiştir.

Levinas yöntem olarak fenomenolojik yöntemi kullanır. Ancak Husserl fenomenolojisini eleştirir. Levinas Husserl’de bilincin yönelimsellik olduğunu belirtir. Buna göre, düşünme kendinden çıkar ve düşünülen düşünmede hazır, mevcuttur. Düşüncenin yönelimlerini soruşturmak, düşüncenin gelmek istediği yeri bilmek için yeterlidir. Her şey yönelimsel istemenin ölçüsünce belirlenmek durumundadır (Levinas, 2012, s. 199-200). Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da yapmış olduğu kaygı, endişe, ölüme-yönelik-varlık çözümlemelerinde fenomenolojinin başat bir uygulamasına şahit olduğumuzu dile getiren Levinas’a göre, her ne kadar Heidegger, kitabına varoluşçu bir anlam yüklenmesinden

hoşlanmasa da, bu eser daha sonra varoluşçu denilecek çözümlemelere mührünü vurmuş ve onları belirlemiştir. Levinas ölümle ilgili tartışmalarını her ne kadar Heidegger’le diyalog halinde sürdürse de ondan belli noktalarda ayrılmaktadır. Heidegger’in ölümü benimkilik olarak belirlemesine karşın Levinas, ölümü başkasının ölümü üzerinden ele alır. Heidegger’de Dasein’in otantikliği, ölümün benimkiliği keşfedildiğinde ancak mümkün olabilecek bir şeydir. Levinas’a gelince o ölümü zaten başkası üzerinden ele aldığından, onun bu konuda Heidegger’le benzer düşünmesi mümkün değildir. O Adorno’nun da otantiklik jargonunu mahkûm ettiğini belirterek, Heideggerin otantiklik belirlemesini eleştirir. Levinas’a göre bu “dehşet verici bir otantiklik”tir. Levinas, Heidegger’de herkesin kendi ölümü olarak ölümün, hiçbir şeyin yabancılaştıramayacağı Ben’in biricikliği olarak düşünüldüğünü belirtir (Levinas, 2012, s. 65). Levinas’a göre sonun imlediği ölüm, yalnızca başkası için sorumluluk halini aldığı anda ölümün tüm kapsamını ölçebilir. İnsanın kendi kendisini gerçekleştirebilmesi bu sorumlulukla mümkündür. Bu sorumlulukla kendi olunur. Levinas “başkasının ölümünden kendimi ölüme katacak kadar sorumluyum” der. “Başkasından ölümlü olduğu ölçüde sorumluyum”. Başkasının ölümü biricik ölümdür (Levinas, 2011a, s. 45-46).

Levinas’ın ölüm kavrayışını ele almadan önce onun öznellik ve başkalık hususundaki düşüncelerini ele almak gerekmektedir. Dolayısıyla biz çalışmamızın bu bölümünde, her ne kadar esas ilgimiz ölüm kavramı olsa da, ilkin, bu kavramlara odaklanacağız. *Aynı* ve *Başka* kavramları Levinas’ın felsefesinde öznelliği anlamlandırmak açısından oldukça önemli bir yer teşkil eder. Dolayısıyla öncelikle onun öznellik tasarımı söz etmek yerinde olacaktır.

3.1. SONSUZ FİKRİ VE ÖZNELLİK TASARIMI

Levinas *Bütünlük* ve Sonsuz’un önsözünde Batı felsefesinde bireyi bütünün içinde yok kılan tahakkümcü anlayışın sonsuz fikri ile aşılabileceğini ve bireye öznelliğinin teslim edileceğini dile getirir. Levinas’a göre varlık felsefi düşünceye kendisini savaş olarak ifşa etmiştir. Bunu anlamak için Herakleitos’un anlaşılması

güç fragmanlarına da ihtiyaç yoktur. Gerçeğin sınavı güçle sınamadır. Varlığın savaşta görünen yüzü, Batı felsefesine tahakküm eden bütünlük kavramında sabitlenmiştir. Bireyler yönetenlerin taşıyıcılarına indirgenmiştir. Onların anlamını kuran şey budur. Şu anın biricikliği, geleceğe kurban edilir.

Levinas'a göre mesianik barış eskatolojisi gelip kendisini savaş ontolojisinin üstüne koyduğunda ahlak koşulsuzluğunu ve evrenselliğini açıkça ilan edecektir. Eskatoloji'nin varlıkla, tarihin ya da bütünlüğün ötesinde kurduğu ilişki, geçmişin ve şimdinin ötesinde değildir (Levinas, 2010a, s. 91-93). "Eskatolojik yargı kavramı, varlıkların ebediyetten 'önce', tarihin tamamlanmasından önce, hala zaman varken bir kimlikleri olduğunu ima eder; varlıklar, birbirleriyle ilişki içinde bulunurlar elbette, ama bunun temeli kendileridir, bütünlük değildir" (Levinas, 2010a, s. 93).

Levinas öznelliği savunmak adına sonsuzluk fikrine başvurur. Onun için sonsuz terimi başkasının yüzünde ışıyan aşkınlığın kati gelişimine karşılık gelir (François & Sebbah, 2011, s. 109). "Sonsuz fikri, zihnin, kendi kendine keşfettiği ile kanıdan aldığı arasındaki ayrıma teslim olmadan önceki halidir" (Levinas, 2010a, s. 95). Sonsuzla ilişki deneyim alanına ait olmayıp, düşünen düşüncüyü aşar. Sonsuzlaşması bu aşmada ürer. Levinas sonsuzla ilişkinin nesnel deneyimin ifadelerinden farklı ifadelerle anlatılacağını belirtir. "Ama eğer deneyim, mutlak başkayla, düşüncüyü aşıp gidenle bir ilişki anlamına geliyorsa, zaten o zaman sonsuzla ilişki tam anlamıyla deneyimi meydana getiriyordur" (Levinas, 2010a, s. 95). " 'Sonsuz' terimi her bütünlükteki artığı ya da fazlalığı anlatır –bu fazlalık, fazla olma/aşma/sınırı geçme dinamizmin ya da devinimin bizzat kendisinden başka bir yerde değildir: bütünüyle taşkınlık/fazlalık olan taşmadır" (François & Sebbah, 2011, s. 109).

Levinas savaşın nesnelciliğinin karşısına, eskatolojik vizyondan doğan öznelliği yerleştirir. Ona göre sonsuz fikri, öznelliği tarihin yazgısından kurtarır; onun her an yargılanmaya hazır olduğunu ilan eder. Öznellik bu yargılamaya katılmaya çağrılıdır. Savaşın yasası sonsuzun karşısında parçalanır. Genel anlamda varlık için olduğu gibi her tekil varlık için de geçerli olan varlık yasası, kendi'ye indirgemekten, kendi içinde eritmekten ve durmadan bütünleştirmekten ibarettir.

Aşkın, sonsuz olduğu için daima bütünlüğü kırmıştır (François & Sebbah, 2011, s. 109). Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'un kendisini öznelliğin savunması olarak sunduğunu, bu kitapta öznelliğin sonsuz fikrinde kurulmuş olarak ele alınacağını bildirir (Levinas, 2010a, s. 95-96).

Sonsuz önce var olup sonra kendisini ifşa etmez. Onun sonsuzlaşması, ifşa edilmesi olarak, fikrinin bana koyulması olarak ürer. O sonsuzlaşma ayrı olan bir varlığın, yani kendi özdeşliğinde, Aynı'da, Ben'de sabitleşmiş olan bir varlığın, özdeşliği yüzünden ne kabul edebileceği ne de içerebileceğini içermesi gibi ihtimal dışı birolguda ürer. Öznellik, bu imkansız gereklilikleri, içerebileceğinden fazlasını içermek gibi şaşkınlık verici bir olguyu gerçekleştirir (Levinas, 2010a, s. 96).

Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da öznelliği, “buyur etmek” ve “konukseverlik” olarak sunar. Bu Aynı'nın başkayla ilişkisi aracılığıyla olur. Aynı'nın Başka'yla ilişkisi, Başka'ya dair bilgiye sahip olmasına indirgenemeyeceği gibi, Başka'nın Aynı'ya ifşa olmasına da indirgenemez.

Bütünlük ve Sonsuz etik ilişkilerin, aşkınlığı sınırına taşıyacağı iddiasındadır. Levinas'a göre bunun nedeni etiğin özünün aşkın yönelim olmasıdır. Levinas kuram ile eylem arasındaki ilişkinin kendi zamanına değin bir dayanışma ve hiyerarşi ilişkisi olarak kavrandığını dile getirir. O etiği işe koşarak, kuram ile eylem arasındaki geleneksel karşıtlığın, metafizik aşkınlık karşısında kaybolacağını, bu aşkınlık sayesinde de mutlak başka ya da hakikatle bir ilişki kurulacağını belirtir (Levinas, 2010a, s. 99). Levinas Batı felsefesinin tahakkümcü yönünü, özneyi sonsuz fikri içerisinde ele alarak aşmaya girişir. Özneyi de başkası aracılığıyla ele alır. Yani başkasının alt edilerek benleştirilmesi ya da bir bütünün içine hapsedilmesi Levinas'ın kabul edebileceği türden bir şey değildir.

3.1.1. Başkası

Levinas'ın Heideggerci ontolojiyi aşma deneyimi onun Başkalık formülasyonu ile etiği öncesine vesile olur. Başkasının yabancılığı onun ‘Ben’e, benim düşünceme, benim mülküne indirgenemezliği açık bir biçimde etik olarak benim kendiliğimdenliğimin doğruluğunu sorgulamamam olarak sonuçlanır (Levinas, 1979, s. 43). Aynı'nın sorgulanması –aynının egoist kendiliğindenliğinin içinde gerçekleşmeyip- başkası tarafından gerçekleştirilir. Levinas bu benim

kendiliğimdenliğime dair sorgulamayı yaparak, başkasını etiğin mevcudiyetinin koşulu olarak işe koşar. Başkasının yabancılığı, ben'e, ben'im düşümceme ve aitliğime indirgenemezliği açık bir biçimde kendiliğimdenliğime dair bir sorgulama, bir etik olarak sonuçlanır. Metafizik, aşkınlık, başkasının aynı tarafından karşılanması, aynının başkası tarafından hissedilir bir biçimde sorgulanması olarak, yani, bilginin eleştirel özünü sağlayan etik olarak üretilir. Karşılıklı ilişki, yüz yüze ilişki Levinas tarafından etik olarak adlandırılır. İkili ilişkide başkası ayrım olarak içerilir. Levinas'a göre Batı felsefesi başkayı aynıya indirger. O, felsefeyi bu anlamda bir egoloji olmakla suçlar (Levinas, 1979, s. 44) ve özneyi Aynı'ya indirgeme ve bütünün içinde ertime fikrini sorgulamaya tabi tutar.

Levinas'a göre Batı felsefesi çoğu kez bir ontoloji olmuştur: varlığın kavranmasını garanti altına alan bir orta ya da nötr terimin araya girmesiyle başkasının aynıya indirgenmesi (Levinas, 1979, s. 43). Bu aynılaştırma benin özgürlüğünü kurar, çünkü ben karşısına çıkan her başkaya rağmen kendisine döner ve böylece hiçbir başka onu sınırlandıramaz, engelleyemez (Levinas, 2010c, s. 116). Böyle bir özgürlük aynılıktan kopuş olarak görülebilir. Ayrıca Levinas'a göre şeylerin yasalarını koyarak farklılığı ve aynılığı uzlaştıran bilinç mitos, felsefenin büyük mitosudur. Bu mitos aynının totalitarizmine ya da emperyalizmine dayanır (Levinas, 2010c, s. 117). Başkalığa yönelik direnç aslında hep Ben'in korunmasına yöneliktir. "Gerçeğin varlığı, onun *benim için* olması anlamına gelir her zaman". Levinas bu anlamda idealizmin bir egoizm olduğunu söyler (Levinas, 2010c, s. 117). Levinas varlığın benim için olmasına karşı çıkar. Öte yandan bu karşı çıkış varlığın insan için olmasına karşı çıkış değildir; yalnızca insanın insanlığının ben konumunda bulunmasına karşı çıkıştır. Kaldı ki Levinas'a göre insanlığın kaynağı belki de Başka'dır (Levinas, 2010c, s. 117).

Levinas'ın başkasına öncelikli bir konum belirlemiş olması, onun etiği ontolojiye öncelmesiyle ilgilidir. Levinas'ın eserleri teolojik göndermelerle doludur. Ancak o, bunları rasyonel bir zeminde ele aldığını dile getirir. Levinas aynı zamanda bir Talmud yorumcusudur ve Talmud mirasını da başkalığı ele alırken kullanır. Talmud'un belirli bölümlerine dair yaptığı yorumlar, onun felsefesinde önemli bir yer işgal eder. Suç, sorumluluk, vermek, bağışlamak gibi sıkça başvurduğu

kavramlar bu yorumlarda anlaşılır kılınır. *Dört Talmud Okuması*'nda Levinas başkaya ilişkin tartışmasını bağışlama üzerinden ele alır. Bu çalışmanın birinci bölümünde ilkin *Mişna*'dan ¹⁹ şu alıntıyı yapar:

“...İnsanın Tanrı'ya karşı kabahatleri Kefaret Günü'yle²⁰ bağışlanır; insanın başkasına karşı kabahatleri Kefaret Günü'yle bağışlanmaz, meğer ki öncelikle o kişinin gönlünü almamış olsun...” (Levinas, 2011b, s. 23).

Ardından *Gemara*'dan²¹ şu alıntıyı yapar:

“Eğer bir insan başka bir insana karşı kabahat işler ve onun gönlünü alırsa, Tanrı bağışlar. Fakat kabahat Tanrı'ya karşı işlenmişse – kim ona şefaatebilir? Sadece pişmanlık ve iyi ameller” (Levinas, 2011b, s. 23)

Bunlar bağışlamaya ilişkin metinlerdir. Başkasına ilişkin bir anlam içerirler. Levinas bunların peygamberlerin vizyonu olmayıp, bilgelerin düşünceleri olduğunu belirtir. Kendi çabasının ise teolojik dilden akla hitap eden anlamlar çıkarma doğrultusunda olduğunu belirtir. Levinas'ın yaptığı tefsirdir, hermeneutiktir. Ancak o teozofiden ve tanrısal hayat hakkında bilgi vermekten uzak durur. Onun yaptığı öte dünya hakkında olduğu sanılan bilgilerin insan hayatı açısından ne anlama geldiği yönünde kaygılanmaktır (Levinas, 2011b, s. 25-26). Levinas için dinsel deneyim öncelikle ahlaki bir deneyim olmak durumundadır. O ahlaki düzlemle ilgilenir. Teolojik olan ancak içerisinde akıl seçilebildiği takdirde evrensel ahlaki bir anlam kazanır.

Levinas bu metinlerde başka'ya dair temel iki saptamada bulunur. Bağışlanma insanın Tanrı'yla ilişkisi söz konusu olduğunda tanrıyla insan arasında bir

¹⁹ Mişna kelimesi İbranice'de “*bir şeyi ikinci kez yapmak*” demektir. Mişna aynı zamanda hem öğretmek hem de şifahi olarak ağızdan ağıza hocadan talebeye aktarılan öğretim konusu anlamına gelir (Toprak, 2012, s. 137). Eski Ahit'in İbranicesinden yapı olarak farklı olan Mişna'nın İbranicesi modern İbranice'nin kaynaklarından birisidir (Levinas, 2011b, s. 8 yn.)

²⁰ Musevi takvimine göre, yılın ilk ayı olan Tışri ayının 10'unda tutulan yaklaşık 26 saatlik oruçla bir yılın günahları için kefarete dilenir. Bu güne Kefaret Günü anlamına gelmek üzere *Yom Kipur* adı verilir (Levinas, 2011b, s. 23 yn.)

²¹ İbranice'de “*tamamlama*”, “*bitirme*”, “*sonlandırma*” anlamına gelen bu kelime aynı zamanda “*gelenek*” anlamına da gelmektedir. Genelde Talmud'un tamamına işaret edecek şekilde halk arasında yaygın bir kullanımı da mevcuttur. Özel anlamda ise Amoraim neslinin Mişna üzerine yaptıkları tartışmaları ve bu tartışmalarla ilgili incelikli olarak yaptıkları açıklama ve detaylandırmaları için kullanılır (Toprak, 2012).

meseledir ve Tanrı, Levinas'ın deyimiyle “mutlak Başka”, bağışlanmayı dileyen insana inayette bulunur. Ancak suç başkasına karşı işlenmişse bu durumu değiştirir. Çünkü Tanrı insandan suçu işlediği kişi tarafından bağışlanmasını talep eder. Bu ikinci kişi Levinas açısından “mutlak Başka”ya göre sonsuzca “daha az” başka olmasına rağmen, belli bir anlamda da Tanrı'dan çok daha başkadır (Levinas, 2011b, s. 28). “Başkasına karşı suç işlemiş olmak çok ciddidir. Bağışlanma ona bağlıdır. Suçlu tarafından talep edilmediği takdirde bağışlanma gerçekleşmez” (Levinas, 2011b, s. 33).

Levinas'ın bu metninde hem Hegel'e hem de Heidegger'e değinileri söz konusudur. O *Gemaranın* metninin anakronik bir biçimde Hegel'den yankılar bulabileceğimiz bir metin olduğunu ifade eder. Gemara da tıpkı Hegel'deki gibi evrensel düzeni bireylerarası düzenin üzerine koyar (Levinas, 2011b, s. 34). Bağışlanma hususunda da Heidegger'in adını anar: “Çoğu Almanı bağışlayabiliriz, ama bağışlamanın zor olacağı Almanlar da vardır: Heidegger'i bağışlamak zordur” (Levinas, 2011b, s. 43) der. Levinas Talmud yorumu aracılığıyla bağışlamanın başkasının inisiyatifinde olduğunu belirtir. Onun etik ilişkide öne çıkardığı başkasına dair sorumluluğu önceleme fikri de buradan gelir.

Heidegger'de ölüme-yönelik-varlığın endişe dolayımıyla kendini anlamaya açması ve ölümünü üstlenmesi, Levinas'ta varoluş yükünün üstlenilmesi olarak belirlenir. Levinas'a göre ben'in biricikliği için gerekli olan şey, ölümün bilinmezliği, anlamsızlığı ve bu anlamsızlığa saygıdır. Bu ‘cehalet’, ‘kaygısızlık’, ‘oyalanma’ ya da ‘düşkünlük’ olarak yorumlanmamalıdır. Levinas ölümün anlamsızlığı dolayısıyla bizi ilgilendirdiğini belirtir. Bu anlamsızlık onun *il y a* (var) kavramı aracılığıyla belirginleştirilebilir. Levinas'ın yalnızlığa dair belirlemeleri onun özne tasavvuru ile yakın ilişki ihtiva eder. Şimdi Levinas'ın *il y a* kavramını ve onun yarattığı gerilimin aşılmasını sağlayan *hipostaz* kavramını öznenin yalnızlığı bağlamında ele alarak ölüme farklı bir pencereden bakmanın imkânını sorgulayacağız.

3.1.2. *Il y a*

Levinas Heidegger'in *Geworfenheit* kavramının "atılmışlık olgusu" olarak tercüme edilmesi gerektiğini belirtir. Böylelikle varolan onu önceleyen varoluşta belirir. Levinas'a göre kendini varoluşa atılmış olarak bulan varolan, varoluşunun efendisi olamayacaktır. Levinas buradan da terkedilmişlik ve bırakılmışlık dolayısıyla bizsiz, öznesiz, varolansız bir varoluş fikrinin ortaya çıktığını belirtir (Levinas, 2005, s. 65-66). Peki, bu varolansız varoluşa nasıl yaklaşılmalıdır? Varlıkların kişilerin hiçliğe dönüşü tahayyül edildiğinde saf hiçlikle mi karşılaşılır? Levinas'a göre her şeyin hayale dayalı yıkımından herhangi bir şey değil, *var (il y a)* olgusu kalır (Levinas, 2005, s. 66). Levinas "olmanın bu kişisiz, anonim, fakat söndürülemez olan ve hiçliğin derinliklerinde uğuldayan 'içten içe yanıp tükeniş'i'ni *il y a* olarak" adlandırır (Levinas, 2010d, s. 50). *Il y a* 'genel olarak olmak'tır. Levinas olmanın anonim akışının her türden özneyi, kişiyi ya da şeyi ele geçirdiğini belirtir ve varolanlara ulaşmamızı sağlayan özne-nesne ayrımının, genel olarak olmaya ulaştığımız bir düşünmede hareket noktası olamayacağını dile getirir.

Şeylerin ve varlıkların bu yıkımından sonra öznesi olmayan varolmanın 'güçler alanı' vardır. Ne özne ne de ad olan bir şeydir o. Artık hiçbir şey olmadığında kendini dayatan varolma olgusudur o. Anonimdir: bu varoluşu üstlenen ne bir şey vardır ne de bir kimse. "Il pleut" ([Yağmur] yağıyor) veya "Il fait chaud" ([Hava] sıcak) da olduğu gibi öznesi belirsizdir. Varolma geri döner, kendisini bertaraf eden olumsuzlama ne olursa olsun (Levinas, 2005, s. 66).

Bu türden öznesiz, anonim bir varolan, söylemin olmadığı, yanıtın olmadığı bir sessizlik, sessizliğin sesidir ve bizi korkutur. Levinas gecenin *il y a*'nın deneyimlenmesi olarak sunulabileceğini belirtir. Gecede şeylerin biçimleri silinir, ancak karanlık bir mevcudiyete karşılık gelir. Geceye çakılır kalırız ve hiçbir meşguliyetimiz kalmaz. Levinas'a göre bu hiç, saf bir hiçliğin hiçinden farklıdır. Böylelikle ne bu ne şu vardır: 'bir şey' yoktur. Ancak bu yokluk yine de önüne geçilemeyen bir mevcudiyete işaret eder. Bu mevcudiyet yokluğun diyalektik anlamda karşılığı olmayıp, bir düşünce ile de kavranamaz. İşte bu yüzden o korkutucudur. Ben de gece tarafından, istila edilir, kişisizleştirilir, soluksuz bırakılır. "Her şeyin ve benin yitip gitmesi, artık ortadan kaldırılamaz olana,

kendimiz karar vermeksizin anonim bir şekilde ister istemez katıldığımız olmaya götürür bizi” (Levinas, 2010d, s. 51). Karanlık boşluğa karşılık gelmez; bir içeriği vardır ve karanlık her şeyin hiçliğiyle doludur. “*Il y a*’nın hışırtısı, dehşettir... bilinç olmak, *il y a*’dan çekilip çıkarılmış olmaktır” (Levinas, 2010d, s. 53). Bilincin varoluşu bir özneye delalet eder, dehşet ise bilinci kendi öznelliğinden eder. Levinas’a göre dehşet hiçbir şekilde ölüm endişesi değildir. Burada öznenin kişisel varolma gücünden mahrum kalması söz konusudur. Dehşet öznenin öznelliğini, olan olma tekilliğini ters yüz eder, o *il y a*’ya katılımdır. Levinas’ın *il y a*’nın deneyimi olarak sunduğu gece karşısında dehşete kapılma bir ölüm tehlikesi ya da acı çekme tehlikesi doğurmaz. Levinas’a göre *il y a* Heideggerci endişenin saf hiçliği olmayıp, olmaktan duyulan dehşet, olmaktan korkmak; “‘bir şey’ olmayan bir şeye maruz kalmak, onun tarafından teslim alınmış olmak”tır (Levinas, 2010d, s. 54-55). Böylelikle Levinas Heideggerci endişenin karşısına olmaktan korkmayı yerleştirir. Heidegger’de ölüme-yönelik-varlığın endişe dolayımıyla kendini anlamaya açması ve ölümünü üstlenmesi, Levinas’ta varoluş yükünün üstlenilmesi olarak belirlenir.

3.1.3. Hipostaz

Levinas varolanın varolmasını üstlendiği olayı *hipostaz*²² olarak adlandırır. Varolansız varolma hipostazın üretileceği yerdir. Levinas’a göre var (*il y a*) kaçış imkânı bırakmayan hiçliksiz bir varlık kavramını desteklemekten oluşur. Kendisinden çıkış yolu olmayan varlık kavramı, varlığın temel saçmalığını oluşturur. Levinas varlığın sonlu olması nedeniyle değil, sınırları olmaması nedeniyle kötülük olduğunu belirtir. Heidegger’de hiçlik deneyimi olarak

²² Grekçe *hipostasis* (*hypo*: alt ve *istemi*: durmak) İskenderiye metafiziğinin önemli bir terimidir. Varlığın ve bütün fenomenlerin altında yatan, fenomenlerin görünüşleri oldukları cevheri ifade eder; *substantia* Grekçe *hypostasis*’in Latinceye çevirisidir. İskenderiye üçlemesi Tanrıyı birbirinden ayrı üç hipostazın (zekâ, ruh ve akıl) birliği olarak vaz eder; bunlar bir ve aynı cevherdendir fakat farklı mod ve görünüşlere sahiptirler. Terim Hristiyan teolojisinde Mesihin gerçek doğasına değin tartışmalarda geçer. Levinas ise terimi farklı bir anlamda kullanır: bir öznesi olmayan varoluştan bir varolanın ayrışması ve varolmasını üstlenmesi olayıdır bu (Levinas, 2005, s. 64 ç.n).

karşımıza çıkan endişe Levinas'a göre ölümün imkânsızlığı olgusunda yatar (Levinas, 2005, s. 69-70).

Levinas'a göre bilinç anonim uyanıklık halinden bir kopuş olması nedeniyle bir hipostazdır. Levinas varolanın monad olduğunu, yalnızlık olduğunu belirtir. Şimdinin bir kendinden çıkış olarak hipostaz olayı olduğunu ifade eden Levinas, hipostazı şimdi olarak ortaya koymanın, zamanı varlığa sokmak anlamına gelmediğini söyler. Esas olan şimdinin işlevidir. Bu varolmanın öznesinin belirsiz sonsuzluğunda icra ettiği yırtılmadır. Levinas'a göre, şimdinin varolmanın ve varolanın sınırında kavranması gerekir: varolmanın işlevi olarak şimdi, söz konusu sınırda varolana dönüşür. Ben varolmanın ve varolanın sınırında hipostaz işlevi olarak kavranır. Levinas'a göre ben başlangıçta bir varolan değildir varolmanın kipidir. Ancak hipostaz olayında ben ve şimdi birer varolana dönüşür. Levinas zamanın başkasıyla ilişkimiz olayının kendisi olarak görüneceğini söyler ve bu şimdinin tekçi hipostazını aşan çoğulcu bir varoluşa erişmeyi olanaklı kılar (Levinas, 2005, s. 70-73). "Şimdi, 'Ben': hipostaz özgürlüktür. Varolan varolmanın hakimidir. Varoluşu üzerinde öznenin yiğit erkini icra eder. Varolan, erki altındaki bir şeye sahiptir" (Levinas, 2005, s. 74). Buradaki özgürlük başlangıcın özgürlüğüdür, özgür iradeye karşılık gelmez. Varoluş mevcut bir şimdide varolan bir şeyden itibaren vardır. "Her öznde içerilen özgürlük, bir öznenin, olanın olması olgusunun ta kendisine dâhildir. Varolanın varolmaya tam da el koymasının özgürlüğüdür" (Levinas, 2005, s. 74). Levinas böylelikle varlığın hışırtısı olarak belirlediği *il y a*'dan bir çıkış olanağı olarak hipostazı önerir. Hipostaz bir şimdide bir ben'in ortaya çıktığı ana işaret eder. Bu ben hiç de önceden verili olmayıp, belli bir şimdide zuhur eder.

3.1.4. Yalnızlık

Yalnızlık Levinas felsefesinde olumsuz bir anlam ihtiva etmez, yalnızlığın özne açısından kurucu ve etkin kılıcı bir rolü vardır. Levinas'a göre yalnızlık başkasıyla önceden verili bir ilişkiden yoksunluk olarak tanımlanamaz. Yalnızlık hipostazın eserine dayanır. Özne tek olduğundan yalnızdır. Varolanın mevcut olması yalnız olmasına bağlıdır. Levinas böylelikle yalnızlığı bir umutsuzluk olarak değil, bir

yiğitlik, gurur ve egemenlik olarak ele alır (Levinas, 2005, s. 74). Levinas Ben'in özgürlüğünün ve maddeselliğinin birarada bulunduğunu belirtir. Anonim varolmadaki ilk özgürlüğün bedeli "kendisine çakılmış bir ben'in kesinliği"dir. Yalnızlık, ben özdeşliğinin tutsaklığında kapatılmış olduğu için, madde olduğu için trajiktir (Levinas, 2005, s. 76-77). Levinas öznenin yalnızlığının, hâkim olduğu varolmayla ilişkisine dayandığını, varolma üzerindeki bu hâkimiyetin, başlama, kendinden yola çıkma (*partir de soi*) olduğunu belirtir. Bu eylemle veya düşünmek için değil, olmak için kendinden yola çıkmaktır (Levinas, 2005, s. 93). Özne çalışmada –çabada, zahmette, acıda- varolmanın ağırlığını yeniden bulur; ki onun varolan olarak ağırlığı bile bu ağırlığı ima eder. Zahmet ve acı, varolanın yalnızlığı son tahlilde bu fenomenlere indirgenir (Levinas, 2005, s. 94-95).

Heidegger'in Dasein çözümlemesi bize dünya içinde bir varolan olarak Dasein'in dünyaya atılmışlığı ve içinde bulunduğu ruh hali (endişe) dolayısıyla, dünyaya olan ilgisini ve düşkünlüğünü aşması suretiyle ölüme yönelik bir varlık olduğunun bilincine varması sayesinde kendi bireysel imkânlarına açılması sürecini gösterir. Levinas'ın *Zaman ve Başka*'da yürüttüğü ölüm tartışması ölümün yarattığı imkânı bedenin çektiği acı ve ıstırap dolayımıyla bize sunar. "İhtiyacın, örneğin çektiğim açlığın verdiği acıda, o ihtiyacı karşılamak için zorla çalışmanın verdiği ıstırapta, döşeğimde hasta, acı içinde kıvranırken, yalnızlığın trajedisini yaşarken yakınlığını hissettiğim ölümdür bu" (Direk, 2005, s. 23). "Ölüm hiçliğin imkânsızlığıdır ve ölümün bilinemezliğinin anlamı insana varlığın değil, hiçliğin imkânsızlığı tecrübesinde verilir" (Direk, 2005, s. 23). "Ölümün bilinemezliği ve açığa vurulamaz gizemi, benim anlam veren olarak hâkim olmadığım, tecrübenin klasik modeline uymayan bir tecrübeye delalet eder. Özne klasik tecrübe tanımına göre etkin ve hâkim olduğu içindir ki bu olayın bir 'özne'si olduğundan bile söz edemeyiz" (Direk, Sunuş, 2005, s. 24).

Levinas zahmet, acı ve ıstırapta yalnızlığın trajedisini oluşturan kesinliğin saf halde bulunduğunu belirtir. Ancak yalnızlık çözümlemesini hiçliğin endişesi dolayısıyla değil, ihtiyaç ve çalışmanın ıstıرابında ele alır. Levinas'a göre varoluştaki bağlanmada, çalışmada hiçbir belirsizlik yoktur. O burada ahlaki ıstırap ve fiziksel ıstırap arasında bir ayırım yapar: Ahlaki ıstırap söz konusu

olduğunda insanın haysiyet ve vakar tutumunu koruyabileceğini ve bu sayede de özgürleşebileceğini ifade eder. Ancak fiziksel ıstırap söz konusu olduğunda, onun her derecesinde varoluş anından kopmak mümkün değildir. Levinas ıstırabı “varlığa doğrudan doğruya maruz kalmak” olarak tanımlar. Onda kaçmak ve geri çekilmek imkânsızdır. ıstırap ayrıca yaşama ve varlığa kısıtlanmışlık olgusudur, hiçliğin imkânsızlığıdır (Levinas, 2005, s. 95).

ıstırap imkânsız bir hiçliğe çağrının yanı sıra ölümün yakınlığını da barındırır. Yalnızca ıstırabın ölümden sonlanacağına dair duygu ve bilgi yoktur. Acı ölümü bir doruk noktasıymış gibi içinde taşır. “Ölümün bilinmezi kendini ilkin hiçlik olarak vermez; o hiçliğin imkânsızlığına dair bir deneyimin bağlaşığıdır. Ölümün, giden kimsenin dönmediği ve dolayısıyla bilinmeden kalan bir bölge olduğu anlamına gelmez bu. Ölümün bilinmezi, ölümle ilişkinin kendisinin ışıktaki meydana gelmeyeceğine, öznenin ondan kaynaklanmayan bir şeyle ilişkide olduğuna delalet eder. Diyebiliriz ki özne gizemle ilişkidir” (Levinas, 2005, s. 96).

3.2. LEVINAS FELSEFESİNDE ÖLÜM

Levinas felsefesinde ölüm kavramı çoğu zaman Heidegger’le bir diyalog içindedir. Ancak Levinas’ın bu konuda Heidegger’den çok keskin bir biçimde ayrıldığı hususlar vardır. Levinas *Tanrı, Ölüm ve Zaman*’da “en hoş halk afyonu olarak kabul edilen ruhun ölümsüzlüğünün pozitif dogmatizmi karşısında bütün bir kuşağın kuşkulu duygusu ne olursa olsun ölümün varlık–hiçlik ikilemine indirgenmesinin tersine dogmatizm” olduğunu söyler (Levinas, 2011a, s. 14-15). Ölüme dair söylenebilecek olanlar ikinci elden şeylerdir. Bildiklerimiz kulaktan dolmadır. “Levinas için ölüm varolanın bir yitimidir kuşkusuz, ama onun sözünü ettiği tecrübe bizzat ölüm olayının tecrübesi değil, acıda varlıkta çıkışı olmayan özneye, ölümün bilinmezliği içinde yaklaşmasıdır” (Direk, 2005, s. 24). Levinas ölümün başkasıyla ilişkiden ayrı tutulup tutulamayacağını sorgular. Ona göre “ölümün *olumsuz* karakteri (yok olma) öldürmekten duyulan nefret ya da arzuya dâhildir. Biz ölümü ancak başkasıyla ilişkideyken olumsuzluğu içinde düşünürüz” (Levinas, 2011a, s. 15). Ölüm varlığı canlı gösteren hareketlerin yok oluşudur. Ölüm cevapsızlıktır. “Çözülse ve dağılsa bile varlığını sürdüren maddenin nesnel

kalıntısının ötesinde, tüm diğerlerine hâkim olan bir varlık tarzı (yüz) yok olur” (Levinas, 2011a, s. 15). Levinas ölümü aynı zamanda bir yola çıkış anlamında “vefat” olarak değerlendirir. Bunun meçhule doğru bir yola çıkış olduğunu, geri dönüşsüz, “adres bırakmadan yola çıkış” olduğunu belirtir. Levinas’ın ölüm çözümlemesi, edilginlik ve ardından doğan bir umut, ölümün bilinemezliği ve geleceğe ait oluşu ve sorumluluğunun alınması dolayısıyla başkasının ölümünü öncelemek gibi temel fikirleri barındırır.

3.2.1. Öznenin Ölüm Karşısında Edilginliği

Ölümün karanlıkta ve ıstırapta kendisini duyurma biçimi, o ana kadar etkin olan öznenin edilginlik deneyimidir. “Gizem olarak anlaşılan ölüm bu şekilde anlaşılan deneyimle uyuşmaz”. Bilgide karşılaşılan nesne, özne tarafından anlaşılır ve inşa edilir. “Oysa ölüm, öznesinin hâkim olmadığı bir olayı, öznenin onunla ilişkide bir özne olmadığı bir olayı haber verir” (Levinas, 2005, s. 96-97).

Levinas ölüme dair ıstırap içindeki çözümlemeyi Heidegger’in “ölüme-yönelik-varlık” belirlemesiyle karşılaştırır. Heidegger’in otantik ölüme doğru varlığını bir sarahat ve yiğitlik olarak değerlendirir. Bu Dasein’in varoluşunun en nihai imkânını üstlenmesidir ve aynı zamanda diğer imkânları da mümkün kılar. Bir imkânı kavramayı yani etkinliği mümkün kılar. Bu da Heidegger’de ölümün özgürlük olayı olduğunu gösterir. Buna karşın ıstırap içindeki özne mümkün olanın sınırına varır gibidir. Zincirlenmiş, aşılmış ve edilgin haldedir (Levinas, 2005, s. 97).

Acıda ölümle yüz yüze gelen öznenin bu edilginliği, Heidegger’in ölüme-yönelik-varlık anlayışıyla zıtlık oluşturur. Çünkü Heidegger’in ölüme-yönelik-varlık formülasyonu tam da Dasein’i etkin kılan ve onu keşfettiği takdirde Dasein’in imkânlarına açılmasını mümkün kılan şeydir. Dasein ölüme yönelikliğini keşfettiğinde gündelik yaşamın kamusalılığı içinde eriyip yok olmaz, kendisiyle ilgilenmek suretiyle kendi otantik olma imkânına açılır.

Heidegger için bu bir görme anıdır, biz göz kırpması, göz açıp kapama (*Augenblick*) süresi kadar bir sürede Dasein kendine ait olan olma potansiyelinin ne olduğunu görür. Levinas kararlılık anındaki bu görmeyi ‘en

üst aydınlık' ve 'en üst yiğitlik' olarak adlandırır. Gerçekten de *Augenblick* ışığa gönderme yapar, bu ışık bir şimşeğin ışığı gibi Dasein'in kendine has olanaklarını aydınlatır (Levinas, 2005, s. 25).

Dasein için özgürlük son olanağın üstlenilmesidir. Ölüme doğru varlığını keşfettiğinde Dasein özgür olur. Kendi gündelik yaşamına düşkünlüğünde Dasein'in otantik olması söz konusu değildir. Dasein'in bu karakteri Heidegger tarafından "herkes" (das Man) olarak belirlenmiştir. Heidegger'de özgürlüğün bir imkanı olan ölüme doğru oluş Levinas'ta imkanın ve özgürlüğün sonudur (Levinas, 2005, s. 25).

Levinas edilginliği ve umudun yeniden gelişini Shakespeare'in *Macbeth* adlı eserinden yola çıkarak ele alır. "Macbeth Birnam ormanının Dunsinane şatosu üzerine yürüdüğünü haber alır, bozgun işaretidir bu: ölüm yaklaşmaktadır. Bu işaret gerçekleştiğinde Macbeth şöyle der: 'Es rüzgâr! Gelsin yıkım!' Ama hemen sonra şöyle der: 'Tehlike çanını çalın! ... Hiç değilse sırtımızda zırhla ölürüz". Levinas burada ölümden önce bir mücadelenin olacağını, bozgunun ikinci işaretinin henüz ortaya çıkmadığını belirtir (Levinas, 2005, s. 99). Büyücüler kadından doğma bir adamın Macbeth'e karşı hiçbir şey yapamayacağını haber vermiştir. Ancak işte Macbeth'in rakibi bir kadından doğmamış olan Macduff'dur. "Ölüm şimdi gelir. 'Bana bunu söyleyen dile lanet olsun,' diye bağırır Macbeth, onun üzerindeki gücünü kendisine bildiren Macduff'a, 'çünkü erkekliğimin en iyi tarafını sindirdi o!'... Seninle vuruşmayacağım" (Levinas, 2005, s. 99). Umudun tükendiği noktada edilginlik vardır. Bu yiğitliğin sonudur. Macbeth'te umut yeniden dirilir: "İster Birnam ormanı Dursinane'e gelmiş olsun, ister kadından doğmayan sen karşıma çık, son bir defa daha denerim" (Levinas, 2005, s. 99). Levinas ölümden önce daima son bir şans daha olduğunu, kahramanın ölümü değil bu şansı yakaladığını ifade eder. O daima son şansı fark eder ve şans bulmada ısrarcıdır. Dolayısıyla ölüm asla üstlenilmez (Levinas, 2005, s. 99-100).

Öznenin hâkimiyetinin olumlandığı şimdide umut vardır. Umut bir tür *salto-mortale* ile bir ölüm perendesiyile, bir tür önemsemezlikle katılıyor değildir ölüme; o, ölecek olan özneye ölüm anında bahşedilmiş olan genişliğin ta kendisindedir. Nefes alıyorsam umut edebilirim. Hamlet tam da bu ölümü üstlenmenin imkânsızlığına uzun uzun tanıklık eder. Hiçlik imkânsızdır. İnsana ölümü üstlenme, varoluşun boyunduruğundan nihai bir hâkimiyeti çekip kazanma imkânını bırakacak olan odur. *To be or not to be* –olmak ya

da olmamak- hiçleşmenin, kendini yok etmenin imkânsızlığının bilincine varmaktır (Levinas, 2005, s. 100).

Ölümden önceki son şans, umudu diriltir. Ancak kahramanın elde ettiği yalnızca bu şanstır. Ölümün kendisi ise yakalanamaz, bilinemez ve gelecekte olandır.

3.2.2. Ölümün Bilinemezliği ve Geleceğe Ait Oluşu

Levinas ölümün “mutlak olarak bilinemez” karakterinin filozofların dikkatinden kaçtığını belirtir. Ona göre hakkında bilgi sahibi olmadığımız şey ölümün hiçliği değildir. Her ışığa yabancı, bir imkânı üstlenmeyi olanaksız kılan yakalanmış olduğumuz yer olarak ölüm mutlak olarak bilinemez olanın belirdiği durumdur (Levinas, 2005, s. 97).

“Levinas için ölüm varolanın bir yitimidir kuşkusuz, ama onun sözünü ettiği tecrübe bizzat ölüm olayının tecrübesi değil, acıda varlıkta çıkışı olmayan özneye, ölümün bilinemezliği içinde yaklaşmasıdır” (Direk, 2005, s. 24). Levinas benim kendi ölmemle ilişkimin bilgi ya da deneyim alanına sahip olmadığını belirtir. İnsanın kendi ölümüne tanıklığı söz konusu olamaz. Benim kendimle ölüme dair ilişkimde söz konusu olan ölmenin kendisini bilemememdir. Tıpkı Hamlet’in ölümden sonrasını bilinemezlikle ifade etmesi gibi:

“Kim ister bütün bunlara katlanmak
Ağır bir hayatın altında inleyip terlemek.
Ölümden sonraki bir şeyden korkmasa
O kimsenin gidip de dönmediği ‘bilinmez dünya’
Ürkütme yüreğini?” (Shakespeare, 2012, s. 72)

Kimsenin gidip de dönmediği o bilinmez dünya Yahya Kemal Beyatlı’nın mısralarında şu şekilde ifade edilir:

“Artık demir almak günü gelmişse zamandan,
Meçhule giden bir gemi kalkar bu limandan” (Beyatlı, 1974, s. 89).

Ölüme dair bilimiz başkalarının deneyimlerini paylaşamayacağımızdan ve o bizim başımıza geldiğinde de artık bir bilgi olarak nüfuz edemeyeceğimiz bir

şeydir. Ölüm gelecektir ve biz bu geleceğin ne zaman geleceğini de bilemeyiz. Ölümün mutlak olarak bilinemezliği onun bir şimdi olmadığına işarettir. Ölümüm başkasının ölümüyle bir analogi kurmak vasıtasıyla anlaşılamaz; o varlığım için sahip olabileceğim korkuda yazılıdır. Tehdidin "bilgisi", Öteki'nin ölümü açısından gerekçelendirilen her deneyimden önce gelir; natüralist dilde bu içgüdüsel ölüm bilgisi olarak adlandırılır. Bu tehdidi tanımlayan ölüm bilgisi değildir; bu asıl tehdidin dayandığı ölüm bilgisinin (eğer böyle söylenebilirse) ölümün yakınlığında, yaklaşmakta olan hareketin indirgenemezliğinde açıkça ifade edilebilmesidir (Levinas, 1979, s. 233). Levinas kadim “sen varken ölüm yoktur, ölüm varken sen yoksun” sözünün gelecekle biricik olan ölümle ilişkimizi ortadan kaldırdığını belirtir. Böyle olmasına rağmen yine de bu söz ölümün ebedi geleceğini vurgular. Ölüm her şimdiyi ıssız bırakır. Bu ölümün yakalanamaz olması ve öznenin etkin fiili varlığının, yiğitliğinin, kahramanlığının sonunu işaret etmesine bağlıdır (Levinas, 2005, s. 98).

Tehdidin yakınlığı geleceğin belli bir noktasından gelmez. *Ultima latet*. Son anın öngörülemez karakteri, empirik bir cehaletten, daha büyük bir kavrayışın üstesinden gelebileceği kavrayışımızın sınırlı ufkundan dolayı değildir. Ölümün öngörülemeyen karakteri onun herhangi bir ufkun içinde bulunmamasından ileri gelir. O kavranmaya/yakalanmaya açık değildir (Levinas, 1979, s. 233). Şimdi ben hâkimdir, mümkün olanın hâkimidir, mümkünü yakalamanın hâkimidir. Ancak ölüm şu an değildir. Ölüm geldiğinde benim burada olmayışım hiçlik oluşum değil, onu yakalamaya gücüm olmamasıdır. Ölümüne yiğitlik de olmaz kahramanlık da. Ölümün komşuluğu ıstırapın bağrında kavranır. Burada öznenin etkinliği edilginliğe dönüşür (Levinas, 2005, s. 98).

Bu uçtaki üstlenişin nihai sorumluluğu, nihai sorumsuzluğa, çocukluğa dönüşür: varlığa kısırılmış olduğum halde onu hala yakaladığım, ıstırapın hala öznesi olduğum anda değil, ıstırapın dönüştüğü ağlama ve hıçkırıklarda, benimle arasına artık hiçbir şeyin girmediği, saflığına ulaştığı yerde. Hıçkırık budur ve bu yüzden ölümü haber verir. Ölmek bu sorumsuzluk haline geri dönmektir, hıçkırığın çocuksu titreyişi olmaktır (Levinas, 2005, s. 98-99). “Yaklaşan ölümle ilişki radikal bir başkalıkla ilişkidir, yaklaşanın başkalığı, asimile edebileceğim

geçici bir şey değildir, onun varoluşu başkalıktan ibarettir. Edilginliğim ve asimilasyonun imkânsızlığı varoluştaki başkaya yer açar ve böylece yalnızlığım parçalanır. Ölümle ilişki varoluşu çoğullaştırarak yalnız kılar” (Levinas, 2005, s. 26).

ölüm ile ilişki, yani başka ile ilişki, öngörülemez ve üstlenilemez geleceği açar, ama onu zaman haline getirebilmek için şimdi ile ilişkisini kuran somut tecrübe başkasıyla yüz yüzedir. Aşkınlık –hipostazın şimdiden radikal geleceğe açılım- başkasıyla ilişkiyle koşullanmış olur böylece. Zaman yüz yüze gerçekleşir, çünkü ancak bu ilişkide şimdiden, öznenin belirlemediği bir geleceğe adım atarım. Öyleyse zaman öznel bir fenomen olarak düşünülmeyecektir. Zamanın koşulu başkasıyla ilişkidir” (Levinas, 2005, s. 36).

Levinas’ın ölüm kavrayışı Heidegger’de olduğu gibi ölümün benimliği üzerinden ele alınmaz. O ölümü, başkasının ölümü olarak ele alır. Dolayısıyla burada söz konusu edilen ölüm Heidegger’deki kendi ölümüne yönelik varlığın en nihayetinde kendisiyle ilişkisi aracılığıyla ele alınan bir ölüm değil, başkasının ölümünün sorumluluğunu üstlenmek anlamında bir ölümdür. Levinas ölümü, başkasının ölümünü önceleyerek ele alır.

3.2.3. Başkasının Ölümü

Levinas Heidegger’in aksine ötekinin ölümüne dair duygunun en yetkin duygu olduğunu, en üstün duygulanım olduğunu belirtir. Heidegger’in ölümü kesinlik olarak belirlemesine itiraz ederek, ölümün yok olma anlamını taşıdığının da kesin olmadığını söyler. Ölümle benim ilişkim söz konusu olduğunda, başkalarının ölümüne dair bilginin duygusal yankısı bana eşlik eder. Levinas başkasının ölümünün bizi ilgilendiren bir anlam ihtiva ettiği kanısındadır. Bu ölüm deneyiminin ötesinde bir şeyleri düşünmeyi gerektirir. Ölüme deneyim açısından bakıldığında bu bir tutum, davranış ya da hareketin durması olarak tanımlanabilir. Ancak bu durum bununla sınırlı değildir ve duran hareketlerin sahibi olarak birisi, “kendini göstermekten fazlasını yaparak, ifade eden birisini oluşturur” (Levinas, 2011a, s. 17). Bu ifade kendini göstermekten daha öte bir şeydir.

Hastalık zaten bu ifadeci hareketlerle biyolojik hareketler arasındaki mesafedir; tedaviye bir çağrıdır zaten. İnsan yaşamı fizyolojik hareketlerin koruyucu bir tabakayla örtülmesidir: edep duygusudur. Bir “saklama”dır, bir

“giydirmeye”dir – aynı zamanda “çıplak bırakmadır” da, çünkü bir “ortaklık kurma”dır. Ölüm çaresiz mesafedir [ara]: biyolojik hareketler anlam ve ifade karşısındaki bütün bağımlılıklarını yitirirler. Ölüm çözülmedir; cevapsızlıktır (Levinas, 2011a, s. 17).

Levinas’a göre biyolojik varlığı giydiren onu çıplaklığın ötesinde bir yüz oluncaya değin soyan davranışının ifade ediciliği dolayısıyla, benden başka ve benden farklı biri kendisini ifade eder. Bu benim kayıtsız kalamayacağım ve beni kendinde taşıyan biridir. “Ölen biri: maske halini alan yüz. İfade yok olur. Benim deneyimim olmayan ölüm deneyimi, *birinin* ölüm ‘deneyimi’dir, biyolojik sürecin derhal ötesine çıkan, biri yerine benimle ortaklık kurandır” (Levinas, 2011a, s. 18). Ruh ifadede kendini gösterir. Descartes’ın tözselleştirdiği, Leibniz’in monad olarak adlandırdığı, Spinoza’nın bir düşünce tarzı olarak gösterdiği ruh, fenomenoloji söz konusu olduğunda *yüz* olarak adlandırılır. Levinas yüz derken neyi kastettiğini şöyle açıklar:

Yüz hep görünüş olarak verilir. Bu görünüşle başkasının anlatımında karşılaşırız, kendisini açığa vurmaz: ama arkasında zayıflık vardır. Yalnızca maske olsaydı, verilen yalnızca görünüş olsaydı, maskeden başka bir şey olmazdı. Bunu Yunancadaki anlamıyla anlamıyorum: Zayıflık aslında örtüsüzdür, hatta çıplaktır diyeceğim. Açığa çıkan bir çıplaklık var: *Enthüllung*, ‘açılma’, utanmanın olmadığı bir durumdur; insan yüzünde insan deneyiminin en çıplak, en açık durumu olan bir an var. Varlık hep bilince açıktır: burada gösterilen ölüdür. Bununla birlikte kaçınılmaz olarak emir ya da buyruk var: Beni yalnız bırakma. Öteki kişiden vazgeçemezsiniz. İbranca bir deyim vardır: “Buradayım”; İbrahim kullanmıştır. Bu konumlanışı özetleyen sözcükse *sorumluluktur*. Yüzdeki anlatım hep ‘elde’dir elbette, *zu Hand*; anlatımda bir baskınlık, teknik bir baskınlık vardır. Ama ben burada yükümlülük ile sorumluluk ilişkisinden söz ediyorum. Burada ‘tutsak’ terimi kullanılabilir: Tutsak olan benim, çünkü sorumluyum (Mortley, 2000, s. 28).

Levinas yüzün fenomenolojik olarak ele alınmasının ruhu tözselleştirmeye öncel bir şeye davet ettiğini düşünür. Bu ölümün empirik olgusallığını aşan bir şeydir. Çıplaklık ya da yüzle biri seslenir ve benim sorumluluğum altına girer. Onun hareketleri bana hitap eder: “Kendini göstermek, kendini ifade etmek, ortaklık kurmak *bana emanet* edilmiştir”. Bu ötekinin bana emanet edildiği anlamını taşır. Levinas ötekinin benim sorumluluğum dolayısıyla beni bireyleştirdiğini ifade eder. Bu sorumluluk ötekinin ölümü söz konusu olduğunda bu durumun beni etkilemesine neden olur. Ötekinin ölümüyle ilişki bir ifade olanağı olmayan ve cevap veremeyen biriyle ilişki bir saygıya ve suçluluk duygusuna neden olur (Levinas, 2011a, s. 18). Levinas’a göre ölümlülük benim ölümüm değil, ötekinin

ölümüdür. Burada yüzde bir güçsüzlük –ölümlülük- belirir ancak bu yalnızca bir güçsüzlük olmayıp, aynı zamanda şu buyruğu dile getirir: “Beni yapayalnız bırakma”. Bu yüzde bu ölümlüyü yalnız bırakmamı buyuran bir yetke vardır. Levinas’a göre ötekine karşı sorumluluk tam olarak buradadır (Mortley, 2000, s. 27). Ötekinin ölümü Levinas açısından Heidegger’de olduğu gibi ikinci elden bir ilişkiye karşılık gelmez. Yine Heidegger’de Dasein’in bir ayrıcalığı olarak ölüme yönelik varlığını keşfetmesi Levinas açısından bir anlam taşımaz. Ölüm en nihayetinde onu önceden inkâr eden yüzün, hareketlerinin durmasıdır, skandaldır, krizdir.

Levinas’a göre insanın *esse’si conatus* değil, çıkar gözetmemesi ve veda edebilmesidir. Ölüm zamanın süresinin talep ettiği haliyle ölümlülüktür. Ötekinin ölümüyle ilişki, onun ölümüne dair bir bilgiye işaret etmediği gibi, bu ölümün varlığı nasıl yok ettiğine dair bir deneyim de değildir. Ötekinin ölümünde görülen yalnızca, o ana değin kendini ifade eden birinin sona erdiğine dair dışsal bir görünümdür (Levinas, 2011a, s. 21). “Öteki yakınım olarak beni ilgilendirir. Her ölümde yakınımın yakınlığı, hayatta kalanın sorumluluğu, yaklaşmasının harekete geçirdiği ya da duygulandırdığı sorumluluk ortaya çıkar” (Levinas, 2011a, s. 22). Levinas *conatus*’un insanın insanlığı olup olmadığını, insanın insanlığının onun “varolma zorunluluğu” olup olmadığını sorgular. Bu sorgulamanın da Heidegger’le bir tartışmaya götüreceğini belirtir: “Duygu eğer kaygının (ilginin) içinde kök salmamışsa, duygunun ontolojik anlamı ve bunun da ötesinde yönelimselliğin anlamı sorgulanır. Zaman varlığın sınırlandırılması değil, sonsuzla ilişkisidir. Ölüm yok olma değil, sonsuzla bu ilişkinin ya da zamanın meydana gelmesi için gereken sorudur” (Levinas, 2011a, s. 23). Levinas benim kendi ölmemle ilişkimin bilgi ya da deneyim alanına sahip olmadığını belirtir. İnsanın kendi ölümüne tanıklığı söz konusu olamaz; benim kendimle ölüme dair ilişkimde söz konusu olan ölmenin kendisini bilemememdir. Ancak bilememe bir ilişki yokluğuna işaret etmez (Levinas, 2011a, s. 23).

Dilin ölüm olarak adlandırdığı şey bir ihtimaldir. Bu ihtimal kişinin kedisine aktarılabilir. “Aktarım mekanik değildir, ama benim kendi düşümüne ya da karmakarışıklığıma aittir ve sanki ben’in sürdüğü zaman uzunlamasına uzayıp

gidiyormuş gibi kendi süremin ipini keser ya da bu ipe bir düğüm atar” (Levinas, 2011a, s. 23-24).

Heidegger’de kendi ölümümle ilişkim biricik bir ilişkiyken, Levinas açısından bakıldığında ancak başkasıyla ilişki, başkasına karşı sorumluluğum benim biricikliğimi kurar. Ben kendi kavramından kaçır. Levinas’a göre ancak kendi kaçamağı olmayan, muaf kalamayacağım bir sorumluluk içinde ben ötekinin sorumluluğunu yüklenerek biricikliğimi belirtebilirim. “Ben, kendi yerini değiştirme imkânsızlığıyla kendinin özdeşliğidir –her borcun ötesinde görev- pasifliğini hiçbir göğe yükselmenin yalanlayamayacağı sabırdır” (Levinas, 2011a, s. 24).

Levinas’ta özne kendisi için değil başkası içindir. O başkasına yönelik sorumluluğu önceleyerek, ölümün anlamını başkasıyla yüz yüze ilişkide kavrar. Heidegger’in Dasein’in kendi ölümünü üstlenmesi ve benim kendi ölümümün biricikliği yönündeki ifadeleri, Levinas açısından bakıldığında başkasının ölümünün sorumluluğunun üstlenilmesine ve başkasının ölümünü öncelemeye evrilir. Bu ölümün belli bir toplumsallık formu içinde anlaşılmasını gerekli kılar. Tam da kendi ölümümün deneyimlenemez oluşu, beni başkasının ölümüyle yüz yüze getirir. Ölüm başkasının topluluğun bir üyesi olduğunun göstergesidir: Yüzün çıplaklığı muhtaçlığa işaret eder. Başkasını tanımak bir açlığı tanımadır. Başkasını tanımak, vermektir (Levinas, 1979, s. 75). Ölümdeki yalnızlık başkasını yok etmez, fakat yine de düşmanlığın bilinci olarak belirir ve sonuç olarak başkasına, onun dostluğuna, tedavisine müracaat etmeyi mümkün kılar. Doktor insanın ölümlülüğünün *a priori* ilkesidir. Ölüm korkuda yaklaşır ve umut edilir. Bu tehditte sosyal bir durum sürdürülür (Levinas, 1979, s. 234).

Levinas’a göre etik, Başkasıyla ilişki, Başkasını bana göreli kılmadığı içindir ki, zengin ile yoksul arasındaki ayrım da yabancı ile komşu arasındaki ayrım gibi bana göreli sayılamaz. Yoksul demek, durumu benden kötü demek değildir. Ayrıca yabancının da başka bir milletten olması gerekmez. Bernasconi’ye göre Levinas’ın dul, yabancı, yetim adlarını dile getirmesi onların muhtaç kişiler olarak tanımlanması değil, verili bir toplum içerisinde makbul bir statülerinin olmayışındandır (Bernasconi, 2011, s. 108). Başkasının bu durumu beni etik ilişkiye çağırır. “Etik ilişki her zaman ölümlü bir varlıkla kurulan bir ilişkidir ve

yalnızca başkasını yaşatmayı, başkasını ölümünde yalnız bırakmamayı değil, başkası için ölmeyi, kendini başkası için feda etmeyi, ölümde başkasının yerine geçmeyi de içerir” (Levinas, 2005, s. 32). Etik ilişki sonsuzun özneyi uyandırması sayesinde iyiye yönelik bir arzunun ortaya çıkması ile sonuçlanır.

Sonsuz fikri Levinas’ta “her mevcudiyete öncel, bilinçteki her kökene öncel ve dolayısıyla an-arşık izlerinde erişilebilir bir anlamla anamlanan fikirdir (Levinas, 2010e, s. 174). Levinas’a göre sonsuzu-düşünce-ile-kavrayamama, düşüncenin koşulunu imler. Bu kavranamazlıktan söz etmek sonsuzun sonu olmadığını belirtmek değildir. Düşünce bu türden bir kavrayışa sahip olmadığından düşünce olarak konulur: Kendi kendini koyan bir öznellik olarak. Sonsuz düşünceyi tahrip etmesinin yanı sıra onu geri çağırır, “tekrar yerine koyma” ile düşünceyi yerleştirerek uyandırır (Levinas, 2010e, s. 175). Bu uyanmada, arzu kendisini bir edilginlik ve bir tutku olarak tanır. Bu arzu tamahkârlığın düzenine ait olmayıp gittikçe doyumdan uzaklaşan “sonu olmayan olmanın ötesinde bir arzudur: çıkar gözetmezliktir, aşkınlıktır, iynin arzulanmasıdır (Levinas, 2010e, s. 177). Bu bencilliği aşan bir şeydir; aynıya indirgenemeyen iyiye yönelen bir arzudur, başkasını görmeyi sağlayan, egolojiyi tahrip eden bir arzudur.

Batı felsefesinin başkayı açığa çıkarma ile bir olduğunu söyleyen Levinas, başkanın varlık olarak tezhür etmesi nedeniyle başkalığını yitirdiğini ve onun bir varolan olarak ele alınması suretiyle de bir alerji olarak görüldüğünü belirtir (Levinas, 2010f, s. 131). Levinas başkanın arzuya dâhil edilmesiyle bu türden bir anlayışın dışına çıkar ve başkasını sorumluluğa dayanan bir etik ilişki içerisinde ele alır.

Levinas’a göre “Etik”, düzene çağırılmaz, politik ya da toplumsal çıkarı gözetmez. “Etik öznenin başkasının çağrısını duyması, ben’in varlıktaki çıkarını gözetmekten vazgeçmesi ve başkasının başkalığını yok etmeden, ona boş ellerle yaklaşmayarak yanıt vermesidir” (Direk, 2010, s. 34). Arzulayan varlık ölümlüye ve arzulanan görünmezse, arzu mutlaktır. Görünmezlik bir ilişki yokluğuna işaret etmez, o kendisine dair bir fikrin olmadığı verili olmayanla ilişkiyi imler. Görme şeyin düşünceyle uygunluğudur, kapsayıcı bir kavrayıştır. Arzu tamamen başkası için arzudur. Levinas’a göre bu nedenle arzu, düşüncesine uygun olmayan bir

başkalıktır. Bu arzu doyuma dayanmayan başkasının başkalığını ve dışsallığını anlayan arzudur. Dolayısıyla burada başkası öncelik haline gelir, ben kendi doyumunu ve önceliğini aramaz (Levinas, 1979, s. 34). Bu nedenle arzu iynin arzulanması ve çıkar gözetilmemesidir.

Başkasını önceleme fikri Levinas'ta Heideggerci ölüme-yönelik-varlığın sorgulanması ile sonuçlanır. Zira Heidegger'de ölüme yönelik varlığın kendisini bulup kendisinde tatmin olması söz konusudur. Levinas'ta doyum arzu yoluyla Aynı'nın özdeşliğinin ortadan kaldırılması vesilesiyle yönelinen bir sınırsızlığa işaret eder. Heidegger'de ölüme-yönelik-varlık kendisine yönelirken, Levinas'ta varlığın hıştırtısının, sessizliğinin sesinin uçurumunda bir başkasına yönelme fikri vardır. Dolayısıyla ölüm benimkilik (*Jemeinigkeit*) üzerinden değil, başkasının ölümü olarak ele alınır.

Ölüm başkalarıyla ilişkide olduğumuz dünyada gerçekleşen bir hadisedir ve o gerçekleştiğinde geride kalanlar onun toplumsallığını gözlemleyebilir. Heidegger'in ölüm kavrayışı, bize ölümün en kişisel imkân olduğunu söyler. Levinas Heidegger'de ötekinin karşılıklı olarak biri diğeriyle birlikte olmak (*Miteinandersein*) özsel durumunda ortaya çıktığını belirtir. *Mit* edatının bir ilişkiye işaret ettiğini, bunun da yüz yüze değil yan yana bir ilişki olduğunu belirtir. Levinas başkasıyla kökensel ilişkiyi betimlemesi gerekenin *mit* edatı olmadığını göstermeyi hedeflediğini belirtir. Yalnızlığın ontolojik kökenine inmek suretiyle, yalnızlığın hangi deneyimde aşılabileceğini araştırır. Bu türden bir aşmanın bir bilgiye işaret etmeyeceğini de hemen belirtir. Çünkü bilgi yoluyla nesne özne tarafından soğurularak ikiliği ortadan kaldırılır. Bu türden bir aşma bir ekstaz da olmayacaktır. Ekstazda özne nesnede erir ve onun birliğinde kendisine ulaşır. Levinas'a göre tüm bu ilişkiler başka olanın kaybıyla sonuçlanır (Levinas, 2005, s. 61). Ancak Levinas ölümü toplumsallığı içinde ele alır. Richard Cohen birinin ölümü söz konusu olduğunda onun geleceğe ait oluşunun, onun bir sonu, indirgenemezliği ve öngörülemezliği imlemesi mi olduğu, eğer böyle değilse, ölümün geleceğe ait oluşundan ne tür bir anlam çıkarmak gerektiği yönünde bir soru sorar. Bu soruya cevabı şöyledir: "gelecektelik olarak ölümün aşkınlığı anlam kazanır ya da anlamını başkasının aşkın gelecekteliği olarak bulur. Ölüm

böylelikle sanki başkasının yaklaşan gelecekteliğinin aşkınlığı gibidir. Böylece ölüm bir cinayet gibi gelir” (Cohen, 2006, s. 34).

Cohen’e göre bu imleme fenomenolojiden etiğe bir geçiştir. Çünkü Levinas için öznelerarasılık, başkasıyla ilişki, *benim senle ilişkim*, ilk olarak etik bir ilişki olması dolayısıyla önemlidir. Hiçbir şey Heidegger’in etiği ve başkasını, yalnızca ontik ve otantik olmayan olarak arkasında bırakan ontolojik analizinden öteye gidemez (Cohen, 2006, s. 34).

Levinas’a bakılırsa benim ölümüm hiç de yalnızlığımla ilgili değildir ve ilişkisel bir karakteri haizdir. Heidegger’in başkalarıyla birlikte olmayı otantik olmamak olarak belirlemesi, Levinas’ın kabul edebileceği türden bir şey değildir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere tehdidin içinde sosyal bir durum sürdürülür. Ölüm “daima kendi toplumsallığında ve etik karakterinde sürer: kurtarılabiliyorum ve ölüm anında, ölümün gelecekteliğinin her geleceğinde, bir tedavi ya da iyileşme için umut vardır” (Cohen, 2006, s. 34). Levinas’ın, doktoru insanın ölümlülüğünün *a priori* ilkesi olarak göstermesi, başkasının benim umudum olarak varolması anlamını da ihtiva eder. “Doktor insanın ölmümün *a priori* ilkesidir, çünkü ilkece yaşam sonsuza değin genişletilebilir ve böylelikle tüm ölümler cinayet olarak gelir” (Cohen, 2006, s. 35).

Ölüm böylelikle bir toplumsallık içerisinde ele alınır. “Başkasının yüzünde daima ölüm mesken tutar” (Levinas, 1998, s. 104). Levinas’ın yüzde ne vardır sorusuna yanıtı budur ve yüz “öldürmeyeceksin” der. Bu aynı zamanda başkasını ölümünde yalnız bırakmamam gerektiğini, bunun bana bir çağrı olduğunu gösterir (Levinas, 1998, s. 104). Bu bir sorumluluğa davettir. Levinas’a göre sonun imlediği ölüm, yalnızca başkası için sorumluluk halini aldığı anda ölümün tüm kapsamını ölçebilir: İnsanın kendisini gerçekleştirebilmesi bu sorumlulukla mümkündür, bu sorumlulukla kendi olunur. Başkasının ölümünden kendimi ölümüne dâhil edecek kadar sorumluyum. “Başkasından ölümlü olduğu ölçüde sorumluyum, başkasının ölümü birincil ölümdür” (Levinas, 2011a, s. 45-46). Levinas’a göre sorumluluk benden önce gelir. “Bu üzerine düşünüp taşınmadığım, maruz kaldığım, kendimi adamadan evvel adanmış olduğum öncel bir sorumluluktur” (Levinas, 1999, s. 105).

Levinas'ta başkasının ölümünün benimkinin önünde olması, ona dair sorumluluğumun da bana öncel olmasına işaret eder. Levinas Aynı ile ilgili belirlemelerde bulunurken, onun başkası tarafından uyandırılacağını söyler. Aynı kendinden sarhoştur. Başkasının ölçsüzlüğü ya da sonsuzluğu tarafından uyandırılır (Levinas, 2011a, s. 26). Burada Heidegger'deki başkasının konumunun ters yüz edilmesi söz konusudur. Heidegger'de Dasein herkes dünyasının içinde hep Aynı'ya batarken, burada Aynı'nın başkası tarafından uyandırılması söz konusudur. Heidegger'de herkes dünyasına, Aynı'ya fırlatılmışlık ve düşkünlük ve bunun sonucunda ayatılmışlık söz konusudur. Levinas'ta bu uyanık tutma başkası için sorumluluktur –rehine sorumluluğu. Hiç durmayan uyanma: başkasına borç duyulmamalıdır. Sonsuzlukla uyanılmıştır, ama karşı konulmaz bir sorumluluk çağrısı misali somut olarak meydana gelmiştir. Pasiflik buradan kaynaklanır: Hiçbir zaman ben sakin bir biçimde kendim için olamam (Levinas, 2011a, s. 26-27). Bu başkasının yüzüne bakarak, onun sorumluluğunu alarak, onun için olma karakterimi izah eder. Çünkü başkasının yüzüne baktığımda “o, utancım içinde arzu edilir”. Utanç bilincin ya da anlaşılabilirliğin yapısına sahip değildir. O aksi yönde konumlanır, öznesi benim dışımdadır (Levinas, 1979, s. 84). “Benim dışımda olana bakarak utanç duyarım, suçluluk duyarım. Bu bir tür vicdani rahatsızlığa işaret eder. Levinas başkasının ölümünden duyulan rahatsızlığı “On Emir”deki “öldürmeyeceksin” buyruğu üzerinden ele alır:

İstençlerimizi zorlamaksızın buyuran ve onları barışa yönelten, asıl bilginin “müjde”sinin On Emrin “öldürmeyeceksin” buyruğunu duymadık mı? Bir türü içini dolduran bireylerin karşılıklı ve biçimsel başkalığının ardında, onların karşılıklı olumsuzluğunun ardında, ya da türde ortaklık bakımından birbirine benzer olan ve aklın her birine “kendi payına” barış sözü verdiği insanların türü içinde – başka bir başkalık dile gelir. Sanki insan çokluğu içinde, başkası, birdenbire ve çelişkili bir biçimde –türün mantığına karşı olarak- beni tümüyle ilgilendiren biri olarak ortaya çıkar. Sanki başkaları arasında biri olarak kendimi –tam da *kendim*'i ya da *ben*'i- tek alıcısı olduğum buyruğu duymuş olarak, bu anlamda diğerlerinden ayırt edilmiş olarak bulurum. Sanki bu buyruk, her şeyden önce bana, yalnızca bana yönelmiş gibidir. Sanki ben artık seçilmiş ve biricik olarak, başkalarının ölümünün ve bunun sonucunda da başkalarının yaşamının sorumluluğunu üstlenmek zorundaymışım gibi (Levinas, 2010g, s. 194-195).

Başkasıyla kurulan ilişki benim sorumluluk evrenim içindedir. Başkalarının işleri beni ilgilendirir, onlar bana emanet edilmiştir. “Ölümle başkasının yüzünde karşılaşırım, ötekinin ölümü, ölüm duygusu beni etkiler” (Levinas, 2011a, s. 102).

Levinas’ta kaygı kendi ölümünden değil başkasının ölümünden duyduğum kaygıdır. Çıplaklığıyla –yüzüyle- bana seslenip, benim sorumluluğum altına giren kişinin ölümüyle ilgileniyor oluşum, artık bana cevap vermeyen birisine karşı duyduğum suçluluk duygusudur (Levinas, 2011a, s. 18). “Öldürmeyeceksin” başkasının yüzü anlamına gelir. Bu somut bir gereklilik, yaşamı destekleyen, acıyı ve ıstırapı dindiren, başkasının ölümünün önüne geçen bir buyruk olarak bu anlamı taşır (Cohen, 2006, s. 35). Başkasını önceleyerek insan bir yüze yanıt verir:

İnsanın orada-olması ve benzersizliği yoluyla başkasının önceliği açıkça ikincinin yüzün çıplaklığına ve ölümlülüğe yanıtıdır. Orası diğeri için kaygılanmanın gerçekleştiği yerdir ve “onun için ölme”, “onun ölümünü ölme” ölümün üzerinde önceliğe sahiptir. Bir ölüm sonrası yaşam değil, fedakarlığın en üst safhada yaşandığı hayırseverlik ve merhamette kutsallık. Sevginin mevcudiyetinde ölümün bu geleceği muhtemelen zamansallığın kendisinin asıl gizemidir ve tüm metaforların ötesindedir (Levinas, 1998, s. 217)

“Buradayım” demek, başkası için olmaktır. İbrahim’in kullandığı “buradayım” sözü başkasının sorumluluğunu üzerine almaktır, onu öncelemektir.

Sonuç olarak Levinas’ın ölüm kavrayışı Heidegger’le diyalog içinde gerçekleşir. Heidegger’de ölümün Dasein’in kendi en kişisel imkânı olarak kavranması ve üstlenilmesi dolayısıyla Dasein’in gündelik kamusalılığından sıyrılarak, herkes dünyasının dışına çıkıp kendi biricikliğini keşfetmesi ve anlamlandırması söz konusudur. Levinas ise ölümün başkasının ölümünden duyulan sorumluluğu çağırarak etik bir ilişkisellik ve toplumsallık zemininde kavranması gerektiğini düşünür. Dasein’in otantik varlığında, ölüm bağlamında bir öznelerarasılıktan söz edilemez. Kendi en kişisel imkânı olarak Dasein’in ölüme-yönelik-varlığı onu biricik bir özne olarak sunar. Dasein’in başkalarıyla birlikte olma karakteri onun otantik olmayan yönüne işaret eder. Levinas bu birlikteliği yan yana bir birliktelik olarak görür; hâlbuki Levinas’ın birliktelikten kastı yüz yüze bir birlikteliktir. Bu da onun etik bir özne tasarlamasına vesile olmuştur.

SONUÇ

Ölüm insanoğlunun varolageldiği günden bu yana hem bilim alanlarında, hem sanatta hem de felsefede insanların sıkça üzerinde durduğu bir meseledir. Bu mesele çok farklı alanlarda üretim yapılmasını sağlamış, insanlar hem bu bilinemezi anlamak için gayret etmiş hem de ölüm üzerine düşünmek suretiyle yaşama dair reçeteler sunmaya çalışmışlardır. Çünkü insanın hâkim olduğu şey ölüm değil yaşamdır. Dolayısıyla, öncelikle Heidegger'in söylemiş olduğu üzere ölümü bir yaşam fenomeni olarak görmek gerekir. Dini, ahlaki ve felsefi vaazlar, insanların geçmiş, şimdi ve gelecek hakkındaki kaygılarını ölümlü olmaları dolayısıyla, yaşadıkları yaşama bağlayarak açıklamaya çalışmışlardır. Ölüm ve yaşam birbirine aittir ve yaşam başladığında insanın ölümle irtibatı da başlamış olur. Bu irtibat insanın hep ölüme dair bir anlam arayışına doğru hareket etmesiyle sonuçlanır. Bu çalışmada ölüm Hegel, Heidegger ve Levinas felsefelerinde karşılık bulduğu anlamlar dolayısıyla ele alınmıştır. Her üç filozofun ölüm kavrayışları birbirinden farklılık arz etmektedir. Ayrıca bu durum onların özne tasarımlarında da belirleyici bir rol oynar.

Bu çalışmanın birinci bölümünde Hegel'in ölüm kavrayışını ele aldık. Bu çerçevede ilkin onun erken dönem yapıtlarında ölümü nasıl ele aldığına odaklandık. Hegel'in erken dönem çalışmalarında ölümü Hristiyanlıkla bağlantısı içinde ele aldığını gördük. Ancak Hegel her ne kadar ölümü Hristiyanlıkla bağlantısı dâhilinde ele almış olsa da, onun ölüm kavrayışının teolojik bir biçime sahip olmadığına tanık olduk. Hristiyanlığın yaşadığımız dünyayı yadsıması onun eleştirdiği bir durum olarak karşımıza çıktı. Bununla da yaşamın Hegel'de önemli bir yer tuttuğunu görmüş olduk. Dünya'nın sadece gelecekte olan bir bilinmeze hazırlık olamayacağını ve ölümün Yunan algısında yaşam sevincinin hatırlatıcısı olduğunu belirten Hegel, pozitif bir din olarak Hristiyanlığın ne yaşamı ne de ölümü kucaklayabileceğini göstermişti. Hegel bu ilk dönem eserlerinde ölümün kendisinden yüz çevrilmemesi gerektiğini, tam da ölümün kabul edilmesiyle onun yaşamı da olumlayan kurucu bir unsur olarak görülebileceğini belirtir.

Bu çalışmanın birinci bölümü Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ndeki ölüm kavrayışını merkeze almıştır. Dolayısıyla çalışmanın ilerleyen satırları Hegel'in *Fenomenoloji*'deki ölüm kavrayışına ayrılmıştır. Ancak Hegel'in bu çalışması yalnız başına bir kavramın çıkarılıp çalışılmasına müsaade etmediğinden, bilincin değişik biçimlerinin serimlendiği bölümlerde özneye ilgisi dâhilinde Hegel'in ölüm kavrayışı belirgin kılınmaya çalışılmıştır. Bu amaçla ilk olarak *Fenomenoloji*'nin "Bilinç" bölümü üzerinde çalıştık. Çünkü bilincin kendisini bir özne olarak fark ettiği ilk yer burasıydı. Bu bölümde sırasıyla duyuşal kesinlik, algı ve anlama yetisi üzerinde durduk. Bu bölümler ölüm tartışmasının yürütüldüğü bölümler olmayıp, daha çok bilincin bir ben olarak kendisini keşfetmeye başladığı bölümlerdir. Bilginin bir duyu bilinci olarak başlaması vesilesiyle özne kendisini nesne karşısında konumlandırır. Burada Hegel ilkin bilincin ben olduğu belirlemesini yapar. Duyuşal kesinlik aşamasında bilinç, nesneyi seyreden bir ben olarak belirir. Algı aşaması nesneyi seyreden ben'in, bu nesnenin ne türden bir şey olduğunu anlamaya çalışması sürecidir. Şey burada bir nitelikler toplamı olarak belirlenir. Ancak bu nitelikler toplamının yarattığı çeşitlilik bir bütünleştirmeyi de gerekli kılar. Söz konusu bütünleştirmeyi yapacak olan anlama yetisidir. Burada nesnenin birliğinin bilincin birliği aracılığıyla kurulduğuna şahit oluruz. Bu aşamaların her birinde öznenin farklı biçimlerine tanık olunur. Duyuşal kesinlik aşamasında özne seyreden bir öznedir; daha sonra nesneleri çözerken algılayan özneye ve en nihayetinde onları birliğine kavuştururken anlayan/kavrayan özneye dönüşür. Bilincin bu son hali Hegel'e göre özbilincin ilk halidir.

Ölüm tartışmasının en geniş yer bulunduğu bölüm, *Fenomenoloji*'nin özbilinç bölümüdür. Bilinç bölümünde öznenin nesneyle kurduğu tecrübi ilişki vasıtasıyla kendisini keşfetmesi söz konusuydu. Özbilinç bölümünde öznenin bir özbilinç olarak başka bir özneye ilişki kurması söz konusudur. Burada Hegel köle-efendi diyalektiği bağlamında bir tanınma uğruna mücadeleden söz eder. Kendisini nesne edinerek tanıyan bilinç, başka bir bilinç tarafından tanınmayı arzular. Hegel'in "bir başkasına karşı ben kendi kendisidir" belirlemesi bu mücadele açısından önemlidir. Özbilincin tanınma arzusu ancak başka bir özbilinçte doyumuna ulaşır. Bu da bizi Hegel'in buradaki ölüm tartışmasına götürür. Ben'in kendisini tanıtmasının aracısı olan mücadele ölümüne bir mücadeledir ve

tarafından her biri diğerini alt etmeye çalışır. İki özbilincin ilişkisi, kendilerini ve diğerini ölüm kalım mücadelesi aracılığıyla tanıtlamaları olarak belirlenir. Yaşamını riske atan ve başkasının ölümünü amaçlamak suretiyle kendi varlığını ortaya koyan kişi, bu mücadelen özgür olarak çıkar. Ölüm korkusunun hükmettiği taraf ise bu mücadeleden özgürlüğünü elde edemeden çıkan taraftır. Hegel bu mücadele içinde başkasının kişinin kendisinden daha değerli olmadığını belirtir. İki karşıt bilincin mücadelesi Hegel’de köle-efendi diyalektiği olarak serimlenir. Efendi mücadeleyi kazanan taraftır; özgür ve kendi için varlıktır, bağımsız bilinçtir. Köle ise özü başkası için yaşamak olan bağımlı bilinçtir.

Hegel’e göre kölenin de bir özbilinç olduğunu gözardı etmemek gerekir. Kölenin duyduğu korku aslında efendiden duyulan korku değildir, *mutlak* efendi’den yani ölümden duyulan korkudur. Köle bu korkuyu çalışma sayesinde yok eder. Köle hizmet eden bilinç olarak efendinin yapamadığı bir şeyi yapar: doğayla ilişki kurar. Efendinin doğayla ilişkisi ise köle aracılığıyla olur. Bu mücadelede doğayla kurduğu ilişki ve emeği dolayısıyla köle kendi kafasını kazanır. Dolayısıyla ölüm korkusu bu diyalektik hareket içerisinde biçimlendirici bir role sahiptir. Hegel’in öznelerarası ölüm kavrayışı ölümün sosyal bir olgu olarak ele alındığını gösterir.

Hegel’in *Fenomenoloji*’nin farklı bölümlerinde toplumsallık zemini çerçevesinde ölümü farklı biçimlerde ele aldığını görmek mümkündür. Bu onun özneyi nasıl tanımladığını da gösterir. Bilincin yaşamı dâhilinde özne toplumsal ilişkiler çerçevesinde ölüm kavramı aracılığıyla farklı biçimlerde ele alınmıştır. Hegel *Fenomenoloji*’nin Akıl bölümünde ‘Etik yaşam’ başlığı altında bireyin ancak bütünle ilişkisi aracılığıyla tanımlanabileceğini belirtir. Etik düzen vatandaşların aile tarafından yetiştirilmesi ve onların aileye ölüm nedeniyle geri döndükleri bir düzene işaret eder. Ölüm burada hem ailenin hem de devletin korunması açısından ele alınır. Böylece ölüm korkusu yalnızca iki özbilincin karşılıklı mücadelesi aracılığıyla değil aynı zamanda bir topluluğun ferdi olarak bireye yaşamı düzenleyen bir ilke olarak yeniden duyumsatılır.

Tin bölümünün “Mutlak Özgürlük ve Terör” başlığı altında ölüm kavramına yine benzer bir şekilde değinilir. Burada Hegel evrensel özgürlüğün biricik işinin ölüm olduğunu belirtir. Bilgelik genel iradenin kendisini gerçekleştirmesidir. Topluluk

içerisinde bireysel iradelerini ortaya koymaya çalışanların olması durumunda ise Hegel'in ölümün terörü dediği şey işe koşulur. Bu bireysel iradenin bütünden kopmaması için devlet tarafından *mutlak efendi*'nin bireylere yeniden hatırlatılmasına karşılık gelir. Genel iradenin karşısında yer alan bireysel iradenin kendisini olumsuzlaması yoluyla ölümün terörü ortaya çıkar. Bu ilişkide ölüm genel iradenin işi olarak karşımıza çıkar. Din bölümünün "Vahye Dayalı Din" kısmında tinsel bir ölüm olarak İsa'nın ölümü ele alınmıştır. Burada ölümün insanın biyolojik ölümünden tinsel bir ölüme yükseldiği, soyut olumsuzluk olarak onun tinsel özbilinçte doğal anlamını yitirdiğini görmek mümkündür.

Hegel'in ölüm kavrayışına baktığımızda şu tespitleri yapmamız mümkündür:

- Ölüm ilkin onun erken dönem yapıtlarında Hristiyanlıkla ilgisi dâhilinde ele alınır. Burada Hegel özellikle ölümün görmezden gelinmemesi gereken bir olgu olduğunu, dolayısıyla ölümle yüzleşildiğinde yaşamın anlamlı kılınabileceğini gösterir.
- Ölüm daha sonra *Fenomenoloji*'nin Özbilinç kısmında ele alınır. Burada ölümün iki özbilincin kendilerini ve birbirlerini anlamaları açısından kurucu bir rol üstlenebileceğini görmek mümkündür. Özbilinç özne olarak başka bir özbilinçle ölümüne mücadeleye girdiğinde temel amacı kendisini tanıtmaktır. Hegel'e göre başkası benden daha değerli değildir. Öznelelerarasılık zemininde bu mücadelede özne kendi özgürlüğünü kurmaya çalışır.
- Özne bir toplumsallık zemininde de ele alınabilir. Burada öncelikle etik düzende ölümün bir fedakârlık olarak işe koşulması söz konusudur. Düzenin devamını sağlamak adına özneye böyle bir rol yüklenmiştir.
- Bütünün bir parçası olarak özne kendi bireysel iradesini dayatma lüksüne sahip değildir. Böyle bir durum söz konusu olduğunda genel irade özneye *mutlak efendi*'yi hatırlatır. Özne ancak bütünün bir parçası olarak kendisini ifade edebilir.
- Son olarak Hegel felsefesinde özne ancak kendi üzerine dönerek kendisini tanıyabilir. İlk tanınma uğruna mücadelede özbilinç ölüm korkusu yoluyla kendisini anlamaya açar.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Heidegger'in ölüm kavrayışını ele aldık. Heidegger'de ölüm kavramı *Varlık ve Zaman*'da ortaya konan diğer kavramlarla ilişkisi bağlamında ele alındı. Heidegger'in bu yapıtında temel soru varlığın anlamına ilişkin sorudur. Bu sorunun yanıtı ise onun Dasein kavramı aracılığıyla ele alınır. Dasein bu anlamda hem soruşturulan hem de sorandır. Burada Heidegger'in kavramsal hareketini takip etmek suretiyle Dasein'in kendi ölüme-yönelik-varlığını keşfettiği süreç ele alındı. Heidegger'in fenomenolojik yöntemi vasıtasıyla kendisini kendinde gösteren varlık tarzına işaret eden Dasein, bir dünyaya ait oluşu ve bu dünya içerisindeki meşguliyetleri aracılığıyla betimlendi. Onun mekânsallığı ve dünyaya düşkünlüğü üzerine tartışmalar yürütüldü. Bu çerçevede Dasein'in gündelik yaşamı içerisinde farklı bir bulunuş tarzına işaret eden *das Man* (herkes) varlık tarzı ele alındı. Buna göre gündelik yaşamın kamusal döngüsü içerisinde lakırdı, merak ve belirsizlik dolayısıyla Dasein'in kendisinden ve dolayısıyla otantik varlığından uzaklaştığını gördük. Herkes'in Dasein'i dünyaya düşkünlüğe ayarttığına şahit olduk. Ancak kaygı aracılığıyla Dasein'in kendi varlığını mesele edinerek, kendisiyle ilgilenmenin bir yolunu bulduğunu keşfettik. Bu anlamda kaygı aracılığıyla Dasein'in kendini öncelediğini görmüş olduk.

Dasein'in ölüme-yönelik-varlık olduğunu görmesi, onun otantik olma potansiyelinin başlangıcı olarak görülebilir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki ölüm tasarımını ele almak üzere bu yapıtın ikinci ayırımında Dasein ve Zamansallık başlığına odaklandık. Gündelik yaşamında herkes gibi davranıp, eyleyen bir insanın otantik olması mümkün değildir. Dolayısıyla bu düşkünlüğün içinden sıyrılması gerekir. Bu da ancak Dasein kendi ölümlülüğünün farkına vardığında gerçekleşebilecek bir şeydir. Ancak çoğumuz gündelik yaşamımızda ölüm meselesi üzerine çok kafa yormayız ve bu fikri zihnimizden uzaklaştırmaya çalışırız. Bunu yaptığımızda da herkes içinden yalnızca herkes gibi biri oluruz; yani bu anlamda otantik bir varlık olma durumumuz söz konusu değildir. Heidegger'e göre ölümlle yüzleşmek gerekir.

Dasein'ın sona-yönelik-varlığı onda bir şeylerin eksik olduğunun işaretidir. Bu eksiklik ölümle tamamlanabilecek bir şey değildir. Bu eksikliğin hissedilmesi ancak insanın bir sona doğru gittiğinin farkına varılmasıyla ilgilidir. Ölüm deneyimlenebilecek bir şey değildir. Ancak başkasının ölümüne şahit olabiliriz. Bu da ölümün kendisine değil ölenin o anki durumuna şahitlik ettiğimiz anlamını taşır. Ölüm vekâlet edilebilecek bir şey değildir. Kimse başkasının ölümünü üstlenemez. Herkes en nihayetinde kendi ölümünü ölür. Ölümüne yönelik varlığından endişe duyan Dasein, kendisiyle karşılaşması aracılığıyla kendi en atlatılamaz imkânın bağına yerleşir. Heidegger'e göre eğer ölüm karşısında sessiz kalırsak bu imkândan mahrum kalır ve kendimize yabancılaşırız. Heidegger ölümün en kişisel, irtibatsız, atlatılamaz, kesin ve belirsiz bir imkân olduğunu belirtir. Ayrıca ölüm hep başına gelen kişiye aittir; yani benimkidir, benim ölümümdür. Ölüm bir tehdit olarak, hep bir endişeyi barındırır. Ancak kendi ölümlülüğüyle yüzleşmesi vesilesiyle Dasein'ın otantik olması söz konusudur.

“Son”, Heidegger açısından kaygı ve ilgilenme çerçevesinde ele alınır. Heidegger'in ölümü bir yaşam fenomeni olarak ele alması bizi Heidegger'in ölümü bir imkân olarak gösterdiği satırlara yönlendirdi. Çünkü burada yaşama ait olan bir şeyin yaşam üzerinde kurucu bir rol üstlendiğini gözlemleme fırsatımız oldu. Dasein'ın sona yönelik varlığını keşfetmesi dolayısıyla kendisini öncelemesi ve kendi kendisine açılması söz konusudur. Bu kendisi için kaygılanması ve kendisiyle ilgilenmesi sonucunu doğurur. Bu onun hergünkü karakterinden arınmasını gerekli kılar.

Dasein'ın hergünlük karakterini açık kılmak için Heidegger'in de *Varlık ve Zaman*'da bir dipnot ayırmış olduğu Tolstoy'un *İvan İlyiç'in Ölümü* adlı eserinden hareketle otantik olmayan herkes dünyasını betimlemeye ve otantik olmanın mümkün koşullarını göstermeye çalıştık. Ardından Maslow'un *İhtiyaçlar Hiyerarşisi Kuramı*'nı gündelik yaşamla ilişkisi bağlamında hem Tolstoy'un öyküsüyle hem de Heidegger'in ölüme-yönelik-varlığın otantik olma karakteriyle ilişkisi açısından ele aldık. Buradan hareketle İlyiç'in yaşamında eksik olan otantik olma'nın Heidegger'de nasıl mümkün

olabileceğini gösterdik. Gündelik kaygılarını beslerken insanın otantik varlığından uzaklaştığını, otantik olma imkanının da Heidegger'de vicdanın çağrısı aracılığıyla gerçekleşeceğini gördük. Vicdan insanı en kişisel imkânına çağırır; kendi ölüme-yönelik-varlığını keşfeden Dasein bu çağrıya cevap vermek suretiyle kendi tercihini yapmış olur.

Sonuç olarak Heidegger'in ölüm kavrayışıyla ilgili olarak şu tespitleri yapmak mümkündür:

- Ölüm görmezden gelinmemelidir ve ancak insan onunla yüzleştğinde ölüm bir imkân olarak görünür.
- Ölümle yüzleşmek ondan korku duyan Dasein'in kendisi için kaygılanıp kendisiyle ilgilenmesini sağlar.
- Bu ilgi gündelik yaşamdaki kaygılarımıza yönelik bir ilgi olmayıp, kendimizi anlamamız ve bir özne olarak kendimizi ifade etmemiz anlamında bir ilgidir.
- Ölüm Dasein'in en kişisel imkânıdır.
- Ölüme vekâlet edilemez.
- Ölümde bir ilişkisellikten söz edilemez.
- Ölüm atlatılamaz.
- Ölüm kesin ve belirsizdir.
- Dasein ancak bu en kişisel imkânına vicdanın çağrısı aracılığıyla yanıt verdiğinde, kendi ölümlülüğünü kabul ettiğinde otantik bir varlık olma imkânına sahiptir.
- Son olarak Heidegger'de Dasein'in kendi ölümüne yönelik endişesinin özne açısından kurucu bir role sahip olduğu söylenebilir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünü Levinas'ın ölüm kavrayışına ayırdık. Levinas'ın ölüm kavrayışından bahsedebilmek açısından onun özne tasarımına yer vermemiz gerektiğinden Levinas'ın Batı felsefesinin özne tasarımına yönelik eleştirilerini ele aldık. Batı felsefesinin başkayı Aynı'ya indirgeme eğilimini eleştiren Levinas'ın etiği öncelemesi nedeniyle, başkasını ben'e öncelediğini gördük. Levinas'ın böylelikle özneyi başkası için özne olarak konumlandığına şahit olduk. Onun başkasıyla ilgili belirlemelerini hem Heidegger'le diyalogu

çerçevesinde hem de Talmud yorumlarındaki suç ve bağışlanma kavramları aracılığıyla ele aldık. Etiği ontolojiye önceleyen Levinas'ın başkasına dair sorumluluğa davet ettiğini gördük. Heidegger'de endişe dolayısıyla kendi ölümünü üstlenen öznenin, Levinas'ta başkasının *il y a* kavramı aracılığıyla varoluş yükünün üstlenilmesi olarak karşılandığını gördük. *İl ya*'dan çıkışının bir yolu olarak Levinas hipostaz kavramına başvurur. Hipostaz olayında ben ve şimdinin birer varolana dönüşmesi, Levinas'ın zamanı, başkasıyla ilişkimiz olayının kendisi olarak göstermesiyle sonuçlanır. Bu durum Levinas'a göre çoğulcu bir varoluşa erişmeyi olanaklı kılar. Yalnızlık Levinas'ın ele aldığı diğer bir kavramdır. Levinas açısından yalnızlık olumsuz bir anlam ihtiva etmez, etkin kılıcı bir rolü vardır. Özne tek olduğundan yalnızdır. Özne, olmak için kendinden yola çıkar. Çalışma, zahmet ve acıda varolmanın ağırlığını hisseder. Ölüm ihtiyacın verdiği acıda kendisini hissettirir. Levinas ölümü hiçliğin imkânsızlığı olarak belirler. O öznenin hâkim olmadığı bir olaya işaret eder.

Levinas ölüm çözümlemesinde, öznenin edilginliği, umut, ölümün bilinemezliği, geleceğe ait oluşu üzerine değerlendirmelerde bulunur. Ölüm öznenin hâkim olmadığı bir durum olduğundan, özne burada etkin değildir. Ölümden önce her zaman bir son şans vardır; ancak ölüm yakalanamaz, bilinemez. Ölümün hep bir geleceğe ait olması dolayısıyla hem ne zaman gerçekleşeceği belli olmayan hem de tecrübe edilemez bir vaka olması dolayısıyla sonrasında ne olacağına dair bilgi yoktur.

Levinas, Heidegger gibi, ölümü benimkilik üzerinden ele almaz. Onun ilgilendiği ölüm başkasının ölümüdür. O sorumluluk kavramına odaklanarak yüz fenomenolojisi yapar. İbrahim'in "Buradayım" sözünü *yüz*'deki soruya yanıt olarak sunar. Levinas'a göre buradayım demek sorumluluğunu üstleniyorum demektir. Bu ölüme toplumsal bir görev yüklenmesiyle sonuçlanır.

Sonuç olarak Levinas'ın ölüm kavrayışıyla ilgili olarak şunlar söylenebilir:

- Öncelikle Batı felsefesinin başkayı Aynı'ya indirgeme eğilimi, başkasının başka olarak kavranmasının önünde önemli bir engeldir.

- Bu tahakkümcü tavır hep başkanın aynı içinde eritilmesine ve öznenin bütün içerisinde yok sayılmasına neden olur.
- Ölüm öznenin hâkim olmadığı bir olaydır.
- Ölüm geleceğe aittir ve bilinemez.
- Ölüm deneyime açık bir şey olmadığından, kendi ölümümü bilmem söz konusu değildir; ancak başkasının ölümünde geride kalan, bir toplumsallık zemini içerisinde ölümü deneyimleyebilir. Bu, ölümden sonra ne olacağıyla ilgili bir deneyim değildir. Fakat bu deneyimde geride kalan, kendisiyle hesaplaşmak durumundadır.
- Başkasının ölümü birincil ölümdür. Benim ölümüm benim biricikliğime işaret etmez.
- Başkasının sorumluluğunu üstlenerek insan bir yüze yanıt verir. Bu Levinas'ta etik ilişkiye karşılık gelir. Levinas'ta ancak bana öncel olan sorumluluğum dolayısıyla başkasını önceleyerek bir özne olabillirim.
- Son olarak Heidegger'de olduğu gibi benim kendi ölümüm dolayısıyla ve onu önceleyerek otantik olmam söz konusu değildir.

Hegel, Heidegger ve Levinas'ta ölüm problemini ele aldığımız çalışmamızda her üç filozofun bu konuda farklı şeyler söylediğini gördük. Bunları belli açılardan karşılaştırmak mümkündür.

Levinas'ın Batı felsefesine yöneltmiş olduğu, Batı felsefesinin başkayı ayınıya indirgemesi yönündeki eleştirisi Hegel'in ölüm kavrayışına baktığımızda tam olarak karşılığını bulur. Çünkü *Tinin Fenomenoloji'si* köle ve efendi diyalektiği aracılığıyla bir özbilincin başka bir özbilince karşı olduğu bir mücadeleden kendisini bir özne olarak yaratma bilincinin oluşması olarak sonuçlanmaz. Özne tinin serüveninde farklı biçimlerde karşımıza çıkar. Etik düzende ve savaşta fedakârlık formunda gördüğümüz özne, genel iradenin karşısında ancak bütünün bir temsilcisi olarak varlığını koruyabilir. Bu da Levinas'ın karşı çıktığı aynılaştırma prosedürünün bir parçasıdır. Heidegger'e gelince onun özne tasarımında, bu öznenin otantik olması gerektiğini düşündüğümüzde, kendi ölüme-yönelik-varlığını keşfedip vicdanın çağrısı aracılığıyla kendi tercihlerini

yapan bir öznenen söz etmek mümkündür. Burada bu öznenin başka özneleri kendisi gibi kılmak yönünde bir eğilimi yoktur.

Hegel, Heidegger ve Levinas'ın başkasıyla ilgili düşüncelerine baktığımızda şu tespitleri yapmamız mümkündür: Hegel başkasını öznenin dolayımından geçerek kendisini kuracağı bir araç olarak görür. Ayrıca tanınma uğruna mücadele çerçevesinde bakıldığında başkası alt edilmesi gereken biridir. Bu birinin ben'e önceliği söz konusu olamaz. Zira Hegel'e göre başkası benden daha değerli değildir. Heidegger'e baktığımızda başkası ancak herkes dünyasındaki meşguliyetlerim dolayısıyla ilişki kurduğum herkesten sadece birisidir. Ben biriktir ve kendi ölümüne yönelik varlığını keşfetmesi suretiyle kendisini anlaması amaçlanır. Levinas'a gelince o başkasını önceler, benin başkasının sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini söyler.

Ölüm korkusu Hegel'de aslında *mutlak efendi*'den korkmaktır. Tali unsurlar (köle-efendi diyalektiğinde efendi gibi) ancak bu korkuya aracılık eder. Bu korku öncelikle kurucu bir unsur olarak görülebilse de, daha sonraları yani etik düzende, toplumsallıkta ve devlette bir ehlileştirme aygıtına dönüştürülür. Heidegger'e bakıldığında ölüm korkusunun tam anlamıyla kurucu bir unsur olarak işlendiğini görmekteyiz. Ölümün gündelik yaşamda üzerine düşünmekten kaçındığımız bir olgu olması Heidegger'e göre bizim düşkünlüğümüze işaret eder ve bu düşkünlükten bir özne yaratmak söz konusu olamaz. Dolayısıyla kendi ölümüne yönelik varlığını kabul edip onunla yüzleşmek, yani ölüm korkusunun içerisine yerleşmek, kaygı aracılığıyla insanın kendisi ile ilgilenmesinin yegâne yoludur. Bu da Heidegger'de ölüm korkusunun Dasein açısından, bir özne olarak kendini var etme anlamında bir değeri olduğunu gösterir.

Levinas'ın "Heidegger'in Dasein'ı asla acıkmaz" sözü her ne kadar haklılık payı taşısa da Levinas'ın anladığı anlamda bu haklılığı ihtiva etmez. Dasein sıradan insan olarak kavranılabilecek bir şey değildir. Dasein soru sorma, anlama, yorumlama kabiliyetini gerektiren bir bulunuş halidir. Dolayısıyla Dasein olabilmek Yunanların *skhole*'si gibi bir durumu gerektirir. Yani zaten insan varoluşu Dasein karakterindeyken tefekkür halindedir ve bu hali sağlayacak olan

şey onun huzur sükün ve müreffeh bir durumu yaşıyor oluşudur. Kendi iç aydınlanmasına giden yolda insan ihtiyaç kavramı üzerinden düşünülemez.

Hegel, Levinas'la karşılaştırıldığında her ne kadar köle-efendi diyalektiğinde özbilinçleri öznelerarasılık zemininde ele alıyor olsa da, o iki farklı başkası olan kutbu, etik ilişkinin işe koşulmadığı, sadece birbirini alt etmeye yönelik ve kendileştirmeye yönelik bir pratik olduğunu söyleyebiliriz. Bu, Levinas'ın bu anlamda Batı felsefesine yöneltmiş olduğu eleştirilerin merkezinde konumlanacak bir değere sahiptir. Hegel felsefesinde devletin terörü yoluyla ehlileştirilmeye çalışılan özne, Levinas açısından bakıldığında başkasının aynıya indirgenmesinin bir türüdür.

Hegel'de tarihin somutlaşan her bir momentinde ölüme bir görev verilir. Söz gelişi etik düzende fedakârlık formunda karşımıza çıkan ölümden, ölümün adanmışlıkla bir ilgisi olduğunu görürüz. Terör başlığı altında ölümün tehdidi yoluyla aslında öznenin dizginlenmesine yönelik bir tavır söz konusudur. Din konusunda İsa'nın insanların yerine ölümlerini göğüslemesi bir anlamda ölümü günahın ortadan kaldırılması olarak sembolize ettiği için, Hegel felsefesinde bütünlüğün içinde ölüme belli noktalarda bir görev verildiğini görmemiz mümkündür.

Heidegger'e gelince daha dinamik bir formda ölüme yer verildiğini görüyoruz. Elbette bu ölümün gerçekleşmesi anlamında değil, onun tercihin imkânını ortaya koyması anlamındadır. Bu imkânın anlamı da sonuçta ölümün yaşama açılan bir şey olarak gösterilmesi dolayısıyla kavranır. Ölüm yaşama açılması dolayısıyla bir yaşam fenomeni olarak ifade olanağı bulur. Ölümle yüzleşmesi sayesinde vicdanın çağrısına uyan Dasein, vicdanın çağrısına cevap vermesi vesilesiyle kendi imkânlarının içerisine dönüş olanağı elde eder. Bu dönüşten de farklı bir yaşam olanağının ortaya çıkması mümkündür.

Levinas söz konusu olduğunda ölüm daha farklı bir biçimde ele alınır. Ölüm bu kez benim ölümüm olarak değil, başkasının ölümü olarak karşımıza çıkar. Ölüm bizi başkasının ölümüyle yüzleşmeye çağırır. Başkasının ölümü deneyimlenemeyecek bir şey olmasına rağmen, Levinas başkasının yerine ölünebileceğini dile getirir. Burada Heidegger'e bir itiraz vardır. Heidegger kendi

ölümümüzü üstleneceğimizi söyler. Levinas başkasının ölümünü üstlenmekten söz eder. Levinas'ın bu düşüncesi Hegel'deki fedakârlık biçiminde karşımıza çıkan ölümle benzerlik ihtiva eder. Ancak buradaki fedakârlık Hegel'de olduğundan oldukça farklıdır. Çünkü kendisini bütüne teslim eden bir özne değil, sadece başkası için ölen bir özne söz konusudur. Fakat bu hiçbir şekilde başkasının ölümünü öldüğümüz anlamına gelmez. Herkes en nihayetinde kendi ölümünü ölür. Başkasının ölümünün üstlenilmesi söz konusu olamaz.

Levinas'ın ölüm formülasyonu naif etik bir ölüm formülasyonudur. Onun başkasının ölümünü sorumluluk üzerinden ele alıyor oluşu, yaşadığı Yahudi soykırımı deneyiminin mirasıdır. Yalnızlığa dair belirlemeleri de bunun üzerinden düşünülebilir. Buradayım sözüne verdiği anlam yine bu deneyimin yarattığı yalnızlık duygusunu üzerinden atmaya yöneliktir. Yani yalnızlığında geriye kalanlara hep bir çağrı görmek mümkündür. Paul Celan'ın *Ölüm Fügü* adlı şiiri tam da bu durumu dillendirir:

Adam bağılıyor daha derin kazın toprağı siz ötekiler
şarkılar söyleyip dans edin
tutup palaskasındaki demiri savuruyor havada gözlerinin
rengi mavi
sizler daha derine sokun kürekleri ötekiler devam edin
çalmaya ve dansa (Celan, 1995, s. 52)

Başkaları geride kalanlardır. Ölümden geriye kalanlar başkasına çağrılıdır. Onların etik sorumlulukları bir yüze yanıt vermeyi gerekli kılar.

Bizce Levinas'ın etik perspektifi Heidegger tarafından zaten aşılmış durumda bulunmaktadır. Zira kendi imkânlarına yönelik bir varlık olarak Dasein en nihayetinde kendisini biçimlendirme olanağına sahiptir ve bu türden bir biçimlendirmenin sınırları çizilmiş değildir. Sınırları çizilmiş olmayan bir biçimlendirmenin içine elbette etik de dâhil edilebilir ve etik bir özne olmanın imkânı buradan çıkarsanabilir. Heidegger her ne kadar Nazi bağlantısı üzerinden tartışma konusu edilse de, onun Dasein kavramsallaştırmasında Dasein'in kendi olanaklarına yönelmiş bir varlık olarak belirlenmiş olması, ondan etik bir özne de çıkabileceği anlamını taşır. Dolayısıyla Dasein belirlenmiş bir ufka doğru gitmemektedir ve her Dasein'in kendi olanaklarını gerçekleştirme hüviyeti vardır.

Sonuç olarak mezar taşlarında birinin adı yazar ve o taşı, mezarı ya da üzerindeki toprağı kaldırığımızda tüm bunların altında yatan kişi başkası değil bendir.



KAYNAKÇA

- Adkins, B. (2008). Korku Siyaseti: Hegel'in Hobbes'a Tinin Görüngübilimi'nden Yanıtı. *MonoKL*(IV-V), 160-167.
- Bernasconi, R. (2011). *Levinas Okumaları*. (Z. Direk, Dü., & Ö. Gözel, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Beyatlı, Y. K. (1974). *Kendi Gök Kubbemiz*. Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları.
- Boundas, C. V. (2014). Martin Heidegger. C. V. Boundas, & S. E. Er (Dü.) içinde, *Heidegger Paris'te* (A. Utku, & M. Erkan, Çev., s. 163-186). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Brock, W. (2008). Bir Yaklaşım Denemesi. W. Brock, & H. A. Aydoğan (Dü.) içinde, *Heidegger* (H. A. Aydoğan, Çev., s. 79-150). İstanbul: Say Yayınları.
- Celan, P. (1995). *Bütün Şiirlerinden Seçmeler*. (A. Cemal, Çev.) İstanbul: Kavram Yayınları.
- Cohen, R. A. (2006). Levinas: Thinking Least About Death: Contra Heidegger. *International Journal for Philosophy of Religion*, 60, 21-39.
- Direk, Z. (2005). Sunuş. E. Levinas içinde, *Zaman ve Başka* (s. 7-46). İstanbul: Metis Yayınları.
- Direk, Z. (2010). Sunuş. *Sonsuza Tanıklık* (s. 7-39). içinde İstanbul: Metis Yayınları.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.
- François, R. C., & Sebbah, D. (2011). *Lévinas Sözlüğü*. (M. Erşen, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

- Gadamer, H. G. (2013). Hegel'in Özbilinç Diyalektiği. G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Hegel* (Ç. Balanuye, Çev., Cilt Alman İdealizmi II, s. 189-212). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Harris, H. S. (2013a). Bilinç. G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Hegel* (E. Ebetürk, Çev., Cilt Alman İdealizmi II). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Harris, H. S. (2013b). Özbilinç. G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Hegel* (E. Ebetürk, Çev., Cilt Alman İdealizmi II, s. 176-188). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hegel. (1961). *On Christianity: Early Theological Writings*. (T. M. Knox, Çev.) New York: Harper Torchbooks.
- Hegel. (1977). *Phenomenology of Spirit*. (A. V. Miller, Çev.) New York: Oxford University Press.
- Hegel. (1984a). The Tübingen Essay. G. W. Hegel içinde, *Three Essays* (P. Fuss, & J. Dobbins, Çev.). Indiana: University of Notre Dame.
- Hegel. (1984b). Berne Fragments. G. W. Hegel içinde, *Three Essays* (P. Fuss, & J. Dobbins, Çev.). Indiana: University of Notre Dame.
- Hegel. (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Shurkamp.
- Hegel. (2011). *Tinin Görüngübilimi*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Hegel, G. W. (1995). *Tarihte Akıl*. (Ö. Sözer, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. (J. Stambaugh, Çev.) Albany: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (2001). *Being and Time*. (J. Macquarrie, & E. Robinson, Çev.) Oxford: Blackwell Publishers.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine*. (Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

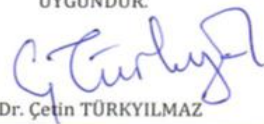
- Heidegger, M. (2015). *Metafizik Nedir?* (Y. Örnek, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Honneth, A. (2016). *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine*. (Ö. Aktok, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Houlgate, S. (2013). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. India: Bloomsbury Publishing.
- Hühnerfeld, P. (2002). *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*. (D. Özlem, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Hyppolite, J. (1974). *Genesis and Structure of Phenomenology of Spirit*. (J. H. Samuel Cherniak, Çev.) Evanston: Northwestern University Press.
- Inwood, M. (1992). *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Inwood, M. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Ireton, S. (2007). *An Ontological Study of Death*. Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Johnson, P. A. (2012). *Heidegger Üzerine*. (A. Esenyel, Çev.) Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Kabaağaç, S., & Alovera, E. (1995). *Latince Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Kain, P. J. (2005). *Hegel and the Other*. Albany: State University of New York Press.
- Kainz, H. (1979). *Hegel's Phenomenology, Part I: Analyses and Comments*. Alabama: The University of Alabama Press.
- Kojève, A. (2012). *Hegel Felsefesine Giriş*. (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Kula, O. B. (2009). Hegel'in "Alman İdealizminin En Eski Dizge Programı" ve Romantik Yazın Kuramı. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 26(1), 135-143.
- Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity*. (A. Lingis, Çev.) The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, E. (1998). *Entre Nous: On-Thinking-of-the-Other*. (M. Smith, & B. Harshav, Çev.) New York: Culumbia University Press.
- Levinas, E. (1999). *Alterity and Transcendence*. (M. Smith, Çev.) London: The Athlone Press.
- Levinas, E. (2005). *Zaman ve Başka*. (Ö. Gözel, Çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Levinas, E. (2010a). Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz. E. Levinas, & E. G. Zeynep Direk (Dü.) içinde, *Sonsuza Tanıklık* (Z. Direk, Çev., s. 91-100). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2010b). Martin Heidegger ve Ontoloji. *Cogito*, 19-49.
- Levinas, E. (2010c). Aşknlık ve Yükseklik. E. Levinas, Z. Direk, & E. Gökyaran (Dü) içinde, *Sonsuza Tanıklık* (H. Yücefer, & Z. Direk, Çev., s. 115-128). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2010d). Varolansız Varoluş. E. Levinas, Z. Direk, & E. Gökyaran (Dü) içinde, *Sonsuza Tanıklık* (E. Gökyaran, Çev., s. 50-57). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2010e). Tanrı ve Felsefe. E. Levinas, Z. Direk, & E. Gökyaran (Dü) içinde, *Sonsuza Tanıklık* (Z. Direk, & Ö. Gözel, Çev., s. 163-190). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2010f). Başka'nın İzi. E. Levinas, Z. Direk, & E. Gökyaran (Dü) içinde, *Sonsuza Tanıklık* (E. Gökyaran, Çev., s. 129-146). İstanbul: Metis Yayınları.

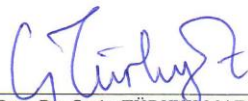
- Levinas, E. (2010g). Biriciklik Üzerine. E. levinas, Z. Direk, & E. Gökyaran (Dü) içinde, *Sonsuza Tanıklık* (M. Atıcı, Çev., s. 191-198). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2011a). *Tanrı, Ölüm ve Zaman*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Levinas, E. (2011b). *Dört Talmud Okuması*. (B. Şaman, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Levinas, E. (2012). Aşknlık ve Kavranlrılık. E. Levinas, & Ö. Gözel (Dü.) içinde, *Levinas* (Ö. Gözel, Çev., s. 195-208). Say Yayınları: İstanbul.
- Levinas, E. (2012). Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Öteki, Ütopya ve Adalet. E. Levinas, & Ö. Gözel (Dü.) içinde, *Levias* (A. A. Ete, Çev., s. 61-73). İstanbul: Say yayınları.
- Lukacs, G. (1976). *The Young Hegel*. London: MIT Press.
- Maslow, A. (1943). A Theory of Human Motivation. *Psychological Review*(50), 370-396.
- Mortley, R. (2000). *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*. (K. Dinçer, Dü.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Mulhall, S. (1998). *Heidegger ve Varlık ve Zaman*. (K. Öktem, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Murray, D. (1972). Hegel: Force and Understanding. *Royal Institute of Philosophy Lectures 5* (s. 163-173). içinde Palgrave Macmillan.
- Navickas, J. L. (1976). *Conscious and Reality: Hegel's Philosophy of Subjectivity*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ökten, K. H. (2006). *Heidegger Kitabı*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Önen, Y., & Şanbay, C. Z. (1993). *Almanca-Türkçe Sözlük* (Cilt II). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Pinkard, T. (2012). *Hegel*. (M. B. Albayrak, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Pippin, R. B. (2011). *HEGEL on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. New Jersey: Princeton University Press.
- Pögeler, O. (2013). Tinin Fenomenolojisini Anlamlandırma Girişimleri. G. Ateşoğlu (Dü.) içinde, *Hegel* (A. Keskin, Çev., Cilt Alman İdealizmi II, s. 120-144). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Safranski, R. (2008). *Bir Alman Üstat: Heidegger*. (A. Nalbant, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Shakespeare, W. (2012). *Hamlet*. (S. Eyüboğlu, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Thomson, I. (2014). Ölebilir miyim? Derrida'ın Heidegger'in Ölüm Düşüncesine Yaklaşımı. I. Thomson, & S. E. Er (Dü.) içinde, *Heidegger Paris'te* (C. Sabancı, Çev., s. 133-162). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Tolstoy, L. (2003). İvan İlyiç'in Ölümü. L. N. Tolstoy içinde, *Ölüm Manifestosu* (S. Özburun, & S. N. Şimşek, Çev., s. 11-65). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Toprak, M. S. (2012). *Talmud ve Hadis: Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Wahrig, G. (1986). *Deutsches Wörterbuch*. München: Bertelsmann Lexikon Verlag.

EK 1. ORJİNALLİK RAPORU

 HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA
Tarih: 02/07/2018
Tez Başlığı : HEGEL HEIDEGGER VE LEVINAS'TA ÖLÜMÜN KURUCU ROLÜ Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 151 sayfalık kısmına ilişkin, 02/07/2018 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2 'dir. Uygulanan filtrelemeler: 1- ☒ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2- ☒ Kaynakça hariç 3- ☒ Alıntılar hariç 4- ☐ Alıntılar dâhil 5- ☒ 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.  02/07/2018 Adı Soyadı: Celal Sabancı Öğrenci No: N11163139 Anabilim Dalı: Felsefe Programı: Felsefe Statüsü: ☐ Doktora ☒ Bütünleşik Dr.
DANIŞMAN ONAYI UYGUNDUR.  Doç. Dr. Çetin TÜRKİYILMAZ

EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

 HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA
Tarih: 29/06/2018
Tez Başlığı: Hegel, Heidegger ve Levinas'ta Ölümün Kurucu Rolü Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam: 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır; 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir. Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.  29/06/2018 Adı Soyadı: Celal SABANCI Öğrenci No: N11163139 Anabilim Dalı: Felsefe Programı: Felsefe Statüsü: ☐ Yüksek Lisans ☐ Doktora ☒ Bütünleşik Doktora
<u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u>  Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ Telefon: 0-312-2976860 Faks: 0-3122992147 E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>