



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

HEIDEGGER'DE ÖZNE PROBLEMİ

Meral AYZDIR

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2018

HEIDEGGER'DE ÖZNE PROBLEMİ

Meral AYAZDIR

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

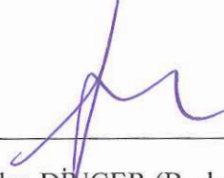
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2018

KABUL VE ONAY

Meral Ayazdır tarafından hazırlanan “Heidegger’de Özne Problemi” başlıklı bu çalışma, 11.06.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER (Başkan)



Prof. Dr. Nazile KALAYCI (Danışman)



Prof. Dr. Ertuğrul Rufayi TURAN

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 kâğıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

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

11.06.2018



Meral Ayazdır

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.

☒ **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)

☐ **Tezimin/Raporumuntarihine 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)

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

☐ **Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

05 / 07 / 2018

Meral AYAZDIR

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, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Tez Danışmanının **Prof. Dr. Nazile KALAYCI** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Meral AYAZDIR

Anneme ve Ablam Sibel'e



TEŞEKKÜRLER

Tez çalışmam sırasında bana her daim titiz eleştirileri ve önerileri ile yol gösteren, hiçbir sorumu karşılıksız bırakmayan, geniş bilgi birikimi ve farklı bakış açıları ile her daim ufkumu açan sevgili hocam Öğr.Gör.Dr. Savaş ERGÜL'e sonsuz saygı ve teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca değerli katkıları ve destekleyici tavrı ile yanımda olduğunu hissettiren sevgili danışman hocam Prof. Dr. Nazile KALAYCI'ya çok teşekkür ederim.

Bu zorlu süreçte maddi ve manevi olarak desteklerini ve katkılarını hiç eksik etmeyen beni her zaman destekleyen aileme de teşekkür ederim. Öncelikle güzel dilekleri ve duaları ile yanımda olan sevgili annem, Fatma AYAZDIR'a, akademik çalışmalarım da hep ufuk açıcı ve destekleyici olan sevgili babam, Şemistan AYAZDIR'a, çalışmam boyunca tüm sorunlarımı dinleyen, ihtiyaç duyduğum her an yanımda olan ve bana daima yeni ufuklar açarak beni destekleyen abim, Bakan AYAZDIR'a, tezimi ithaf ettiğim, hayatımın her alanında ilgisini ve desteğini hiç eksik etmeyen arkadaşım, dostum sevgili ablam Sibel AYAZDIR'a ve yanımda ve arkamda olduğunu bana hep hissettiren ablam Berivan'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca bir anne şefkati ile bu süreçte yanımda olan Melek AYAZDIR'a da çok teşekkür ederim. Sonsuz saygı ve sevgilerimi sunarım.

Lisans ve yüksek lisans hayatım boyunca ne zaman ihtiyaç duysam yanımda olan, sıkıştığım noktalarda daima bana fikir veren, beni sabırla destekleyen sevgili arkadaşlarım Esra ACAR GENÇTÜRK'e ve onun değerli eşi İlker GENÇTÜRK'e ve Tuğba SEVER'e de katkılarından ve dostluklarından dolayı çok teşekkür ederim. Son olarak bu süreçte her zaman yanımda olan elinden gelen her şeyi benim için yapmaya çalışan küçük kardeşim Gamze BOZKURT'a da teşekkürü bir borç bilirim.

ÖZET

AYAZDIR, Meral. Heidegger’de Özne Problemi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2018.

Modern felsefenin, önümüze koyduğu pek çok sorundan biri de hiç kuşkusuz “özne” meselesidir. Çünkü modern felsefe, Ortaçağ’ın Tanrısının yerine -insanı- hakikatin ve anlamın merkezi olarak belirlediğinde, onu aynı zamanda yeni özne olarak da tayin etmiş olur. Genel bir kabul olarak, çağdaş felsefe ve özne meselesi Descartes’la başlatılır. Çünkü o, felsefesini kurarken Tanrıdan değil düşünen benden hareketle yola koyulmuştur. Dolayısıyla merkeze Tanrıyı değil özneyi, düşünen beni koyan Descartes ile birlikte modern felsefe ve ‘özne’ tartışması da başlamıştır diyebiliriz. Descartes’ın çizgisini devam ettiren Kant, bilme yetilerinden hareketle transendental bir felsefe ve özne anlayışı geliştirir. Bu özne, bilgisini nesneden almaz, aksine nesneyi bilme tarzımıza uyarlar. Descartes’tan farklı olarak Kantçı özne hem bilen hem de pratik olması bakımından eyleyen bir öznedir. Bilen ve eyleyen özne Kant’da temel bir kavram olarak karşımıza çıkıyor. Kant sonrası felsefede örneğin 19. yüzyılda Nietzsche felsefesinde de varlığın güç istenci ile açıklanması ve güç istencinin temel perspektifi olarak üst-insanın tayin edilmesiyle başka türden de olsa, yine bir özne sorunu ile karşılaşırız. “Tanrının ölüm”ünün ilanından sonra, yaşamın kendisine anlam ve değer katan figür olarak üst-insan, modern öznenin yeni adıdır.

Adını andığımız ve modern felsefenin yönelimini belirleyen bu üç önemli filozofta, özne kavramı, felsefedeki temel sorunları hem dile getirmenin hem de bu sorunu çözenin anahtarını oluşturur. Heidegger ise sorunu dile getiren ve çözen kavramın kendisini sorunlu kılıyor. Bu nedenle, ontolojiyi ve metafiziği özne metafiziğinden kurtarmak adına Dasein kavramını, felsefesinin temel kavramı olarak öne sürüyor. Kendisinden önceki filozofları eleştirmek ve onları bulaştığını iddia ettiği özne metafiziğinden kurtarmak için Dasein olmazsa olmaz bir kavramına dönüşüyor.

Heidegger, Descartes'ı, Kant'ı ve Nietzsche'yi, varolanın başka türden bir indirgemesi olan ve varlığın anlamını karartan özne metafiziğine kapılmaları bakımından eleştiriyor. Bu çalışmanın sorun edindiği şey de tam bu noktada ortaya çıkıyor: Bu eleştirilere rağmen, Heidegger'in Dasein kavramıyla özne kavrayışının dışına çıkabildiğini söyleyebilir miyiz? Dasein, özne felsefesini yerinden etmiş bir felsefenin başka türden temel bir kavramı mı yoksa bütün eleştirilere rağmen adı değiştirilmiş olsa da hala bir özne midir? Bu bakımdan “Dasein” kavramı üzerinden ve onun aracılığıyla yapacağımız bu tartışmada, Heidegger'in eleştirilerinin ne derece yerinde olduğu ve felsefesinde bir öznenin olup olmadığı sorunu tartışılmıştır.

Çalışmanın, giriş bölümünde, özne sorunun ne anlama geldiği ele alınmıştır; birinci bölümde, Heidegger öncesi öznenin ortaya çıkışı, Descartes, Kant ve Nietzsche'nin 'özne' kavrayışları bağlamında incelenmiştir; ikinci bölümde Heidegger felsefesinin temel kavramları ışığında Heidegger'in Dasein kavramı ve özne eleştirisi ele alınmış, Dasein'in özne olup olmadığı tartışılmıştır. Sonuç bölümünde ise tüm bu tartışmaların sonucunda Dasein'nin hangi bakımlardan 'modern özne'ye benzediği gösterilmiştir.

Anahtar Sözcükler

Dasein, Özne, Varlık, Ontoloji, Metafizik

ABSTRACT

AYAZDIR, Meral. *Subject Problem in Heidegger*, Master's Degree Thesis, Ankara, 2018.

The “Subject” matter is undoubtedly one of the many questions introduced by modern philosophy because when modern philosophy has established the God of Medieval Ages – human – as the central point of truth and meaning, it has also established human as the new subject. Modern philosophy and subject matter are generally accepted to start with Descartes as he started out with the thinking-self rather than the God when he built up his philosophical view. Therefore, we can conclude that modern philosophy and “subject” argument started with Descartes who put the subject rather than the God into the centre. Kant who maintained the path furnished by Descartes developed a transcendental philosophy and subject concept based on cognition. That subject does not acquire its knowledge from object but rather adapts the object to our way of knowing. Unlike Descartes, Kant's concept of subject is a subject that both knows and acts. We see the knowing and acting subject as a basic concept of Kant. The post-Kant philosophy also involves a subject matter though it is introduced in a different manner e.g. in Nietzsche's philosophy in the 19th Century where the existence is explained with the will to power and identification of super-human as the basic perspective of will to power. After declaration of “death of God”, the modern subject is renamed as super-human that gives meaning and value to life itself.

The subject concept of these three philosophers mentioned above who determined direction of modern philosophy plays a key role in both explaining and solving the basic problems in philosophy. Heidegger, on the other hand, turns into a problem the concept itself that explains and solves the matter. Therefore, in order to relieve ontology and metaphysics of the metaphysics of subject, he suggests the Dasein concept as the basic concept of philosophy. Dasein becomes a sine qua non concept in order to criticize his predecessors and relieve them of the metaphysics of subject which he accuses them of being involved.

Heidegger is critical of Descartes, Kant and Nietzsche in their being seized with the metaphysics of subject which is another form of reduction of the existing and which dims meaning of the being. The subject matter of this study emerges right at that point: In spite of these critics, can we say that Heidegger get out of the conception of subject with Dasein concept? Is Dasein a concept that is another form of a basic concept of a philosophy that has overthrown the philosophy of subject, or is it still a renamed version of subject in spite of all these critics? In this regard, this argument on and through “Dasein” concept will discuss how appropriate the critics of Heidegger and whether there is a subject in his philosophy.

This study’s introduction part deals with the meaning of subject problem; first part provides an analysis of emergency of subject in pre-Heidegger era in terms of “subject” concepts of Descartes, Kant, and Nietzsche; second part sets out the Dasein concept and criticism of subject in the light of basic concepts of Heidegger’s philosophy, discussing whether Dasein is a subject. The conclusion part, on the other hand, demonstrates in what terms Dasein is similar to the “modern subject”.

Keywords

Dasein, Subject, Being, Ontology, Metaphysics.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	iii
ETİK BEYAN	iv
TEŞEKKÜRLER	vi
ÖZET.....	vii
ABSTRACT.....	ix
İÇİNDEKİLER.....	xi
 GİRİŞ.....	 1
 1. BÖLÜM: DESCARTES, KANT VE NİETZSCHE’DE ÖZNE	
1.1. DESCARTES’TA ÖZNE.....	13
1.2. KANT FELSEFESİNDE ÖZNE.....	19
1.2.1. Akılın Teorik Kullanımı.....	21
1.2.1.1 Sentetik-Apriori Yargılar.....	25
1.2.1.2. Duyusallığın Kategorileri ‘Uzam’ ve ‘Zaman’.....	26
1.2.1.3. Anlama Yetisinin Kategorileri.....	28
1.2.2. Akılın Pratik Kullanımı.....	31
1.2.2.1. Özgürlük Antinomisi.....	32
1.2.2.2. Ahlak Yasası.....	35
1.2.3. Kant’ta Özne.....	38
1.2.3.1. Teorik Akılda ‘Bilen Özne’.....	38

1.2.3.2. Pratik Bakımdan ‘Eyleyen Özne’	40
1.3. NIETZSCHE’DE ÖZNE.....	44
1.3.1. Apollon ve Dionysos.....	45
1.3.2. Sokrates Sorunu.....	46
1.3.3. Güç İstenci.....	47
1.3.4. Nihilizm.....	50
1.3.5. Üst İnsan.....	51
1.3.6. Bengi Dönüş.....	54
1.3.7. Nietzsche’de Özne.....	56
1.3.6.1. Descartes ve Kant Eleştirisi.....	58
2. BÖLÜM : HEIDEGGER’İN ÖZNE ELEŞTİRİSİ.....	61
2.1. BATI METAFİZİĞİNDEKİ VARLIK VE METAFİZİK PROBLEMİ.....	61
2.1.1. ‘Varlığın Anlamı’ Sorusunun Yeniden Düzenlenmesi.....	63
2.1.2. Dasein’in Ontik-Ontolojik Önceliği.....	67
2.2. DASEİN ANALİTİĞİ.....	73
2.2.1. Fenomenolojik- Hermeneötik Yöntem.....	73
2.3. DASEİN VE EKSİSTANSİYALLERİ.....	76
2.3.1. Dünya-İçimde-Varolma.....	78
2.3.2. Dasein’in Mekansallığı.....	80
2.3.3. İlgi Fenomeni.....	82
2.3.4. Dasein’in Sahih Olmayan Varoluşu Sağlayan Eksistansiyelleri.....	84
2.3.4.1. Birlikte Var-Olma ve Herkes Benliği.....	84
2.3.4.2. Lakırdı-Merak-Müphemlik.....	87
2.3.5. Sahih Bir Varoluşu Sağlayan Eksistansiyeller.....	90
2.3.5.1 Dasein’in Halet-i Ruhiyesi.....	90

2.3.5.2. Havf (Korku).....	92
2.3.5.3. İhtimam-Göstermeklik.....	93
2.3.6. Olanaklar Varlığı Olarak Dasein.....	94
2.3. DASEİN VE ZAMANSALLIK.....	96
2.3.1. Ölüm.....	97
2.3.2. Vicdan ve Celp.....	99
2.4. HEIDEGGER’İN DESCARTES, KANT VE NIETZSCHE ELEŞTİRİLERİ	
2.4.1. Descartes’ın ‘Bilen Öznesi’.....	101
2.4.2. Kant’ın ‘Bilen ve Eyleyen Öznesi’.....	104
2.4.3. Nietzsche’de ‘Yaşayan Özne’.....	109
2.5. BATI METAFİZİĞİNDEKİ ‘ÖZNE’ ELEŞTİRİSİ.....	116
SONUÇ.....	127
KAYNAKÇA.....	131
EK 1: ORJİNALLİK RAPORU.....	132
EK 2: ETİK KURUL İZNİ MUHAFİYET FORMU.....	139

GİRİŞ

Felsefedeki ‘özne’ tartışmalarına girmeden önce ‘özne’nin ne anlama geldiğine, tüm bu tartışmalarda ‘özne’ derken aslında ne kast edildiğine bakmak gerekir. Özne, felsefi tartışmalarda her zaman şu iki anlamda kullanılmış, ya kurucu fail olarak ya da yapıyı bütünüyle anlamlandıran merkezi nokta olarak belirlenmiştir. Bütün felsefi yapı neredeyse özneye göre şekilleniyor ve anlam kazanmıştır. ‘Özne’nin kavramsal arka planına dair şunlar söylenebilir: öncelikle özne Eski Yunancada ‘hypokeimenon’ yani, dayanak, temel anlamına geliyordu. Latince ise ‘subiectum’dan gelmekte ve genel olarak ‘alta fırlatılmış anlamı taşımaktadır. Bu anlamda sözcük Latince, Yunancadaki ‘hypokeimenon’la benzer bir biçimde, ‘altta duran, altta yatan, taşıyıcı anlamlarını taşıyor. Bu anlamalarının yanında, subiectum, dilbilgisindeki kendisine yüklenen, atfedilen şeylerin taşıyıcısı, gerçekleştiricisi olarak özne de demektir. Bunların dışında, ‘subiectum’la bağlantılı bir kavram olan ‘subiectus’ ise bir krala, hükümete, iktidara tabi olanları, yani tebaa anlamını da içeriyor.¹

Subject, kurucu, altta duran, maruz kalan, her şeyin kendisine yüklendiği şey anlamına gelirken aynı zamanda maruz kalan, itaat eden anlamında tebaa, uyruk anlamlarına da geliyor. Özne, kavram olarak bu her iki içeriği de kendinde taşıyor. Bu bakımdan özne kavramı hem maruz kalınanı hem de etkinlikte bulunmayı, yani iki zıt durumu kendi içinde barındırmaktadır.

Bu zıt anlamları bakımından özne maruz kalan, altta duran, her şeyin kendisine yüklendiği ama kendisi hiç bir şeye yüklenemeyendir. Karşıya alan, kendisini diğer her şeyden ayıran temel dayanaktır özne. Farklı dillerde özneye karşılık gelen kelimeler anlam bakımından bir ikiliği bize sunmaktadır. Nitekim İngilizcedeki özne olarak *subject* hem konu hem de kişiyi kast etmektedir. Dolayısıyla hem yapan yani etkileyen hem de maruz kalan, anlamlarının bir aradalığı özne ile konu / nesnenin aynı kavramla / terimle ifade edilmesine yol açmıştır. Öznenin bu ikili anlamı bu kavramın tarihsel sürecine bakmamızı zorunlu kılmaktadır.

“Hypokeimenon-subject terimi önce Aristoteles’te, sonra da Ortaçağ’da töz anlamında kullanılır; ancak 17. yüzyıldan sonra bugünkü anlamını kazanır, ruhbilim ve bilgi

¹ Özne Osmanlıca da, zat, nefis, fail, İngilizce de subject, Fransızcada, sujet, Almanca da Subject kelimelerine karşılık gelir.

kuramı açısından "ben" anlamını alır: kendini ben-olmayanın, nesnenin (object'in) karşısında bulan, karşısına koyan; ya da karşısına konuştuğu, kendini karşısında bulduğu nesneye bilme ve eyleme ereği ile yönelen birey" (Çötüksöken, 2013). "Ruhbilim açısından: ruhsal yaşantıların taşıyıcısı, düşünen, tasarımılayan, bilen, duyan, isteyen ben. Bilgi kuramı açısından: Bilen, bilmeye yönelen, ama kendisi bilgi nesnesi olmayan varlık. Mantık dilbilgisi açısından: Yüklemin taşıyıcısı= özne; kendi üzerinde bir şey söylenen = konu" (Akarsu, 1984).

Özne ve nesne terimlerinin anlamı, modern felsefenin başlangıcından itibaren kökten bir değişikliğe uğrar. Buna göre, özne artık algı, tasarım, izlenim, düşünce ve duyulara dayanak olan, düşünen, hisseden, bir şeylerin bilincinde olan şey olarak ben ya da zihin anlamına gelir. Nesne ise, söz konusu anlam içinde öznenin, yani bireysel bir zihin veya zihni olan bireyin dışındaki ya da ötesindeki varlıktır.

"İnsan doğal gereksinimleri olan bir canlı olarak dış dünyaya yönelir, doğrulur; kendi türünden diğer canlıları da dış dünyaya, nesnelere yöneltir, doğrultur. Ancak, insan bu aşamada kalmaz, yönelimlerinin, sonucunu çok çeşitli dilsel yapılara döker. Ortaya çıkan yapı/yapılar ise bilgi, sanı, kestirim vb. dir. Söz konusu yapıları oluşturan insan, bu durumda artık özne olmuştur. Öyleyse özne, nesnesine çeşitli düzeylerde yönelen varlıktır; başka bir deyişle özne, yönelme ya da doğrulma edimiyle var olan ve herhangi bir şeyi nesne kılan varlıktır. Bu bağlamda 'intendere' (yönelmek), başta 'cogitare' (düşünmek) olmak üzere tüm edimlerin ortak bileşenidir" (Çötüksöken, 2013: 15- 16).

Öznenin kavramsal içeriği bu şekilde belirlendikten sonra, ontolojik ve epistemolojik olarak özne tartışması nasıl başlamıştır ve nereye doğru evrilmiştir buna bakmak gerekir. Nitekim modern öznenin, hakikatin ve anlamın merkezi olarak edildiği tartışmalı konumunun tarihsel bir süreci vardır. Konumuzla bağlantısı bakımından şunlar söylenebilir:

Ortaçağın tüm ontolojik ve metafizik tartışmalarında merkezi bir noktada yer alan Tanrı, Descartes'la birlikte bir sarsılma yaşamıştır. Descartes, Tanrıyı merkezi yerinden ederek "cogitoyu" boş kalan merkezi noktaya yerleştirmiştir. Cogitonun, merkezi bir yere yerleştirilmesiyle birlikte modern felsefenin özne tartışmaları da başlamıştır. Descartes'ta "cogito", kendi varlığının farkına vararak, önce kendini, daha sonra kendindeki ideler vasıtasıyla Tanrının ve dış dünyanın varlığını kanıtlayan bir öznedir. Descartes, her ne kadar dış dünyanın varlığını ve mutlak olanı tesis etmek için bir garantör olarak Tanrıya başvursa da, hakikatin ortaya konmasını ilkin, düşünen özne

üzerine bina etmektedir. “Descartes subiectum'u metafiziğin önceden belirlenmiş yolunda aradıkça, sürekli bulunan olarak, ego cogito'yu buldu. Böylece ego sum, subiectum'a dönüştü; yani özne kendini bilmeye dönüştü” (Heidegger, 2001: 36). Öznenin “cogito” olarak varlığını kanıtlamasından sonra, Tanrı da dâhil olmak üzere diğer varolanların kanıtlanmasına ve onlara dair bilgiye geçiliyor. Cogito, kendisi hariç geriye kalan her şeyi, “nesne” kılan öznedir. Heidegger bu durumu şu şekilde açıklar:

“Bütün varolanlar artık ya nesne olarak gerçektir ya da nesnenin nesnelliğinin kurulduğu nesneleştirme olarak gerçeği etkileyendir [wirkend]. Nesneleştirme, nesneyi tasarlamada (göz önüne koymada) ego cogito'ya verir. Bu vermede, ego kendi eyleminde (göz-önüne getirici vermede) kendini temele koyduğunu, yani subiectum olduğunu kanıtlar. Özne kendisi için öznedir. Bilincin özü kendini bilmedir. Bundan ötürü bütün varolanlar ya öznenin nesnesi ya da öznenin öznesidir. Her yerde varolanın Varlığı, kendini-kendi-gözünün-önüne-getirmeye, böylece de kendini kurmaya dayanır. İnsan varolanın öznelliğinde kendi özünün öznelliğine yükselir. İnsan başkaldırıya adım atar. Dünya nesneye dönüşür” (Heidegger, 2001: 51).

Felsefede özne ilk olarak bilgi öznesi anlamında kullanılmıştır. Yani özne bilgi felsefesindeki anlamıyla ilk defa karşımıza çıkmıştır. Felsefede özne, kurucu ve her şeye anlam katan olarak tek başına yeterli bir kavram mıdır? Descartes'ın 3. Meditasyonlarda Tanrıyı geri çağırması aklımıza bu soruyu getirmiştir. Descartes'ta özne hem kuşku duyan hem de netliği kendinde yakalayan şekilde karşımıza çıkıyor. Kesinlik ve kuşku ilk defa burada aynı anda görülüyor. Descartes felsefesinde de özne kendi içinde bu iki zıt anlamı da barındırıyor.

Descartes'tan sonra 18. yüzyılda Kant'ın, teorik öznesinin yanına bir de pratik özneyi ekleyerek bu hattı izlediğini söyleyebiliriz. Burada teorik özne, duyusallığın saf biçimleri olan uzam ve zaman ve anlama yetisinin kategorileriyle bilen bir öznedir. Kant '*Saf Aklın Eleştirisi*' adlı kitabında akla sınır çizerek bilen öznenin nasıl bilebileceğini araştırmaya girişmiştir. Bilen özne, duyu yetisinin saf biçimleriyle, yani, uzam ve zaman formları aracılığıyla bilginin ham maddesini alır. Çünkü bu biçimler olmaksızın, nesneye dair herhangi bir bilgi elde edilemez. Ancak nesne hakkında alınan bu ham madde bilgi demek değildir. Çünkü bu bilgilerin yargı biçimine sokulması gerekir. Bilginin yargı biçimi alması için ise anlama yetisinin işlemlerinin devreye girmesi gerekir. Anlama yetisinde dört ana başlık ve her ana başlığın altında üç kategori yer alır. Bu kategorilerle birlikte ham madde işlenip yargı biçimini alır. Kategorilerin taşıyıcısı olması ve yargı etkinliğiyle Kant'ın etkin teorik öznesi ortaya çıkar.

Fakat özneyi tam anlamıyla özerk bir özne kılıp onu ayrıcalıklı bir yere yerleştiren, yani teorik aklın sınırlarının ötesine götüren saf pratik akıl yetisidir. Bu yetinin özerkliğinin kurucu ve olumlu biçimi pratik alanda tam olarak görülebilir. Elbette bu kurucu ve sınırı genişleten düzenlemenin bilgisel bir genişlemeye denk gelmediğini, düşünce bakımından bir genişleme olduğunu unutmamalıyız. Nitekim bilme yönü yanında aynı zamanda eyleyen de bir varlık olarak özne, akıl yetisi sayesinde kendi eyleminin yasasını dışarıdan almaksızın kendisi koyabilmekte ve bu koyduğu yasaya uyabilmektedir. “Özgürlük” idesinin ve antinomisinin ortaya çıkardığı sorun teorik akılda çözülemeyince, bu mesele pratik akılda bir yasa ortaya konarak çözüme kavuşturulur. Yasa hiçbir dış belirlenim olmaksızın saf pratik akıl tarafından, özgür bir isteme aracılığıyla ortaya konmuştur. Kant, etiğini, akıl sahibi varlık olan ve istemeyi saf olarak belirlemeye haiz olan bir özne düşüncesine göre oluşturur. Ahlaklılık ya da kesin buyruk özerk özne tarafından hiçbir dış belirlenim, deneyim ya da duyu malzemesi içermeyen ortaya konur. Dolayısıyla kişi hem bu yasayı saf olarak ortaya koyar hem de kendi koyduğu yasaya uyarak özerkliğini ve öznelliğini kanıtlamış olur.

“Yalıtılmış özne ile içsel tecrübenin ontik önceliğini terk etsek bile, Descartes’ın pozisyonunu ontolojik bakımdan korumuş oluruz. Kant’ın kanıtladığı şey, değişen ve değişmeyen varolanların zorunlu olarak bir arada mevcut oluşudur. İki mevcut olanın birbiriyle müsavi bir mertebeye getirilmesi bile, özne ile nesnenin bir arada mevcut olduğunu ifade etmez. Böyle bir şey kanıtlanmış olsa bile, ontolojik açıdan kritik olan şey örtülü kalmaya devam eder: ‘Özne’nin yani Dasein’in temel konstitüsyonu olarak dünya-içinde-varolma. Fiziksel olanla psişik olanın bir arada mevcut oluşu, dünya-içinde-varolma fenomeninden ontik ve ontolojik bakımdan tamamen farklıdır” (Heidegger, 2011: 216).

19. yüzyılda öznenin merkezde olduğu bir başka felsefe yapma biçimini ise Nietzsche’de görüyoruz. Özne tartışması Nietzsche’de farklı bir boyut kazanmış olsa da varlığını üst-insan kavramıyla sürdürür. Kendisinden önceki felsefe yapma tarzını eleştiren Nietzsche’nin özne görüşü bu eleştiriler etrafında şekillenmiştir. Nietzsche, varlık nedir sorusuna, güç istenci cevabını vermiştir. Heidegger, Nietzsche’nin güç istencini şu şekilde açıklamıştır:

“Güç istemi, korumayı, yani kendi değişmezliğini, stabilitesini zorunlu bir değer olarak koymakla, aynı zamanda, özü gereği göz önüne getiren, her zaman doğru sayıcı bir şey olarak, bütün varolanları güvence altına alma zorunluluğunu haklı kılar. Doğru saymayı kuran güvenli kılmaya pekinlik (Gewissheit) denir. Dolayısıyla Nietzsche’nin yargısına göre, Yeniçağ metafiziğinin ilkesi olarak kesinlik hakikati bakımından ilk kez, güç isteminde temellendirilmiştir. Elbette bu hakikat zorunlu değer, pekinlik de hakikatin Yeniçağ’daki biçimiydi. Bu, gerçek olan her şeyin “özü” olan güç istemi öğretisinde, çağcıl öznellik metafiziğinin, ne bakımdan tamamlanmış olduğunu açıklar” (Heidegger, 2001: 37).

Böylece ontolojisini, üst-insan kavramı üzerinden ele almış ve onu bir özne olarak konumlandırmıştır. “Üst-insan, güç istemi ile belirlenen gerçeklikten çıkan, bu gerçeklik için olan insandır” (Heidegger, 2001: 48).

İnsan, Nietzsche felsefesinde merkezi bir noktada yer almaktadır. Bu özne, kendisinden önceki öznelerden farklı olarak, düşünen, bilen, eyleyen olmasının yanında acı çeken, coşkulanan değer üreten bir öznedir. Nietzsche somut insana ve onun temel değerlerine yönelik bir analize girer. “Nietzsche, insanın somut ürünlerine bakar ve bunlardan yola çıkarak bir insan portresi ortaya koyar. Kültür, tarih, felsefe, bilim ve sanat bu anlamda Nietzsche tarafından hep insanın yaratmış olduğu birer değer olarak incelenir” (Çüçen, 2015: 199). Dolayısıyla Nietzsche yeni bir insan tipinin, yani üst-insanın Batı felsefesinde yer alan gizli nihilizmi sonlandırabileceğini söyler. Ancak Heidegger’e göre Nietzsche de bunu aşamamıştır.

“Gelgelelim, Nietzsche’nin felsefesi, yalnızca bir karşı hareket olarak, zorunlu olarak, bütün karşılar gibi özünde, karşı çıktığı yere bağlıdır. Nietzsche’nin metafizik karşıtı hareketi, olsa olsa metafiziğin tersine çevrilmesi olduğundan, metafiziğe çözülmeyecek biçimde bağlanmıştır, gerçi o böylece kendi özüyle bağını kopardığı gibi, kendi özünün metafizik olduğunu da düşünemez olur. Bundan dolayı, metafizikte olagelen de, metafiziğin kendisi de, metafizik aracılığı ile metafizik için örtük kalır” (Heidegger, 2001: 18).

Bu şekilde öne sürdüğü insan kavramıyla Nietzsche de özne temelli bir felsefe yapma geleneğini sürdürmüştür. “Öznenin özneliğinde isteme, öznenin özü olarak ortaya çıkar. Yeniçağ metafiziği, öznellik metafiziği olarak varolanın Varlığını, isteme anlamında düşünür” (Heidegger, 2001: 41).

Buraya gelesiye kadar anlattıklarımızdan da anlaşılacağı üzere bir özne problemi söz konusudur. Bu sorunlar belirli bir özne merkeze alınarak tartışılmış ve temellendirilmeye çalışılmıştır. Metafizik düşünme insanın kendi olmasını tözden ya da öznenen çıkarak belirlediği için onun varoluşunu göz ardı etmiştir. Yeniçağ metafiziği, tanrı karşısında özgürleşme girişiminde varolanları özনে temellendirdi. Böylece insanın varlığının temeli, bilim oldu. Hakikat bilincin önce ‘kendini’ sonra öteki varolanları bildiğinden emin olmasına dönüştü. Hâlbuki 20. yüzyılda Heidegger’e gelindiğinde, o, modern özne ile beraber unutilan insanın varoluşuna vurgu yapmıştır. Çünkü ona göre insan metafizik özne gibi yaşamayan, mekanik bir biçimde sadece bilen, düşünen, bilince sahip bir varolan değildir. Onun bir varoluşu vardır. Bu varoluşu da en iyi temsil eden kavram ‘Dasein’ dir. Yani o felsefe tarihindeki bu özne sorununa

“Dasein” kavramı ile çözüm getirdiğini düşünmüş ve tüm ontolojik ve metafizik tartışmaların temeline bu kavramı yerleştirerek eleştirdiği gelenekten kurtulmayı amaçlamıştır.

“Dünyanın ve en yakınımızda karşılaştığımız bir varolanın atlanmasının tesadüfî olmadığına, aksine bizatihi Dasein’ın özsel varlık minvaline dayandığına daha önce işaret etmiştik. Söz konusu sorunsal çerçevesi içinde yapılacak olan bir Dasein analizi, Dasein’ın en önemli ana yapılarını şeffaf hale getirdiğinde; esasen varlık kavramı ile onun mümkün anlaşılabilirlik ufku tayin edildiğinde ve böylece el-altında-olmaklık ile mevcut-oluş ontolojik bakımdan asli biçimde anlaşılabilirliğinde, Kartezyen dünya ontolojisinin yukarıdaki eleştirisi, felsefi bakımdan meşruluğunu kazanacaktır” (Heidegger, 2011: 104).

Heidegger’e göre felsefe tarihi, varlığın unutulmuşluğunun tarihidir. Metafizik, varlık unutulmuşluğunda ısrar ettiği için, varlığın Hakikati sorusunun önünü de tıkamaktadır.

Varlık unutulmuşluğu kendini dolaylı olarak insanın hep sadece varolana bakmasıyla ve onu işlemesiyle belli eder. İnsan, varlığa dair bir kanaate sahip olmaktan kendini alamadığı için, varlık da sadece “en genel olan” ve bu nedenle de varolanı kaplayan olarak veya sonsuz Varolanın bir yarattığı olarak veya sonlu bir öznenin ürünü olarak açıklanır. Bu şekilde eskiden beri “varlık” “varolan” yerine ve tam tersi olarak ama her ikisi de garip ve henüz üzerinde kafa yorulmamış bir karşılaştırmayla kullanılır” (Heidegger, 2013: 31). Her zaman varlığın ne olduğu sorusu sorulmuş fakat bu sorunun yanıtı hep varlığın bir varolana indirgenmesi olarak bulunmuştur. Varlık kavramı hep açık görünmüş ama onun asıl, kendinde anlamı hiç sorulmamış ve açıklanmamıştır. Ona göre “varlık nedir?” sorusu yanlış bir sorudur. Asıl sorulması gereken soru “varlığın anlamı nedir?” olmalıdır. Heidegger “olmak” olarak dile getirdiği şeyin anlamını ortaya koymak ister. Formüle edilecek olan, varlığın anlamına ilişkin sorudur.

Heidegger düşünmenin anlamı üzerine değil de düşünme üzerine düşünen, düşünmeyi nesnesi yapan Batı felsefesine karşı ‘varlığı dinleyen’ sahih bir düşünmenin, ontolojik olanı anımsamanın olanağını araştırır. Düşünme varlığın düşünülmesidir. Bu ise varlığı dinleyerek olur. Varlığı dinleyerek ancak varlığı düşünebiliriz. Bu ise varlığın kendi öz kökenine göre olan düşünmedir. Ona göre asıl düşünme ise yüzyıllardır süregelen, hüküm süren düşünme biçiminin düşünmenin en büyük düşmanı olduğunu anladığımız anda başlar.

Bu nedenle Heidegger, felsefe tarihini bir eleştiriye tabi tutar ve onların düşünme biçimini reddetmeden gerçek bir düşünme biçimine ulaşılamayacağını savunur. Platon

ve Aristoteles'ten itibaren Batı düşünürleri metafiziğin başlıca sorusu olan 'varolmaların varlığı (temeli, zemini, kökeni) nedir sorusuna odaklandılar. "Varlık bazen Platon' da olduğu gibi bir "idea", bazen Ortaçağ'da olduğu gibi "Tanrı", Descartes'ta olduğu gibi "töz", Schopenhauer'da görüldüğü üzere "isteme" şeklinde ortaya çıkmıştır. Heidegger ise, 'varolanların varlığı nedir sorusu' yerine 'olduğu haliyle varlığın anlamı nedir?' sorusunu sorar. Bu sorunun da başka bir biçimde konumlandığı Dasein kavramı aracılığıyla cevaplandırılabilceğini söyler. Bu sayede özne metafiziği yapmakla suçladığı felsefe yapma tarzlarının dışına çıktığını öne sürmektedir.

Bu çalışmada biz de Heidegger'in bu iddiasını bir sorun olarak araştırıyoruz. Heidegger 'insan' ya da 'özne' kavramını değil de neden 'Dasein' kavramını kullanıyor? Heidegger'e göre Dasein diğer varolanlardan farklı bir yere sahiptir. Dasein'in özü varlığında yatar. O varlığı üzerine düşünebilen, sorgulayabilen ve bu sorulara cevap verebilen bir var olandır. Dolayısıyla Heidegger bu kavramı kullanarak özne metafiziği yapmakla suçladığı, Descartes, Kant ve Nietzsche'den farklı olarak felsefeyi modern öznenen kurtardığını iddia etmektedir.

Heidegger'in yaptığı şey esasında Dasein'in nasıl var olduğuna bakmaktır. Buradan hareketle de var olmanın ne anlama geldiğini aydınlatmak ister. Dolayısıyla sorulması gereken soru "Dasein nasıl var olmaktadır?" sorusudur. Heidegger'in bu soruya verdiği cevap, Dasein "dünya- içinde-varolmakta" olan bir varolan olduğu şeklindedir. Bu Dasein'in en belirgin var olma biçimidir. Dasein'in dünya-içinde-olması, orada kendini var kılması, böyle bir varoluşsal özelliğe sahip olması, Heidegger'e göre kendisini Batı metafiziğinden kurtaran en önemli özelliktir. Heidegger özne metafiziğinden Dasein'in bu özelliği ile kurtulduğunu belirtmektedir. Heidegger tüm eleştirilerini Dasein'in dünya-içinde-olması ve onun kendini zamanda açması üzerine kurarak, eleştirmiş olduğu gelenekten kendini koparmaya çalışmıştır.

"Dünya-içinde-olmak"taki belirlemede "Dünya" hiçbir şekilde varolan ve varolanın alanı anlamına gelmez. Varlığın açıklığı anlamına gelir. "Dünya", insanın fırlatılmış özünden çıkarak içine doğru durduğu varlığın ışmasıdır. "Dünya-içinde-olmak", ek-sistenzin özünü, ışıldanmış boyut açısından adlandırır; ek-sistenzden bakılarak düşünüldüğünde "Dünya", belirli bir şekilde eksistenzin içinde ve eksistenz için tam da ötedir. İnsan hiçbir zaman öncelikle "özne" olarak – bununla ister "ben", ister "biz" kastedilsin- dünyanın berisinde insan değildir. O yine hiçbir şekilde sadece kendini aynı zamanda nesnelerle ilişkiye sokan ve özü özne-nesne-ilişkisinde yatan bir özne de değildir. Bundan çok daha fazla olarak, insan her şeyden önce özünde varlığın

açıklığına doğru ek-sistenttir; bu açık olan, içinde öznenin nesneyle “ilişkisi”nin “olabileceği” “ara”yı aydınlatır (Heidegger, 2013: 42).

Dünyaya fırlatılmış olan Dasein kaçınılmaz bir şekilde bu dünyada bir takım olanaklara ve imkânlarla sahiptir. Olanaklarının farkında olan Dasein, bu olanakların verdiği sorumluluklardan kaygı duyarak herkes gibi olma eğilimi içerisinde bu olanakları, kendi varoluşunu unutarak herkes gibi yaşar ve bir Das Man’a dönüşür.

“Hergünkü Dasein’in benliğine herkes-benliği denir. Bu, sahil benlikten, yani bizzat kavranıp ele geçirilen benlikten farklıdır. Herkes-benliği olarak Dasein, herkes içine saçılmış olup, henüz kendini bulmak zorundadır. Bizim, en yakın karşılaşılan dünya içinde ilgilenilen massedilme olarak bildiğimiz bu “özneyi” nitelendiren varlık minvali işte bu saçılmışlıktır. Kendini öncelikle hataya ve kapalılığa sürükleyen, her günkü varlık minvali içindeki Dasein’in ta kendisidir” (Heidegger, 2011: 136-137).

Dasein’in ilişkilerini kaygı belirler. Böylece, kendi olanaklarına bu kaygı sayesinde ulaşır ve varlığını böylece kavrar. Kaygıyla kendine yönelen Dasein varlığında hiçlikle karşılaşır. Olanaklarıyla ve son olanağı olan ölümle karşılaşır. Ölümlülüğünün farkında olarak onu unutmaya eğiliminde, hiç ölmeyecekmiş gibi yaşar. Ölüm, Dasein’in son olanağıdır. Dasein dünya içinde varlık olarak, ölümü unutan ve o yokmuş gibi yaşayan bir varlık olarak olanaklarını gevezelikle, dedikoduyla, boş merakla eksiltir. Kaygıyla varlığına yönelir ve onun sayesinde hiçlikle karşılaşır. Dasein, son olanağını gerçekleştirdiğinde tam olur ama artık orada olmaz. Dolayısıyla biz Dasein’in kendini açtığı bu yerlerde kaygısında, kaygıyla hiçlikle yüzleşmesinde zamansallığında, onun anlamını ve varoluşunu kavırıyoruz.

Yukarıda da görüldüğü üzere Heidegger felsefesini, felsefe tarihine ilişkin eleştirilerine aynı zamanda bir cevap niteliğinde olabilecek Dasein kavramından hareketle kuruyor. Dasein’in varlığının anlamını, onun dünya içinde olma şeklini, ilişkilerindeki kaygıyı, kaygıyı doğuran zamansallığı anladığımızda aslında varlık bize daha açık görünür. Dahası Dasein kaygı içerisindeyken bir korku anında hiç ile karşılaşır. Hiç ile karşılaşması onu asıl varlığına ve hakikatine götüren şey olacaktır.

İşte Dasein’in bu özel konumu bizim için tartışmalıdır. Çünkü Heidegger Dasein’i bir özne olarak ele almadığını söylemektedir. Ama çalışmadaki tezimize göre, Dasein’in bu varlık halleri, dünya-içinde-varolması, başkalarıyla birlikte yaşaması, kaygısı, zamansallığı ve ölüme-doğru-varlık olması, onu tam da Heidegger’in kurtarmaya çalıştığı özne metafiziğine eklemlendiren temel özelliklerdendir. Çünkü o bir nesneler

çokluğuna fırlatılmış ve bu nesnelerle bir ilişki içerisinde yaşamak zorundadır. Onun dışında olan bu dünya onu bu nesnelerin öznesi yapar. Dolayısıyla Dasein'in varlığı bir nesneler çokluğu olan dünya içinde bir varlıktır. Dünya içinde başkalarıyla vardır. Başkaları olduğu için o da vardır demektir bu aslında. Böylece onun kaygısı bizce dünya içindeki nesnelerle ilişkisinde ortaya çıkan ya da başkalarıyla birlikteyken beliren hiç de nesnesiz olmayan bir kaygıdır. Özne ise Dasein'in kendisidir. Başka türlü de mümkün değildir onun için.

Dasein'in her şeyden önce zamansal olması, anlamını, varlığını zamanda açmıyor olması bize onun sonluluğunu, sona doğru gidişini de göstermektedir. Dasein kendi zeminsizliği, temelsizliği, hiçliği ile karşılaşmaktadır. Dolayısıyla onun varlığı kaygılı varlıktır. Çünkü o, sona, ölüme, bir hiçe gittiğini bilir ama sanki ölüm yokmuş gibi, hiç ölmeyecekmiş gibi kendi gündelikliğinde yaşamaya devam eder. Bu yüzden onun tüm varlığı, şeylerle ilişkisi hep kaygılı, hep kaygılıdır. Doğum ile ölüm arasındaki varlığımızda, zaten olduğumuz şeyle, henüz olmadığımız şeyin bütünlüğüyüz. Bu bütünlüğümüz ise sürekli gittiğimiz yer olan ölüme tamamlanır. Kast edilen zamansallık öyle bir zamansallık ki henüz olmadığımız bir şey olduğumuzda olduğumuz şeyi de değiştirebiliyoruz. Dasein bu zamansal dinamizm içinde öznedir. Öznenin özneliği onun varlığına dayanıyor. Dasein'i varoluş belirliyor. Varoluşundaki zaman, sonluluk, ölüm, kaygı, hiçlik onun özünü, dünya-içinde-yaşamasını belirliyor. Özneliği ise bu eksistansiyalleri çerçevesinde oluşuyor.

Heidegger her ne kadar özne düşüncesinden kaçınmak için Dasein kavramını kullansa da, biz yine de onun felsefesinde özne kavramının ortadan kalkmadığını görüyoruz. Bu nedenle, bu çalışmadaki tezimize göre, Heidegger'in Descartes, Kant ve Nietzsche'ye yönelttiği özne eleştirisine karşın kendi felsefesinde de bir özneye sahip olduğunu ve her felsefi görüşün açık veya örtük olarak bir özne kavramına yaslanması gerektiğini iddia ediyoruz. Çünkü özne kurucu, faildir. Dolayısıyla oluşturulacak her felsefi düşünce bir faili, kurucu bir ögeyi içermek durumundadır. Her şeyin kendisine yüklendiği ancak onun hiçbir şeye yüklenmediği bir kavram olarak özne de bu boşluğu dolduran bir kavram olarak Eski Yunandan beri felsefeye hâkimdir. Heidegger, özne sorununu Dasein kavramını öne sürerek aşmaya ve çözüm üretmeye çalışsa da, son

kertede özne sorunu biçimi ve içeriği değişmiş bir şekilde varlığını yine de sürdürmektedir.

Nasıl ki “özne” teriminin iki anlamı varsa, aynı zamanda Dasein’in de iki anlamı var. Dasein’in ontik karşılığının “subject”in maruz kalan anlamına daha yakın, ontolojik karşılığının ise “subject”in kurucu ve etkin yönüne karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Dasein hem ontik hem de ontolojik bir varolan olmasıyla istisnai bir varlıktır –tıpkı özne gibi. Felsefe tarihinden bildiğimiz şey de istisnai olanın daima bütün yapının varlık ve hiçlik noktasını gösterdiğidir. Eğer Dasein’in ontolojik özelliği olmasaydı, o zaman Heideggerci ontoloji de mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla ontolojik olmasıyla bütün ontik varolanlardan farklı ve indirgenemez bir özne konumu taşımaktadır.

Tüm bunlar ışığında şu soru sorulabilir: Felsefe tarihinde, özellikle modern felsefede özne neden bir sorun? Özne felsefesini, öznenin kuruluşu ya da kurtuluşu gibi tartışmaları “cogito ergo sum” (düşünüyorum o halde varım) diyerek başlatan Descartes olmuştur. 17. yüzyılda Descartes ‘ben’i merkeze koyarak modern olarak nitelendirdiğimiz felsefeyi ve özne tartışmalarını da başlatmıştır. Dolayısıyla ‘özne’ modern felsefenin en önemli ve en çok tartışılan kavramlarından biri olmuştur. Dolayısıyla felsefenin de en başat problemlerinden biri olarak hala tartışılmakta ve önemini korumaktadır. İlk sorduğumuz soruyu tekrar soralım: Özne geçmişte ve şimdi bir felsefi kavram olarak neden problem? Modern birey, ‘ben’ kendini hep bir başkası ya da başka bir şey üzerinden tanımlıyor ve onlara olan hâkimiyeti tarafından kendini belirliyor. Bu modern özne, bilginin temeli olan rasyonel ve iradi varlıktır. Özellikle postmodernist bakış açısına göre, doğa ile araçsal bir kontrol ilişkisi içine girmiş durumda bulunan özne akla, rasyonaliteye ve bilime güvenir. İnsanlığın geleceğine ve ilerleme imkânına iyimser bakan modern özne, akli duyguların önüne koyar.

“Ontoloji çerçevesinde, varlığa bazen özne özelliği yüklenir. Bu, özne (subjekt) kavramının töz (substance) kavramıyla yakından ilgili olduğuna işaret etmektedir. Joel Biard’ın belirttiği gibi, ortaçağ felsefesi, bu anlamda düşüncenin içeriğinin “nesnel” varlığı karşısında dış dünyayı “özel varlık” olarak betimlemektedir. Descartes’in sergilemiş olduğu yeni felsefi yaklaşıma göre, töz kavramı bundan böyle varlığı değil, kendi düşünsel etkinliklerinin ve isteklerinin doğrudan bilincinde olan ‘ben’i, nesne ise, ya bilincin yönelimsel içeriğini, ya da temsili sunulan şeyi betimlemektedir” (Göçmen, 2008: 45).

Düşünen ben ilk önce kendini var kılıyor, ontolojik ya da epistemolojik olarak kendisi dışındaki her şeyi de karşısına koyuyor ve nesneleştiriyor. Bu bir hâkimiyet, alt etme ya

da üstün olma çabası haline dönüşüyor. İnsan kendini özne olarak tanımladığı ve kurduğu anda kendisini tamamlayan bir nesneye de ihtiyaç duyacak ve bu durum tam da modern felsefenin içinde bulunduğu krize neden olacaktır. Çünkü bu kendini var kılma çabası nesneyi kendi hizmetine alma, onu kullanma ve ona hâkim olma yoluna gidecektir. Bu da insanın kendini doğa karşısında tek hükümdar olarak görmesi ve doğadaki her şeyi sırf kendisi için kullanması demek olacaktır. Doğada paraya dönüştürebileceği her şeyi sınırsızca kendisi için kullanacak, paraya dönüştüremediklerini ise düşünmeden yok etme girişiminde bulunacaktır. Dahası bunu sadece doğaya ya da şeylere değil diğer insanlara da yapacaktır. ‘Kendisi’ gibi olmayan diğer herkes de kullanılacak birer nesneye dönüşecektir. Modern hayat ve onunla birlikte gelen problemlerin nedenlerinden biri de insanın kendini Ortaçağdaki Tanrının yerine koyarak diğer her şeye hâkim olma çabasıdır diyebiliriz. Özne nesne ayrımındaki temel sorun da buraya dayanmaktadır. “Kartezyen “özne” günümüzde artık “tükeniyorum, öyleyse varım” demek zorunda bırakılan, rasyonel bir merkezi bulunmayan, yönsüzleşmiş bir özneye dönüştü.” Kartezyen öznenin varlığındaki “akıl” vurgusunun yerini şu anda tamamıyla alış-veriş ve tüketmek vurgusu almıştır. Kanımca felsefede öznenin bir problem olarak hala tartışılıyor olmasının ana sebebi ‘ben’dir. Öznenin parçalanmışlığı, düalizmde, Kartezyen öznenin varlığında ve Descartes’ın tabiriyle düşünen ‘ego’ ile aklın kutsallaştırılıp her şeye küstahça yaklaşılarak hâkim olma çabasında yatmaktadır. Descartes’in özneyi düşünce ile özdeşleştirilmesi beraberinde bilginin nesneleşmesini de getirmiştir. Dolayısıyla bu gerçek nedir, onu nerden bileceğiz ya da sağlamasını nasıl yapacağız gibi sorunlarla bizi baş başa bırakarak bu güne kadar tartışılarak gelmiştir.

Modern felsefedeki tüm tartışmaların odak noktası olan modern özne bu çerçevede etrafında şekillenerek günümüze kadar gelmiştir. Modern özne olarak insanın, doğa ve diğer her şey karşısındaki efendi tavrı beraberinde birçok sorunu da getirmiştir. İnsanın kendini asıl ait olduğu doğadan koparmasına ve buna bağlı olarak kendi mutlak efendiliği için doğayı ve içindekileri kullanmasına ve gitgide kendi özüne yabancılaşmasına neden olmuştur. Kendisini asıl varlığı olan doğadan ayırarak onların üzerinde tasarruf gücünün olduğuna inanması, günümüzde tartışılan tüm sorunların kaynağını oluşturmaktadır. Özellikle Nietzsche ve Heidegger’in kendilerini böylesi bir düşünce biçiminden kurtarmak için felsefe tarihi ile girdikleri mücadeleler bu bağlamda

çok anlamlıdır. Ancak çalışmadaki tezimize göre, tüm bu çabalara rağmen Heidegger de eleştirmiş olduğu özne metafiziğinden kendisini kurtaramayarak adı değiştirilmiş bir modern özne oluşturmuştur.

Çalışmamız boyunca ‘özne’nin kavramsal analizi yapılmış ve Dasein’in ona yaklaştığı yerler gösterilmiştir. Dasein’in ontik ve ontolojik önceliği olan bir kavram olarak Heidegger felsefesinde sunulması onun ‘özne’ye yaklaştığı ilk yerdir. Çünkü özne hem maruz kalan, fail anlamında hem de yapıyı kuran ve orada etkin rol oynayan bir anlama sahiptir. Dasein ise ontik olması bakımından etkin, fail anlamına gelmekte, ontolojik olması bakımından da kurucu ve etkin rol oynayan biz özelliğe yaklaşmaktadır. Ayrıca varlığın kendini verdiği açıklık olarak Dasein, Heidegger felsefesinde tüm yapıyı kuran, kurtaran ve anlamlandıran bir kavram olarak vazgeçilmez bir yerde durur. Bu ise batı metafiziğindeki ‘özne’ tasavvurundan başka bir şey değildir. Çünkü Varlığın anlamı kendini Dasein’in açıklığında vererek Dasein’in varlığına bağımlı kılar. Heidegger için ise asıl sorulması, soruşturulması ve kavranması gereken Varlığın anlamıdır. Böylece Heidegger felsefesinde Varlık kendini Dasein’in varlığına bağlı kılarak Dasein’i merkeze, tüm yapıyı kuran, kurtaran ve anlamlandıran bir yere koymuştur. Bu da Dasein’i başka türden biz ‘özne’ haline getirmiştir.

1. BÖLÜM: DESCARTES, KANT VE NIETZSCHE'DE ÖZNE

1.1. DESCARTES'TA ÖZNE

Genel bir kabul olarak modern felsefe ve özne tartışmaları Descartes ile başlatılır. Ortaçağın Tanrısı yerine Descartes hakikatin ve anlamın merkezi olarak ‘düşünen beni’ seçtiğinde tanrının merkezi yeri de sarsılmıştır. Her ne kadar Descartes kilisenin baskıları yüzünden düşüncelerini yüksek sesle söyleyemese de ‘cogito ergo sum’ (düşünüyorum öyleyse varım) ile her şeyi düşünen benden başlatarak, modern özneyi tanımlamıştır. Burada Descartes’ın tüm felsefesi olmasa da düşünen ‘ben’ e nasıl geldiği ve bunun dışında her şeyi karşıya koyarak nasıl nesneleştirdiği anlatılacaktır.

Descartes ‘in ‘Metot Üzerine Konuşma’ kitabının ilk cümlesi ve ön kabulü bilindiği gibi: ‘Sağduyu dünyada en iyi paylaştırılmış şeydir’ (Descartes, 1994: 7). Sağduyuyu da iyi ile kötüyü ayırma yetisi olarak tanımlar. Bu yeti en iyi paylaştırılmış şeydir çünkü kimse kendi payına düşenden şikâyetçi değildir. Herkes kendi sağduyusundan memnundur der Descartes. Akıl, sağduyu, herkese eşit paylaştırılmıştır ama kanılarımız farklı farklıdır çünkü kimse aynı yolu kullanmıyor dolayısıyla kanılarımız farklılaşıyor, hâlbuki herkes aynı yolu kullansa ki bu yol tek bir yol ve hakikati verecek olan yoldur o zaman tek olan hakikate ulaşabilecektir. Bu ise ancak doğru bir metot ile mümkündür. “... Böylece, kanılarımızın başka başka olması bazılarımızın ötekilerden daha akıllı olmasından değil, sadece düşüncelerimizi ayrı ayrı yollardan götürmemizden ve aynı şeyleri göz önünde bulundurmamamızdan ileri gelir. Çünkü sağlam zihinli olmak yetmez, asıl olan onu iyi kullanmaktır” (Descartes, 1994: 8). Descartes’ın metodunun ilk adımı ise kuşkudur. Her şeyden kuşkulananak yola başlar, ta ki kuşku duyamayacağı bir ben’ e ulaşınca kadar. Descartes temelleri sağlam olan bir şey arıyordu. Burada bir kentin düzgün ve estetik bir mimarisinin olabilmesi için tek tek mimarların değil bir tek mimarın elinden çıkması gerektiğini vurgulayarak hakikatin de ancak belli bir metot izlenerek bulunabileceğine vurgu yapmak istiyor adeta. Ayrıca buradaki mimar vurgusu temelleri sağlam bir ev metaforuna göndermede bulunarak sağlam temel arayışını da hatırlatır niteliktedir. Dolayısıyla Descartes sürekli olarak metot ve sağlam bir temel vurgusu yaparak asıl yapmak istediği şeyi bize anlatmaya çalışır. Çocukluğundan beri

aldığı eğitimlere, matematiğe filozoflara şüphe ile yaklaşır ve bu yolda yürürken şu dört basamağı izlemeye karar verir;

“Birincisi, doğruluğu apaçık olarak bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek. İkincisi, inceleyeceğim güçlükleri daha iyi çözümlmek için her birini, mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmak. Üçüncüsü, en basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı bir merdivenden basamak basamak çıkar gibi, en bileşik şeylerin bilgisine yavaş yavaş yükselmek için düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmek. Sonuncusu ise, hiçbir şeyi atlamadığımdan emin olmak için, her yanda eksiksiz sayımlar ve genel kontroller yapmak” (Descartes, 1994:22).

Metodunun basamaklarını bu şekilde sıraladıktan sonra yeni bir ev inşa girişimine başlamak için kalıcı bir eve ihtiyaç duyduğunu söyleyerek, adına geçici ahlak adını verdiği kurallar oluşturuyor. Bunlar;

“Birincisi, Tanrının çocukluğumdan beri içinde yetişmeme lütuf ve inayet buyurduğu dine sağlamca bağlı kalarak, ülkemin yasa ve adetlerine boyun eğmek. İkinci düsturum, davranışlarımda elimden geldiği kadar sağlam ve kararlı olmak ve en şüpheli görüşleri bile, bir defa benimsemeye karar verdikten sonra, pek güvenilir ve şaşmaz görüşlermiş gibi, daima değişmezcesine takip etmektir. Üçüncü düsturum, her zaman talihten çok kendimi yenmeye ve dünyanın düzeninden çok kendi isteklerimi değiştirmeye ve genellikle, düşüncelerimizden başka hiçbir şeyin tamamıyla elimizde olmadığına; dolayısıyla, dışımızda olan şeyler hakkında elimizden geleni yaptıktan sonra, gücümüzün yetmediği bütün şeylerin bizim için mutlak olarak imkânsız olduğuna inanmak alışkanlığını edinmeye çalışmaktır” (Descartes, 1994: 25-27).

Descartes kendini yeni oluşturacak olan metafiziğin mimarı olarak tanımlar ve bu yeni evi yapabilmek için eski olanı yıkacak ve yenisini inşa edene kadar geçici bir ev yapacaktır kendine. Bu ise Descartes’ın kendince belirlediği geçici ahlak kurallarıdır. Descartes yıkım sürecine her şeyden kuşku duyarak başlayacaktır. “Bu yolla hiçbir hakikatin bilgisine varmak elimde olmasa da, yargılarımı askıya almak elimdedir. Bu nedenle herhangi bir yanlış fikri inançlarıma dâhil etmekten özenle sakınacağım ve zihnimi bu büyük aldaticının bütün hile ve tuzaklarına o denli hazır tutacağım ki, ne kadar güçlü ve kurnaz olursa olsun bana asla hiçbir şeyi kabul ettiremeyecek.” (Descartes, 2007: 20).

İlk olarak duyularından şüphe edecektir ve duyularımız bize suyun içindeki kaşığı kırkılmış gibi gösteriyor ve bizi bir kere yanıltan her zaman yanıltır diyerek duyular yoluyla bildiği şeyleri doğru, açık seçik olarak kabul etmeyerek eleyecektir. “En küçük bir kuşku gölgesi bile gördüğüm her şeyden, sanki kesinlikle yanlış olduğunu biliyormuşum gibi uzak duracağım.” (Descartes, 2007: 21) İkinci olarak bedeninden şüphe edecektir. Şimdi ve buradalığından kuşku duymayacak kadar kesin olarak

inandığı vakitlerin rüya olduğu zamanlar olduğunu söyleyerek bu anın rüya olmayacağını nereden nasıl bileceğim diyerek, bedeninin, dış dünyanın gerçekliğini de bir kenara bırakıyor. Buna bağlı olarak dış dünyayla ilgili olan bilimlerin; astronomi, tıp, fizik, bilgisini de doğru kabul etmeyerek geçerli bir temel olamayacağını belirtiyor Descartes. Aritmetik ve geometriye gelince de şunu söylüyor Descartes: rüyada da ikiyle üçün toplamının beş olduğunu ya da karenin dörtten fazla kenarının olmadığını söyleyebilirim ancak her defasında kötü bir cinin beni aldatmadığını nereden bileyim diyerek bu bilimlerden de uzaklaşarak sağlam temeli başka yerlerde aramaya girişiyor. Ve artık o meşhur sağlam temeli yakalıyor Descartes;

“Fakat hemen bunun ardından, her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benin zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini fark ettim. Ve şu: düşünüyorum öyleyse varım hakikatının şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim.” (Descartes, 1994:33).

Sırasıyla, duyularından, bedeninden, tanrıdan, dış dünyadan, geçmiş öğretilerden, filozoflardan, fizik, tıp ve astronomi bilimlerinden, matematik ve geometriden şüphe eden Descartes sonunda şüphe edebilen, dolayısıyla düşünen benden şüphe edemeyeceğini sezgisel bir biçimde, aniden açık, seçik bir şekilde kavrayarak kendine sarsılmaz sağlam bir temel bulmuştur. Bu Ben’i Descartes şöyle tanımlar:

“İyi de neyim ben? Düşünen bir şeyim. Düşünen bir şey nedir peki? Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden bir şey” (Descartes, 2007: 25).

Descartes’a göre ben yalnızca düşündüğüm sürece varım, benim özüm mahiyetim yalnızca düşünmektir. Tam da burada Descartes varlığı düşünceye indirgeyerek günümüze kadar gelecek olan modern tartışmaları da başlatmış oluyor. Ayrıca düşünme eylemi Descartes’ta ruhta meydana geliyor ve ikinci bir tartışma olan ruh beden ayrımını yapıyor. Kartezyen düalizm tartışmaları da buralara kadar dayanıyor. “Ben, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim. Öyle ki, bu ben, yani kendisiyle ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamıyla farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır ve beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz.” (Descartes, 1994: 33).

İşte tam da burası Descartes'ın modern felsefenin babası olarak adlandırılmasına neden olan noktadır. Çünkü buradan sonra Descartes zihnindeki mükemmellik fikrinden dolayı Tanrıyı kanıtlamaya girişecektir. Ancak biz biliyoruz ki ortaçağ da Tanrı zaten vardı ve tüm ontolojik ve epistemolojik tartışmalar onun etrafında şekilleniyordu. Ancak Descartes'le birlikte tanrı merkezi yerinden itilerek ego cogito boş kalan yere yerleştirilmiştir. Merkeze düşünen beni koyduktan sonra ilk iş olarak Tanrı kanıtlamasını ve daha sonra diğer şeyleri kanıtlayacaktır Descartes. Mükemmellik fikrinin nereden geldiğini araştırırken şunları söyleyerek sonsuz töz olarak dile getirdiği tanrıyı da kanıtlamış oluyor. “Böylece, olduğumdan daha mükemmel bir varlık hatta herhangi bir şekilde bende bir fikri bulunan bütün mükemmelliklere sahip olan bir varlık tarafından, yani tek kelimeyle söylersem, Tanrı tarafından bu fikrin bana verilmiş olması ihtimali kalıyordu geriye.” (Descartes, 1994: 35).

Descartes'a göre tanrı ancak mükemmellik fikrini benim zihnime yerleştirmiş olabilir. Sonlu olan benim sonsuzluk fikrini bilmem de yine sonsuz töz olan tanrı sayesinde. “Zira kendim de bir töz olduğum için töz idesi bende aslen var olsa da, sonlu bir varlık olan ben, gerçekten sonsuz bir töz tarafından zihnime konmuş olmasaydı, sonsuz bir töz idesi edinemezdim” (Descartes, 2007: 41).

Descartes'a göre ideler üç türdür. Benimle birlikte doğanlar, yabancı olup dışarıdan gelenler ve son olarak bizzat benim tarafımdan yaratılıp uydurulmuş olanlardır. Tanrı idesi Descartes'a göre benimle birlikte doğan, zaten bende olan bir idedir. “Bu idenin, tıpkı kendi benliğime ait idem gibi, yaratıldığım anda benimle birlikte doğmuş olduğunu söylemekten başka yapacak şey kalmıyor.” (Descartes, 2007: 47). Bu şekilde Descartes zihnindeki sonsuz töz, mükemmellik gibi kavramlardan yola çıkarak Tanrıyı da kanıtlıyor. Ben sonlu töz, Tanrı sonsuz tözdür. Tanrı varsa ve mükemmelse niçin ben yanılıyorum ya da Tanrı benim yanılmama izin veriyor diyor Descartes yanılmanın nedenini araştırırken.

“Öyleyse, yanılığım nereden doğuyor? Sadece şundan ki, iradenin anlığımdan çok daha geniş ve kapsamlı olması yüzünden onu aynı sınırlar içinde tutamıyorum ve genişleterek anlayamadığım şeyleri de kapsamına sokuyorum; oysa o doğası gereği bu şeylere kayıtsız ve ilgisiz olduğundan kolayca aldanabiliyor ve doğru yerine yanlış, iyi yerine kötü seçebiliyor; böylece ben de yanılıyorum ya da günah işliyorum.” (Descartes, 2007: 54).

Yani Descartes’a göre yanlış sonlu sağduyu, akıl, us ya da anlık ile sonsuz istençlerin bende var olmasından kaynaklanıyor. Son olarak da Descartes duyuların varlığı ve dış dünyadaki nesnelerin varlığını kanıtlamaya girişecektir. Çünkü duyularımız bizi en çok yanıltan şeydir diyerek önce onlardan kuşku duyup yok saymıştı. Şimdi ise tanrı kanıtlaması ve kendi doğasının eksikliği yüzünden yanılabileceğini kanıtladıktan sonra nesnelerinde varlığını da kanıtlamak ihtiyacı hissedecektir. Nesneler varsa bunlar düşünen bir töze değil, bedensel ve yayılımlı bir töze aitlerdir. Buradan da o meşhur ruh-beden ayırımına, ikiliğine geçecektir. Ona göre beden ve ruh iki farklı şeydir. “Beden doğası gereği her zaman bölünebilir, ruhsa hiçbir şekilde bölünemez; nitekim ruhumu, yani sadece düşünen şey olarak kendimi, göz önüne aldığımda, kendimde hiçbir parça ayırt edemiyor, tersine mutlak surette bir ve bütün bir şey olduğumu apaçık biçimde kavıyorum” (Descartes, 2007: 79).

Descartes’ın meşhur balmumu örneği de aslında tam da bu meseleyle ilgili. Çünkü ona göre ruh bedenden, uzamdan, zamandan, yayılımdan bağımsız bir şeydir. Bunların hepsi yok olsa da ruh zihinde, bende, düşüncede hep var olmaya devam edecektir. Düşünmek eylemi zaten ruhta gerçekleşen bir şeydir. Balmumu yer kaplayan, bir uzama, ağırlığa, yayılıma, renge kokuya sahip bir nesnedir. Tüm bu özellikleri olan nesneye balmumu diyoruz, ancak yanmaya başladığında tüm rengi, kokusu, hacmi yavaş yavaş yok oluyor ve kendine has olan tüm özelliklerini kaybetmeye başlıyor ancak zihnimiz, anlığımız yine de onun balmumu olduğunu biliyor. “ Balmumunun ne olduğunu imgelemimle kavrayamam bile; onu anlayacak olan sadece anlığımdır” (Descartes, 2007: 28). Böylece Descartes birçok ikilik oluşturarak, kendinden sonraki tartışmaları da başlatmış oluyor. Ve Descartes tan sonraki birçok filozofun ortak amacı felsefedeki bu ikilikleri aşmaya çalışmak olacaktır. Heidegger de bunlardan birisidir. O felsefesini kurarken özne-nesne, ruh-beden, sonlu töz-sonsuz töz gibi ikiliklerin Dasein kavramı ile aşmaya çalışmıştır.

Descartes felsefesinin arka planı anlatıldıktan sonra modern felsefenin babası olarak nitelendirilen Descartes’ın neden bu şekilde adlandırıldığına bakmak gerekir. Descartes, öncelikle sorgulanması kesinlikle söz konusu olmayan ve varlığı zaten kabul edilen Tanrıyı geçici bir süreliğine de olsa yok saymıştır. Eleştirel felsefesiyle beraber her şeyi kuşku nesnesi yaparak asla kuşkulanamayacak bir ‘ben’e ulaşmıştır. Kuşkulanıyorum,

kuşkulananmam gerçek, kuşkulaniyor olmam düşünüyör olmamı gerektirir. O halde düşünen ve kuşkulanan bir şey var. O şey benden başkası olamaz, tarzında bir akıl yürütme ile düşünen bir benin varlığına yine Tanrı değil kendi üzerinden ulaşmış oluyor. Ancak Descartes'ı hala sürmekte olan modern tartışmalarda sorunlu kılan yönler onun hakikatin anlamı ve merkezi olarak 'düşünen ben'i koyarak ondan başka her şeyi, dış dünyayı, doğayı, içindekiler, nesne konumuna getirmesidir. Düşünen ben 'özne' olurken diğer her şey ona hizmet edecek, onun sahip olduğu nesne konumuna yerleşmiştir. Böylece en çok tartışılan özne-nesne düalizmi buradan çıkarak hala felsefi tartışmalarda merkezi bir yeri işgal etmektedir. Çünkü o merkeze 'düşünen ben'i özne olarak yerleştirdiğinde aynı zamanda geriye kalan her şeye de nesne demiş olmaktadır. Ayrıca sonlu töz ve sonsuz töz arasındaki ayırmda çok fazla tartışma konusu olmuştur. Çünkü töz kavramı gereği sonsuzdur tekdir. Varolmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan şeydir. Ruh- beden arasındaki ayırmda başka bir tartışmanın konusu olmuştur. Descartes ruhu yüceltirken bedeni aşağılayarak her ne kadar modern felsefenin babası olarak nitelendirilse de bu düşünce biçimi ve ayırımı ile ortaçağdan henüz kurtulamamıştır. Dolayısıyla kendisinden sonra gelen filozoflar Descartes'ı tüm bu bağlamlarda eleştirerek onun açtığı yolda devam edeceklerdir.

Çalışmamız bağlamında, Descartes'ı eleştiren filozoflardan Kant ele alınacaktır. Özneyi düşünen, bilen bene indirgeyen Descartes'ı Kant takip ederek modern özneye birde eyleme özelliğini ekleyecektir. 18. yüzyıldaki yeni özne bilen ve eyleyen bir öznedir.

1.2. KANT FELSEFESİNDE ÖZNE

18. yüzyılın en önemli filozoflarından olan Kant'ın 'özne' anlayışı dönemin felsefe yapma biçiminden etkilenmiştir. Descartes'la birlikte başlayan modern felsefe ve özne düşüncesi 18. yüzyılda da etkisini sürdürmüş ve Descartes'ın açtığı yolda Kant da yolu genişleterek devam etmiştir. Descartes, 'özne'yi ele alırken onun bilen yönüne dikkat çekerek onu sadece bilgi felsefesinin bir öznesi olarak sunmuştur. Descartes'tan farklı olarak Kantçı özne hem bilen hem de pratik olması bakımından eyleyen bir öznedir. Bilen ve eyleyen özne Kant'ta temel bir kavram olarak karşımıza çıkıyor. Kant'ın bilen öznesi, bilgisini nesneden almaz, aksine nesneyi bilme tarzımıza uyarlar. Özne Kant felsefesinde de tüm her şeyin anlamı ve her şeyi kuran bir figür olarak karşımıza çıkar. İnsanın bir yanıyla doğa nedenselliğine tabi olması diğer bir yanıyla da doğa nedenselliğinden ayrı, bağımsız olma olanağına sahip olması, insanı doğanın ve özgürlüğün öznesi haline getirmiştir. Bunu Kant'ın terminolojisine göre açıklarsak, teorik akılda insan doğa nedenselliğine tabi ve onu bilmeye yönelik olarak karşısına alan ve nesne edinen bir özneyken; özgürlük idesi sayesinde, özgür bir istemesinin farkına varan ve özgür istemesi aracılığıyla, saf akıldan türettiği ahlak yasasına göre eylemde bulunabilen bir kişi olarak eyleyen öznedir.

İnsan, deneyden bağımsız, saf akıla ve onun idelerine sahipken kendisi de bir nesnedir. Aynı zamanda duyular dünyasına ait bir varlık olarak özgürlüğü olanaklı kılan bir konumdadır. İnsanın bu aradalığı anlama yetisi ile akıl arasındaki geçişi sağlayan yegâne özelliktir. Kant'ın öznesi bir yanıyla doğa nedenselliğine tabidir. Kendisi de doğanın içerisinde yaşayan bir canlı olarak. Bir yanıyla da saf akılı ve ideleri kendinde taşıdığı için noumenon alanında yer alan akıl sahibi bir varlıktır. Bu yönüyle de özgür eyleme olanağına sahip bir öznedir. Özne, fenomenler alanında anlama yetisi ile doğayı bilen bir konumdayken, saf aklın varlığı ile de özgürce eyleyen bir varlık konumundadır. Saf akıldaki ideleri görüngüleri bildiğimiz gibi bilemeyiz. Hatta bu ideleri sadece düşünebiliriz. Ancak saf akılda olan bir ide sayesinde oluşan bir ahlak yasasına göre eyleyerek özgür olabilir ve kendimizi doğa nedenselliğinden ayırabiliriz. İnsan kendi içinde bu olanağı barındırır. İnsan, sırf duysal, deneysel ya da dışsal bir varlık değildir. Dolayısıyla Kant da özneyi sadece şeyleri bilen bir varlık olarak değil aynı zamanda ahlakın bir öznesi olarak eyleyen, özgürce eyleme olanağı olan bir varlık

olarak ele almıştır. Kant'ın özneyi bu şekilde ele alması onu, Descartes'tan ve hatta kendinden önceki felsefelerden ayırır. Onun felsefesini özgün kılar. Çünkü insan sadece bilmez, bir yasaya, kurala ve ahlak biçimine göre eylemde bulunur. Kant bunu görmüş ve akıllı soruşturduğu, ona sınır çizdiği felsefe yapma biçiminde eylemlerimizi de incelemiş ve tabiri caizse onlara da sınır çizmiştir. Tüm bunları yaparken de, akıl sahibi varlık olarak nitelendirdiği insanı da bu etkinliklerin, bilmemin ve eylemenin öznesi yapmıştır.

Kant sınır filozofu olarak da anılır. Onun bu şekilde anılmasının sebebi akla sınır çizmek istemesidir. 18. yüzyılda da doğa bilimlerindeki hızlı gelişimin aksine metafizik ya da felsefe bunun gerisinde kalmıştır. Hâlbuki Kant'a göre asıl bilim ismini hak eden disiplin metafiziktir. Bu yüzden metafiziği yeniden inceleyip eski koltuğuna oturtmak istemiştir. Akla sınır çizmesi, ahlak yasasının türetimi, bilgi felsefesi yani onun tüm bu çabalarının yegâne amacı metafiziği, doğa bilimi gibi bir bilim olarak yeniden saygıdeğer hale dönüştürmektir. Bunun için tüm felsefesini şu üç soruyu inceleyip verdiği cevaplar çerçevesinde şekillendirmiştir. Ne bilebilirim? Ne yapabilirim? Ne ümit edebilirim? İlk soruya verdiği cevaplar onun bilgi felsefesini ve konumuzla bağlantısı bakımından imceleyeceğimiz bilen özneyi, ikinci soruya verdiği cevaplar onun etik anlayışını ve eyleyen özneyi bize sunmaktadır. Son soru ise onun din anlayışını bize verir. Ancak burada 'özne' meselesiyle bağlantısının incelenmesinden dolayı o konuya girilmeyecektir.

Kant'ın görüşleri burada şu şekilde ele alınıp incelenecektir; Aklın teorik kullanımı, duyusallığın kategorileri olarak uzam ve zaman ve saf matematiğin olanaklılığı ve anlama yetisinin kategorileri ve saf doğa biliminin olanaklılığı. Son olarak da akıl ve onun ideleri, özgürlük idesi, aklın pratik kullanımı ve ahlak yasası. Tüm bu ayrımlarla birlikte bu çalışmada asıl gösterilmek istenen şey, Kant metafiziği bir bilim olarak yeniden kurmaya çalışırken, 'özne'nin hem aklın teorik kullanımında bilginin öznesi olarak etkin ve hayati bir noktada yer alması hem de aklın pratik kullanımında özgürlüğü, ahlak yasasını, özgür istemeyi olanaklı kılan olarak hakikatin ve anlamın merkezi olduğunu göstermeye çalışmaktır. Çünkü Ortaçağ'ın Tanrısının yerine geçmeye çalışan düşünen özne artık sadece düşünmüyor bir yasaya göre eyliyor. Üstelik bu yasa Tanrıdan değil öznenin kendisinden, saf akıldan çıkan, tüm içeriklerden bağımsız bir

buyruk niteliğindedir. Dolayısıyla öznenin kurucu, anlamlandırıcı konumu bizim araştırma konumuzu belirleyecektir. Çünkü Tanrı artık yavaş yavaş etkisini yitirirken etkin hale gelen, kurucu ve kurtarıcı rolü üstlenen özne, Kant ile birlikte etiğin de işin içine girmesiyle bu yerini genişletmiştir. Tabi ki Tanrı hala önemli bir yere sahiptir Descartes'ta da Kant'ta da. Ancak artık Descartes için var olmak için kuşkuya ya da düşünmeye ihtiyacım var Tanrı ya değil, Kant için ise Tanrıya sadece kavram olarak ihtiyacım vardır. Çünkü Kant tanrıyı mutlak iyi olarak tanımlamıştır. Şu söylenebilir, Kant'ın bir bilim olarak oluşturmaya çalıştığı Metafiziğin tek faili, mimarı ve anlamı bilen ve eyleyen 'özne' olarak akıl sahibi varlıktır. Burada da 'özne' Ortaçağ'ın Tanrısının yerine hakikatin ve anlamın merkezi olarak kurucu rolünü daha kapsamlı bir şekilde yeniden üstlenmiştir.

1.2.1 Aklın Teorik Kullanımı

18. yüzyılda doğa bilimleri felsefi tartışmalar için temel bir yerde durmaktadır. Kant'ın amacı bu yüzyılda daha etkili bir şekilde ortaya çıkan doğa bilimlerinin örneğini kullanarak bir metafizik oluşturmaktır. Metafiziği doğa bilimlerinin kesinliğine yükselterek onu da bir bilim yapma çabasındadır. Doğa bilimlerinde, neden-sonuç, deney ve gözlem sonucunda kesin, değişmez yasalara ulaşmak ve doğayla ilgili değişmez bilgilere sahip olmak felsefeyi heyecanlandırmıştı. Peki, bu türden yasalar felsefe de ya da metafizikte olabilir mi? Kant'ın asıl derdi bir bilim olarak Metafiziğin kurulup kurulamayacağı sorusuydu. Onun için doğaya bakar ve oradaki yasaları temele alarak doğa yasası gibi yasaları Metafizik içinde bulma çabasına girişir. "Ben burada yalnızca, deneyden gelen her türlü araç-gereç ve yardımdan yoksun kaldığımda, akıl ile hangi noktaya kadar varabilecek bir iş görmeyi umup umamayacağım sorusunu ortaya atıyorum." (Kant, 2014: 127). Kant'a göre akıl duyu verileriyle birlikte çalışır ve kendisine sorulan sorulara bu minvalde cevap verebilir. Ancak insan akli asla cevap veremeyeceği sorular sormaktan bir türlü kendini alamaz ve deney alanında cevap bulamayacağı soruları sormaktan çekinmez. Böylece akıl sınırlarını aşar. Aklın bu sınır aşmasını ve içine düştüğü çıkmazı Kant metafizik olarak adlandırır. Kant işe bilme yetisinin sınırlarını belirleyerek başlar. Dolayısıyla Kant aklın kendisini mahkemeye çıkarmaya davet eder.

“Akıl, görevlerin en zoruna, yani kendi kendisini öğrenmeye yeniden girişmeye ve haklı savlarını koruyan, ama buna karşılık temelsiz, pekin olmayan bütün haksız savlarını ve ele geçirdiklerini zorbalıkla değil de, sonsuz ve değişmez yasaları ile geçersiz kılabilen bir mahkeme kurmaya, sorguya çekebilmek için, çağırmalıdır. Bu sorgulama mahkemesi de ‘Katıksız Aklın Eleştirisi’nden başka bir şey değildir” (Kant, 2014: 125).

Buradaki vurgu ve Kant’ı tüm diğer filozoflardan ayıran şey insanı her türlü otoriteden ayırarak sadece kendisi olarak aklını mahkemeye çıkarmaya davet etmesidir. Bu Kant felsefesi için çok önemli ve başat bir unsurdur, akıl kendini sorgulayacak, sınırlarını belirleyecek ve geçmişte yaptığı hataları yapmayacaktır. Çünkü metafiziğin en büyük hatası aklın sınırlarını aşarak kuruntulara inanmasını sağlaması ve onları bilgi konumuzun nesneleri haline getirmesidir. Kant ise akli mahkemeye çıkararak, aklın bilme sınırlarını çizmek ve onu kuruntulardan boş inançlardan kurtarmak ister. Ancak bu şekilde metafizik de eski saygınlığına ulaşacak ve doğa bilimleri gibi bir bilim olma seviyesine yükselecek ve sözünü dinletebilecektir.

Kant akli, anlama yetisi ve akıl olarak ikiye ayırır. Anlama yetisi duyularımızın saf biçimleri olan uzam ve zaman ve bunlar aracılığı ile algılayabildiğimiz dış nesnelerden gelen malzemenin bilgi olarak işlendiği yerdir. Biz bu sayede görüngülerin bilgisine ulaşabiliyoruz. Ayrıca matematik ve geometriyi bildiğimiz yer de anlama yetisidir. Burada görüngüler bize nasıl görünüyorsa onları ancak o şekilde algılayıp, kategoriler yardımıyla da anlamlandırabiliyoruz. Görüngüler kendinde ne olduklarını bize vermezler. Bu yüzden teorik alandaki bilen özne kendinde şeyleri bilemez. Bunları bilme çabası onu metafizik ve kuruntular alanına çekecektir. Öznenin bu tarz bir metafizik kuruntuya kapılmaması için bu sefer de özne akla yönelir ve ilk olarak Metafiziği kuruntular olarak dile getirdiği soruları belirlemeye çalışarak aklın asla bilemeyeceği ideleri araştırma sahasından çıkarır. Akılda hiçbir şekilde dış dünyada karşılığını bulamadığımız ve bu yüzden asla bilemeyeceğimiz sadece üzerine düşündüğümüz ideler vardır. Bu ideler, “Tanrı, ruh ve özgürlük” gibi idelerdir. Akıl asla bilemeyeceği ama sormaktan da kendini alamadığı sorular yüzünden sınırını aşar ve boş kuruntulara kapılır. Bu sorulardan bazıları şunlardır: Ruh ölümsüz müdür? Tanrı var mıdır, yok mudur? İnsan özgür müdür? Bu sorulara akıl cevap vermeye çalıştığı anda sınırını aşar ve kuruntulara kapılır. İşte bu yüzden Kant akli kendi kendisini mahkemeye çıkarmaya davet eder. Metafizik ne zaman bu sınır aşımı durumundan kendini kurtarır,

ancak o zaman doğa bilimleri seviyesi ulaşabilir ve kaybettiği saygınlığı yeniden kazanabilir. Ona göre metafizik şu anlama gelir:

“Metafizik, katkısız akıl (reina Vernunft) ile edindiğimiz her şeyin sistemli bir biçimde düzenlenmiş bir envanterinden başka bir şey değildir. Burada gözümüzden hiçbir şey kaçamaz, çünkü aklın bütünüyle kendisinden çekip çıkardığı, ortaya koyduğu bir şey ondan saklanıp gizlenemez; ama tersine, yalnız ortak oldukları ilke bulunur bulunmaz akıl bu şeyi kendisi ışığa çıkartır” (Kant, 2014: 130).

Kant’ın yaptığı bu ayrımlar, akla sınır çizmesi aklın ideleri sayesinde ahlak alanında bir yasaya ulaşması, o yasanın kesinliği ve adeta bir buyruk niteliğinde olması vs tüm bunların hepsi Kant’ın bir bilim olarak oluşturmaya çalıştığı metafiziğin içeriğidir.

Kant’ın bilgi görüşünün temelinde onun sınır düşüncesi vardır. Düşündüğüm ve bilgisine sahip olabileceğim şeyler arasında o halde bir sınır çizmem gerekecektir. Ancak bu sınırı çizebilirsek çelişkilerden kurtulabilir ve metafiziği kuruntulardan arındırarak adeta bir doğa bilimi konumuna yükseltebiliriz. Çünkü “ruh, özgürlük, Tanrı” gibi kavramların hiçbir duyuşal görüşü yoktur, aklın ideleri olarak onları teorik akılda sadece düşünebilirim. Yani onun asıl yapmaya çalıştığı şey aklın kendisine sınır çizmektir. Çünkü akıl kendisine cevap veremeyeceği ancak sormaktan da bir türlü vazgeçemediği bazı sorular sorar. Böylece teorik olarak bilebileceklerinin sınırını aşarak metafizik alanına sızar. Kant’ın tüm bilgi görüşü bu sınırı belirlemek üzerine kurulmuştur.

Ona göre akıl sınırlarını aşarsa ve idelerini duyular dünyasında kullanmaya kalkarsa kaçınılmaz olarak bir çatışma yaşar. Bu çatışmayı da kozmolojik ideleri kullanarak şu dört önermenin tez ve anti tezlerinin her ikisinin de mümkün olduğunu göstererek yapar. İşte bu önermelerde biz aklın sınırlarını aştığında nasıl büyük bir çıkmaza düştüğünü görüyoruz. 1. Önerme: Dünyanın, zaman ve uzam bakımından bir başlangıcı (sınırı) vardır. Karşıtı: Dünya, zaman ve uzam bakımından sonsuzdur. Kant Saf Aklın Eleştirisi’nde bu her iki önermenin de doğruluğunu bize kanıtlıyor. Ve aklın içine düştüğü antinomiden ancak keskin sınırları koruyarak kurtarabileceğimizi söylüyor. 2. Önerme: Dünyada her şey yalın olandan oluşur. Karşıtı: Yalın olan hiçbir şey yoktur, her şey karmaşıktır. 3. Önerme: Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır. Karşıtı: Özgürlük yoktur, her şey doğadır. 4. Önerme: Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir

varlık vardır. Karşısı: Zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide her şey rastlantısaldır. İşte bu dört önerme ile Kant aklın kendi kendisiyle düştüğü çıkmazı çelişkiyi anlatıyor.

“Metafiziğe gelince, o şimdiye değin direnmiştir; bu bilim henüz daha taslak halinde ise de, ama insan aklının doğal yapısı yüzünden kaçınılmaz olan bir bilim diye görülse de imdi metafizikte de sentetik a priori yargıların bulunması gerekir. Bu yönden metafiziğin göreceği iş, nesneler hakkındaki a priori olarak edindiğimiz kavramları yalnızca çözümlemekten ve bunları yalın bir biçimde açıklamaktan ibaret olamaz; tersine belki biz bu bilim sayesinde a priori bilgilerimizi genişletmek isteriz. Bunun için de verilmiş bir kavramda bulunmayan bir şeyi bu kavrama ekleyen ilkeler kullanırız ve üstelik onlardan yararlanarak, sentetik a priori yargılarla deneyin bize bildirdiklerinden daha uzaklara gitmek; yani deneyin bile arkamızdan gelemeyeceği kadar uzağa açılmak isteriz. Örneğin, evrenin bir ilk başlangıcı olmalıdır önermesi vs. gibi; bu nedenle metafizikte hiç olmazsa amacı bakımından salt sentetik a priori önermelerden kurulmuştur.” (Kant, 2014: 167).

Kant, metafiziği bir bilim seviyesine çıkarabilmek için doğa bilimlerinin örneğinden hareket ediyor. Onun bu kaygısı tüm felsefi sistemini etkilemiş ve sistem bu kaygı çerçevesinde kurulmuştur. Dolayısıyla Kant’a göre bir şeyin bilim olması için duyu verilerinden ve deneysel olandan hiçbir şey içermemesi yani a priori olması ve aynı zamanda bize yeni bir şey söylemesi yani sentetik olması gerekiyor. Metafiziği bir bilim haline getirmek için bize gerekli olan kavramlar işte bu türden kavramlar olmalıdır.

Dolayısıyla Kant, aklın teorik kullanımında ne bilebilirim sorusunu sormuş ve bu soruyu yanıtlamaya çalışırken de akli mahkemeye çıkartarak sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Akıl, anlama yetisi ve akıl olarak ikiye ayrılır. Bizim bilgimizin konusunu oluşturan nesneler ise duyusallığımızın saf biçimleri olan uzam ve zaman aracılığı ile duyularımıza verilen görülerin anlama yetimizin kategorilerinde işlenerek yargı biçimini oluştururlar. Dolayısıyla bize verilen ve duyumsadığımız görüngülerin dışında hiçbir şey bilemeyiz. Saf matematiği olanaklı kılan uzam ve zamandır, saf doğa bilimini olanaklı kılan ise duyumsadığımız görüngüler ve onların işlendiği anlama yetimizde olan on iki kategoridir. Tüm bunların hepsi oluşturmak istediğimiz metafiziğin içeriğinin bir kısmını oluşturur. Diğer kısmını ise akılda yer alan idelerin aracılığıyla ile ulaştığımız ahlak yasası ve ona göre eylemde bulunmadır.

Şimdi metafizikte yer alan ve onu doğa bilimi türünden bir bilim yapacak olan yargıları açığa kavuşturmak gerekir. Çünkü metafizik bu türden yargılar ile iş görürse amacına ulaşmış olacaktır. Dolayısıyla metafiziğin bir bilim olabilmesi için belli türden yargılara ihtiyacı vardır. Bu yargılar da doğa bilimleri örneği üzerinden yapacağımız soruşturmamız sonucunda ortaya çıkmışlardır. Metafiziğin iş göreceği yargılar

deneyden çıkmayan ve bilgimizi genişletecek türden yargılardan oluşmalıdır. Bu yargılarla iş görür metafizik. Bu yargılara Kant sentetik yani genişletici ve apriori yani deneyden çıkmayan yargılar diyecektir.

1.2.1.1 Sentetik-Apriori Yargılar

Kant ‘a göre yargılar içerikleri bakımından ya açıklayıcıdır ya da genişleticidirler. Açıklayıcı yargılar bilginin içeriğine hiçbir şey katmazlar, sadece özneye içerilen şey yüklemde de verilir. Genişletici yargılar ise özneye yeni bir şey katması bakımından bilgi verir. Yani bize özneyle ilgili yeni bir şey söyler. Açıklayıcı yargılar analitiktir, genişletici yargılar ise sentetiktir. Tüm analitik yargılar çelişme ilkesine dayanır ve aprioridirler. Özne yüklemde olanı kapsadığı için deneye ihtiyaç duymayız ve özne ve yüklem mantıksal bir çelişme içermemesi gerekir. Ancak sentetik yargıların çelişme ilkesinden başka bir ilkeye de ihtiyacı vardır. Ayrıca deney yargıları her zaman sentetiktir çünkü bize yeni bir bilgi sunarlar. Aritmetik önermeler duyu deneyinden çıkmadıkları için aprioridirler. Ayrıca bu önermeler bilgimizi genişlettikleri için her zaman sentetiktirler. Dolayısıyla metafiziğin bu türden önermeler, yargılara ihtiyacı vardır. “Metafiziğin asıl işi sentetik a priori önermelerdir ve yalnızca bu, onun amacını oluşturur.” (Kant, 2000: 20). Hakiki metafiziğin ulaşmak istediği kavramlar sentetik a priori kavramlardır. Bu kavramlar ise saf matematik ve doğa bilimlerinde kullanılan kavramlardır. Metafiziğin bir bilim olabilmesi için onu oluşturan yargıların biçimsel yani deney içermeyen ve aynı zamanda bilgimizi genişletecek türden yargılardan oluşması gerekir. Çünkü örnek olarak aldığı doğa bilimleri bu türden kavramlarla iş görmektedir. Bu kavramlarda yukarıda dile getirdiğimiz gibi sentetik-apriori kavramlardan oluşan yargılardır. Ancak bu kavramlardan oluşan yargılara ulaşabilirsek metafizik bir bilim seviyesine ulaşır ve yasa niteliğinde yargılar üretilip kendini geliştirebilir.

O halde şu soruyu sormamız gerekecektir: ‘Sentetik a priori yargılar nasıl mümkündür?’ Kant’a göre bu problemi felsefe tarihinde sadece David Hume görmüştür ve çözüme en çok o yaklaşmıştır. Hume doğada sürekli aynı olayların birbirlerini takip ettiğini ve hep aynı sonuçları doğurduğunu gözlemlemiştir. Örneğin ‘yarın güneş doğacak’ önermesinin kesinliğinden asla kuşku duymayız. Çünkü geçmişte hep böyle olmuştur, her gün güneş doğmuştur. Ancak bizim bir şeyi bilebilmemiz için onu duyumsamamız,

onun görüsünün bize verilmesi gerekir. ‘Yarın güneş doğacaktır’ önermesi öyleyse doğru değildir çünkü biz bunu asla deneyimleyemeyiz. Ancak biz bunun böyle olacağını biliriz, der Hume. Peki, ama nasıl? Hume buna alışkanlık, inanç vs der. Yani yarın güneşin doğacağını geçmiş deneyimlerime göre, belli bir alışkanlığım olduğu için söyleyebiliyorum ve aslında doğacağından da eminim. Ama doğmazsa eğer bu da beni şaşırtmamalı çünkü buna dair kesin bir bilgim yok sadece doğacağına dair bir yatkınlık, inanç alışkanlık mevcut. Ama doğmayabilir de. Böylece Kant şu meşhur cümlesini kurmuştur ‘Hume beni dogmatik uykumdan uyandırdı.’ Kant, ne biliyoruz sorusunu cevaplarken neden-etki bağlantısının anlama yetisinin bir kategorisi olan nedensellik olduğunu ve yarın güneşin doğacağını anlama yetimizdeki bu kavramı sayesinde bildiğimizi söyleyecektir. Yani Hume neden-etki bağlantısını görmüş ancak ona alışkanlık, kuruntu demiştir. Üstelik anlama yetimizdeki tek kategori de değildir nedensellik, onunla birlikte on iki kategorisi daha vardır. Dolayısıyla Hume metafiziği bir bilim olarak değil, inançların kuruntuların dile getirildiği bir disiplin olarak görmüştür. Ancak Kant Hume’u eleştirerek metafiziğin bir alışkanlık ya da yatkınlık değil, belli tür yasaların geçerli olduğu bir disiplin olduğunu söylemiştir. Böylece doğa bilimleri örneği üzerinden metafiziği inceleyerek, burada da sentetik-apriori yargıları bulmaya çalışacaktır. Eğer metafizikte de bu türden kavramları bulabilirsek o da olanaklı olacaktır, demeye getirir Kant. Dolayısıyla Kant şu dört transandental ana soru üzerinden bu soruyu cevaplamaya çalışacaktır: Saf Matematik Nasıl Olanaklıdır? Saf Doğa Bilimi Nasıl Olanaklıdır? Metafizik Genellikle Nasıl Olanaklıdır? Bilim Olarak Metafizik Nasıl Olanaklıdır?

1.2.1.2 Duyusallığın Kategorileri ‘Uzam’ ve ‘Zaman’

Uzam ve zaman duyusallığımızın saf biçimleridir. Biz bunlar sayesinde saf matematiği bilebiliyoruz. Dolayısıyla ‘saf matematik nasıl olanaklıdır?’ sorusuna, duyusallığımızın saf formları olan uzam ve zaman aracılığı ile diyecektir Kant.

“Sintetik a priori bilgi olarak Saf Matematik, ancak ve ancak sırf duyuların nesneleriyle ilişki kurmakla olanaklıdır. Bu nesnelerin deneysel görüşünün temelinde saf bir görü, hem de a priori olarak bulunur; bulunabilir de, çünkü bu görü nesnelerin gerçek görünüşlerinden önce gelen, duyusallığın sırf biçiminden başka bir şey değildir; çünkü o ilk olarak gerçekten bu görünüşü olanaklı kılar. Yine de a priori görebilme yetisi görünüşün malzemesiyle, yani onda duyumlananla değil yalnızca onun biçimiyle, yani uzam ve zamanla ilgilidir” (Kant, 2000: 33).

Saf matematiği olanaklı kılan şey duyusallığımızın saf formları olan uzam ve zamandır. Biz bu iki yetimiz sayesinde matematik kavramlarını bilebiliyoruz. Bunlar saf a priori görülerdir. Doğada hiçbir şey kendi başına şey değildir. Onlar bize göründükleri haliyle vardılar ve bizde onları ancak o şekilde algılayıp bilebiliyoruz. Bir şeyin kendinde şeyini bilemeyiz. Bu bilme biçimimiz ise duyusallığın saf biçimleri olan ve bizde a priori olarak bulunan uzam ve zaman sayesinde mümkündür. Uzam, tüm dış görüşlerin biçiminden başka bir şey değildir. Kant’a göre, duyu nesneleri bize ancak bu biçim altında verilebilirler. Biçimini geometrinin temel aldığı duyusallık, dış görüşlerin olanağının dayandığı şeydir; demek ki bu görüşler, geometrinin onların içine koyduklarından başka hiçbir şeyi içeremezler. Fenomen olarak şeylerin varoluşlarının tek koşulları uzam ve zamandır. Ayrıca bu fenomenleri bilgi nesnesi haline getirmemiz de uzam ve zaman ile mümkündür.

“...Uzay ve zaman duyusal sezşimiz (içgörüümüzün; Anschauung) yalnızca formlarıdır ve bundan ötürü de fenomen olarak şeylerin varoluşunun tek koşullarıdır; öte yandan, şeylerin bilinmesine ilişkin unsurların ve bunun sonucu olarak da anlama yetisinin öteki kavramlarının bilgisine, bunların karşılıkları olan bir duyusal-sezgi (bir içgörü) ile birlikte verilmedikçe sahip olmayız, yani, hiçbir nesneyi kendinde-şey (noumenon) olarak bilemeyiz; ama yalnızca onu duyusal sezginin nesnesi, yani fenomen olarak bilebiliriz. Burada hemen, aklın mümkün spekülâtif tek bilgisinin ancak deneyin yalın nesneleri ile sınırlandırılacağı, onlara bağlı kalacağı sonucu çıkacaktır. Bununla birlikte şu noktaya, çünkü burada daima itiraz edilecek bir nokta vardır, işaret etmek gerekir, bu aynı nesneleri özlery (yani, ne iseler o olmaları) bakımından bilmesek de en azından kendinde-şeyler olarak düşünebiliriz. Çünkü bu başka türlü tasarlandığında, bir fenomenin onu gösteren olmaksızın var olduğunu söylemek gibi saçma bir önermeyle karşılaşırız” (Kant, 2014: 142-143).

Tüm görümüz sadece duyular yoluyla olur. Anlama yetisi görmez, yalnızca düşünür. Duyular bize hiçbir zaman ve hiçbir durumda kendi başına şeylerin bilgisini vermez sadece onların görüşlerinin bilgisini verir. Bunlar duyusallığın tasarımlarıdır. Duyularla elde ettiğimiz görüşlerin bilgisini anlama yetisi düşünür, dolayısıyla anlama yetisinin işi şu olmalıdır Kant’a göre; sadece görüşün bilgisidir düşündüğü ve bundan evrensel, genel geçer, nesnel bir yasa çıkaramaz. Dolayısıyla saf matematik ya da geometri ancak uzam ve zamanla olanaklıdır. Şeylerin duyular aracılığıyla bizde oluşan tasarımları bilebiliriz. Şeyler sadece tasarımlardır ve duyusallığın saf biçimleri olan uzam ve zaman aracılığı ile geometrinin ya da matematiğin bize sunduğu şeyleri kavrayabiliyoruz, bilebiliyoruz.

1.2.1.3 Anlama Yetisinin Kategorileri

Doğa şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşudur. Yani doğa kendi başına varolan şeylerin varoluşu değildir, öyle olsaydı onu asla bilemezdik. Doğa duyunun saf biçimleri ve anlama yetisinin kategorileri sayesinde oluşturduğumuz tasarımlardır. Doğadaki şeylerin kendi başına oldukları hallerini bilemeyiz, bunu bilme çabamız bizi yine aklın sınırlarını aşmaya götüreceğinden sadece şeylerin bize göründükleri hallerini bilebiliriz. Öyleyse şu soruya artık rahatlıkla cevap verebiliriz: Saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır?

“Demek ki, algının deneye dönüşmesinden önce gelen bambaşka bir yargı daha kurulur. Verilen görüş, genel olarak yargılamanın biçimini görüş bakımından belirleyen, bu görünümün deneysel bilincini genel olarak bir bilinç halinde birleştiren, böylece de deneysel yargılara da genel geçerlik sağlayan bir kavram altına sokulmalıdır. Bu tür bir kavram a priori bir saf anlama yetisi kavramıdır; gördüğü iş de, bu görünümün yargıda bulunmaya ne şekilde yarayabileceğini belirlemekten başka bir şey değildir” (Kant, 2000: 51).

Doğa nedensellik yasalarına bağlıdır, doğayı anlama yetisinin bu kavramı ile bilebilir ve genel geçer yasaları ancak bu şekilde oluşturabiliriz. Saf doğa bilgisi anlama yetisinin nedensellik kavramı ile olanaklıdır. Tüm değişimler neden-etki bağıntısı yasasına göre düşünülür. Kant’a göre, olan, olmaya başlayan her şey bir kurala göre ardından geldiği bir şeyi ön gerektirir. Her şey değişse bile neden etki, nedensellik bir yasa olarak kalır. “O halde neden kavramı, tüm olanaklı algıdan tamamıyla ayrı olan saf bir anlama yetisi kavramıdır ve sadece, kendisinin altına giren tasarımı genel olarak yargıda bulunma bakımından belirlemeye, dolayısıyla genel geçer bir yargıyı olanaklı kılmaya yarar” (Kant, 2000: 51). Deney, duyusallığın saf biçimleri olan uzam ve zaman ve anlama yetisinin kategorilerinden oluşur. “Kant bilгимizin nesnelere göre değil, nesnelerin bilğimize göre biçimlendiğini söylüyordu. Yani bizde duyarlık formları, anlık ve akıl kategorileri vardır ve biz nesneleri bunların süzgecinden geçmiş halleriyle biliriz. Başka bir deyişle, bunlar nesnelerde değil, bizde olan şeylerdir” (Özlem, 2015: 14). Kant’a göre nesne duyuların akıl süzgecinden geçmiş halidir. Kant ‘nesne’ye, bize duyular yoluyla açık olan şeylerin uzay, zaman gibi duyarlık formları; birlik, karşılıklı etkileşim, bağlantı, nedensellik gibi kategoriler altında biçimlenen şey anlamında ‘fenomen’ diyordu. Bu fenomenlerin ise kendi başlarına bir gerçeklikleri yoktur onları yalnızca kendi biçimlendirdiğimiz, bize göründükleri halleriyle bilebiliriz. Kendi başlarına bir gerçeklikleri varsa bile onu bilemeyiz. Bu anlamda ‘nesne’ bizim biçimlendirdiğimiz

bir tasarımıdır. Maddenin, aklın biçimlendirici etkinliği altında biçim almış hali olarak tasarımıdır.

“Duyuların işi görmek anlama yetisinininki düşündürmektir. Düşünmek ise, tasarımları bir bilinçte birleştirmektir. Bu birleştirme ya sırf özneye ilgili olarak ortaya çıkar, o zaman da rastlantısal ve öznel, ya da nasıl oluyorsa öyle olup biter, o zamanda zorunlu ve nesneldir. Tasarımların bir bilinçte birleştirilmesi yargı olur. Demek ki düşünmek, yargıda bulunmaktan veya genel olarak tasarımları yargılarla ilgi içine sokmaktan başka bir şey değildir” (Kant, 2000: 55-56).

Anlama yetisi düşünür, yani birleştirir, yargı oluşturur. Yargı oluşturma süreci sadece özneye ilgiliyse o zaman zorunlu değildir, rastlantısal ve öznel. Ancak duyu deneyinin bize verdiği malzemenin işlenmesi ise, yani sırf malzemeye göre yargı oluşturuluyorsa o zaman zorunlu ve nesneldir. Yani bir şey nasıl olup bitiyorsa, her nasılsa öyle oluyorsa bu nesneldir, nesneye bağlıdır çünkü ve zorunludur. Yargı oluşturma süreci yargıları bir bilinçte birleştirme sürecidir. Yani düşünmek bu malzemeleri işlemektir, yargı oluşturmaktır aynı zamanda. Duyu verileri bize nasıl veriliyorsa öyledirler ve birer tasarımıdır. Bu tasarımların bilinçte birleştirilmesi ve yargı oluşturma süreci ise düşündürmektir. Anlama yetisi tasarımlarımızı bilinçte birleştirip düşünmemizin sağlandığı yerdir.

Uzam ve zaman tüm görülerin taşıyıcılarıdır. Görülerin olanaklılığının ve çeşitliliğinin koşulu uzamdır. Anlama yetisi ise doğanın genel düzeninin kaynağıdır. Dolayısıyla saf matematik ve geometriyi olanaklı kılan uzam ve zamanken saf doğa bilimini olanaklı kılan anlama yetisinin kategorileridir. Bunların en önemlisi de neden-etki bağıntısından ortaya çıkan nedensellik kategorisidir.

Matematik ve fizik aklın teorik bilimleridir. Deneye dayanmayan sentetik-apriori yargıları vardır. Kant’a göre bir şeyi kendinde şey olarak asla bilemeyiz, kendinde şeyi düşünebiliriz. Ancak bilebileceğimiz şeyler öncelikle duyularımıza gelip oradan anlama yetisinin kategorileriyle işlediğimiz şeylerdir. Yani duyularımıza verili olan şeyleri ancak bilebiliriz. Nesneleri zaman ve mekân biçimleri içinde algılayabiliyoruz ve daha sonra anlama yetisinin kategorileri vasıtasıyla işleyip bilgi haline dönüştürebiliyoruz.

Kant felsefesinde teorik akılda karşımıza çıkan ilk soru şudur: ne bilebilirim? Bu soruşturma yapılırken Kant akla sınır çizer ve akli anlama yetisi ve akıl olarak ikiye ayırır. Bu ayırma anlama yetisinin işi düşünmek ve duyu verileri yoluyla elde ettiği malzemeyi kendinde yer alan kategorilerin altına sokarak bilgi oluşturmaktır. Tüm

işlemler bilen öznedeki gerçekleşir. Öznenin buradaki en önemli görevi anlama yetisi ve duyu verileri arasındaki alış verişi, aklın ideleri ile karıştırmaksızın bilgi oluşturmaktır.

Nasıl ki anlama yetisinin kendisinde kategorileri varsa aklın kendisinde de deneyden bağımsız olan ‘ide’leri vardır. Bu şekilde akla sınırlar çizmemiz gerekiyor ki akılda bulunan ideler yüzünden kuruntuya kapılmayalım. O yüzden burada Kant anlama yetisi ile akıl arasında keskin sınırlar çizmek ister. Zaten tüm metafizik ve felsefe tarihi boyunca yaşanan sorunların sebebi, aklın sınırlarını aşması sonucu oluşan kuruntular ve boş inançlardır. Her kuruntu yargının öznel temelini nesnel sayılmasından oluşur. Metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olması da ancak saf anlama yetisinin kategorileri ile saf aklın idelerinin sınırlarının keskin bir biçimde belirlenmesine bağlıdır.

“Anlama yetisinin bütün saf bilgilerinin özelliği, kavramlarının deneyle verilmesi ve ilkelerinin deneyle doğrulanmasıdır; buna karşılık aklın aşkın bilgileri, yani ideleri söz konusu olduğunda, deneyde verilmezler; ilkeleri de deneyle ne doğrulanabilir, ne de çürütülebilir. Bu nedenle, bunlarda gizlenebilecek yanılgıyı saf akıldan başkası bulamaz; bu da çok zordur, çünkü akıl ideleri aracılığıyla doğal bir biçimde diyalektik olur ve bu kaçınılmaz kuruntu, şeylerin herhangi bir nesnel araştırılmasıyla değil, sırf öznel bir araştırmayla sınırlar içinde tutulabilir” (Kant, 2000: 82).

Kant aklın teorik kullanımında ne bilebileceğimizi sorguluyor ve buna cevap veriyor. Kant’ın bilen öznesi duyusallığımızın saf formları olan ve matematiği ve geometriyi olanaklı kılan uzman ve zaman aracılığı ile duyu deneyine verilen nesneleri, bize nasıl görünüyorlarsa o şekilde algılatıp onların tasarımlarını oluşturur. Bu tasarımların yargı oluşturabilmeleri için bilinçte anlama yetimizin kategorinin altına girerek işlenmeleri gerekir. Teorik akılda bilgi ancak bu şekilde mümkün olur. Bu bilgi nesneldir. Kaynağını duyu verilerinden alır ancak bilgi olabilmesi için anlama yetisinde işlenmesi gereklidir. Yargı ya da bilgi oluşturmak için sadece görüngüleri algılayıp tasarım oluşturmak yetmez o tasarımların işlenmesi gereklidir. Bu yargıların işlenmesini olanaklı kılan ise anlama yetimizde yer alan kategorilerdir. Bu şekilde doğa bilimi mümkündür ve biz dış dünyayı bilebiliyoruz.

“Saf aklın, ideleriyle amacı, deney alanının ötesinde bulunan özel nesneler değildir; tek istediği, anlama yetisinin deneyle bağlantılı olarak kullanılışının tam olmasıdır. Bu tamlık ise, görülerin ve nesnelerin değil, ancak ilkelerin tamlığı olabilir. Ne var ki, bu tamlığı belirlenmiş olarak tasarımlamak için, bunu bir nesnenin o kurallara göre tam bir şekilde belirlenmiş bilgisi olarak düşünür. Bu nesne ise bir idedir; bunu yapmakla saf akıl, anlama yetisinin bilgisini bu ideye özgü tamlığa elden geldiğince yaklaştırmayı amaçlar” (Kant, 2000: 85).

Saf akıl ise bilgimize konu olamayacak idelerden oluşur. Bu ideler, ‘tanrı, özgürlük, ölümsüzlük’ gibi idelerdir. Kant bunları nasıl bilebiliriz diye sormaz çünkü bu alanda yer alan idelerin fenomenler alanında karşılıkları yoktur o yüzden bunların bilgisi bize kapalıdır. Bunlar noumenon alanına ait kavramlardır. Bu yüzden biz onları duyu nesnelerini ya da matematiğin nesnelerini bildiğimiz gibi bilemeyiz, onları bilmemizin nesneleri yapamayız. Bunu yapmamız bizi aklın sınırlarını aşmaya götürecektir. Peki, bu ideler nasıl kavramlardır? Bunlar saf aklın transandantal kavramlarını oluştururlar. Saf aklın tek istediği, anlama yetisinin ilkelerinin tamlığıdır. Teorik aklın kullanımında saf aklın yaptığı şey anlama yetisinin ilkelerinin tam olarak kullanılmasını sağlamaktır. Buradan sonra ise Kant’ın aklın pratik kullanımını nasıl ele aldığına bakılacaktır. Kant aklın pratik kullanımında eylemlerimiz için bir yasa bulacak ve bunu uygulayacak bir etik özne fikri ortaya atacaktır.

1.2.2 Aklın Pratik Kullanımı

Aklın pratik kullanımında Kant saf akıl ve onda yer alan ideleri araştıracaktır. Kant akla sınır çizdiğinde saf akıl ve ondaki idelerin bilgi nesnesi olmayacağını bu idelerin duyu deneyiminde karşılıkları olmadığı için asla bileyeceğimizi söylemişti. Dolayısıyla bir şey bizim bilgi nesnemiz olacaksa öncelikle duyu deneyiminde karşılığının olması gerekir ya da matematiğin ya da geometrinin bir kavramı olmalıdır. Saf akıldaki ideler ise bu türden olmadığı için onları bilgimizin nesnesi yapamayız. Sadece ideleri düşünebiliriz. Ve akıldaki bir ide sayesinde türetebildiğimiz bir yasayı, ahlak yasasını bilebiliriz. Özgürlük idesi aracılığı ile özgür istemesinin farkına varan, akıl sahibi varlık buradan içeriği olmayan, yani duyu deneyiminden bir içeriğin karışmadığı hem iç görü de hem de dış görü de deneysel, duyusal şeylerden bağımsız olarak saf akıldan türeyen bir yasaya sahip olabiliyor. Bu yasa ile akıl sahibi varlık, doğa nedenselliğinden bağımsız eylemde bulunabiliyor ve bu şekilde, bu yasa sayesinde özgür olabiliyor. Akıl sahibi varlık olarak bu yasanın öznesi eyleyen öznedir. İnsan bu yasaya ve buna göre eyleme potansiyeline sahip bir eyleyen özneye dönüşüyor.

“Dolayısıyla şimdi ele alacağımız üçüncü soru, Metafiziğin özüyle ve ona özgü olanla, yani aklın sırf kendi kendisiyle uğraşmasıyla ve bunun sonucu olarak, kendi kavramlarını düşünmeye daldığı sırada, deneyin aracılığına gereksinim duymadan, hatta deneyle hiç ulaşamayacağı, doğrudan doğruya kendisinden kaynaklandığını sandığı nesnelerle tanışmasıyla ilgilidir” (Kant, 2000: 80).

Burada araştırma konumuzu oluşturacak olan şeyler aklın deneyin aracılığına gerek duymadığı zaten kendisinde yer alan ve sadece düşünebileceğimiz idelerdir. Bunlar Tanrı, Özgürlük ve ölümsüzlük ideleridir. Bu ide noumenon alana aittirler ve fenomen alanında karşılıkları yoktur. Bu anlamda bunları nesneleri, görüngüleri bildiğimiz gibi bilemeyiz. Bilgimizin konusu oluşturacak türden kavramlar değildir bunlar. Anlama yetisi ile akıl arasında çizdiğimiz sınırdan aslına bilgimize çizdiğimiz sınırdır. Dolayısıyla sınır aşımının olmaması için aklın bu idelerinin karşılıklarını duyu dünyasında aramamız ya da tam tersi duyu dünyasına ait kavramların karşılıklarını bu idelerde aramamız gerekiyor. Aksi takdirde sınır aşımına uğramış ve kuruntulara kapılmış oluruz. Aklın buradaki görevi deney alanının bilgisini düzenlemektir. Anlama yetisinin kullanımının tam anlamıyla gerçekleşip gerçekleşmediğine bakar akıl. Dolayısıyla metafiziğin ilkeleri hiç bir zaman deneyden alınmamalıdır. Deneyin ötesinde kalan bilgidir. O halde bu bilgi saf aklın a priori bilgisidir.

“Saf aklın, ideleriyle amacı, deney alanının ötesinde bulunan özel nesneler değildir; tek istediği, anlama yetisinin deneyle bağlantılı olarak kullanılmasının tam olmasıdır. Bu tamlık ise, görülerin ve nesnelerin değil, ancak ilkelerin tamlığı olabilir. Ne var ki, bu tamlığı belirlenmiş olarak tasarımlamak için, bunu bir nesnenin o kurallara göre tam bir şekilde belirlenmiş bilgisi olarak düşünür. Bu nesne ise bir idedir; bunu yapmakla saf akıl, anlama yetisinin bilgisini bu ideye özgü tamlığa elden geldiğince yaklaştırmayı amaçlar” (Kant, 2000: 85).

Anlama yetisi ve saf akıl özgürlük ile yani aklın pratik kullanımı sayesinde bir araya gelebiliyorlar ancak. Aklın pratik kullanımı ise saf akıldan doğan özgürlük aracılığı ile oluşturduğu kesin buyruk, ahlak yasasının pratik kullanımı ile mümkün oluyor.

“Şimdi çelişmeye düşmeden diyebilirim ki, akıl sahibi varlıkların bütün eylemleri, görünüşler olmaları bakımından, doğanın zorunluluğu altındadırlar; ama bu aynı eylemler, akıl sahibi özneye ve bu öznenin sırf akla göre eylemde bulunma yetisiyle ilgilerinde özgürdürler” (Kant, 2000: 99).

1.2.2.1. Özgürlük Antinomisi

Özgürlük saf aklın bir idesidir ve onun bilgisine asla erişemeyiz. Ancak Kant felsefesinde özgürlük idesi Teorik akıl ile pratik akıl arasında köprü olması bakımından çok önemli bir yere sahiptir. Kant, ‘Özgürlük Antinomisi’ni kullanarak oradan insanın bir yetisine dikkat çekmiştir. Bu yeti istemedir. Ve insan doğa nedenselliği dışında da bir istemeye, özgür bir şekilde isteme yetisine sahiptir. İnsan ikili bir varlık olması

bakımından doğa nedenselliğinden ayrı davranabilme olanağına sahip olduğu için özgürdür.

“Akıl sahibi, dolayısıyla düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemenin nedenselliğini, özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez; çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma (aklın, kendisine yüklenmesi gereken bu bağımsızlık) özgürlüktür. Şimdi özgürlük idesine özerklik kavramı, buna da ahlaklılık genel ilkesi ayrılmazcasına bağlıdır; bu ilke de, doğa yasasının bütün görünüşlerin temelinde bulunması gibi, akıl sahibi varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde bulunur” (Kant, 2013: 71).

Biz özgürlüğü, teorik aklın ideleri içinde doğrudan doğruya kavrayamasak da, olanaklılığını a priori olarak bilebiliyoruz, hatta bildiğimiz tek idedir. Kant’a göre özgürlük ahlak yasasının koşuludur. Kant saf aklın teorik kullanımında Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını yeterince sağlama bağlayamadığını sadece bunları düşünebileceğimizi söylemişti. Ancak bu kavramlar pratik akılda özgürlük kavramının aracılığıyla sağlama bağlanmaya çalışılacaktır. Aklın pratik, ahlaksal kullanımında bu kavramların temelleri aranacaktır.

“Özgürlük kavramı, pratik aklın zorunluklu bir yasasıyla gerçekliği kanıtlandığı kadarıyla, şimdi saf aklın sisteminde bütün yapının kilit taşı meydana getirir. Sırf ideler olarak teorik akılda desteksiz kalan bütün öbür kavramlar da, şimdi özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır, yani, bunların olanaklılığı, özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır; çünkü bu ide, ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyar” (Kant, 2014: 4).

Özgürlük idesi ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyar. Ahlak yasasının varlığı ile biz bilgimizi genişletmiyoruz ama sadece bu idenin olanağını bu yasa sayesinde görmüş oluyoruz. Aklın diğer ideleri de özgürlük aracılığı ile dayanak bulur, nesnel gerçeklik kazanır. Özgürlük gerçekliğini ahlak yasası aracılığı ile ortaya koyar.

Kant insanın bağımsız bir yanının olduğunu göstermek için bütün varlığı görünüş alanıyla, görünüşten başka olan, onun bağlı olduğu yasalara değil, kendine has yasalara bağlı olan, “kendi başına varolan” bir alana ayırarak bunu temellendirmeye çalışır ve tüm ikiliğin kaynağını da varlığın bu ayrımına dayanır. Bu ayrımın nedenini de Kant “... özgürlüğün kurtarılması, dolayısıyla doğa yasalarına sınır konulması olduğunu; diğerlerinin de, rasyonalist metafiziğin başıboş spekülasyonlarına son vermek hususunda sarf edilen bir çaba olduğunu ilave eder” (Mengüşoğlu, 2014: 58). Kant felsefesinin asıl amacı, insanın doğa nedenselliğinden bağımsız bir eyleme olanağının olduğunu göstermeye çalışarak özgürlüğü kurtarma çabasıdır. Kant’a göre özgürlük ancak bu şekilde kurtarılabilir. Kant’a göre doğa alanı zorunluluk alanıdır. Noumenon

alanı ise özgürlük alanıdır. Fakat her iki varlık alanı da yasalara bağlıdır. Doğa nedensellik yasalarına, ahlaki akıl ise özgürlüğün, özgür istemenin yasasına bağlıdır.

“Her türlü deneysel öğeden ve dolayısıyla –ister iç duyunun nesnesi olarak zamanda, ister dış duyunun da nesnesi olarak hem uzamada hem zamanda ele alınsın- bir bütün olarak doğadan bağımsız olma şeklinde düşünülmesi gereken transsendental özgürlüğe hiç yer tanımazlar. Yalnızca apriori olarak pratik olan (son, asıl anlamıyla) bu özgürlük olmaksızın, ne bir ahlak yasası, ne de böyle bir yasaya göre hesap verme olabilir. Bu yüzden de nedenselliğin doğa yasasına göre, zaman içinde olup biten olayların her türlü zorunluluğa, doğa mekanizmi denebilir; hem de bundan, bu mekanizme bağlı olan her şeyin gerçekten maddesel makineler olduğu anlamı çıkarılmadan.” (Kant, 2014: 173).

Özgürlük doğa nedenselliğinden ayrı bir nedenselliğe, yasaya bağlıdır. Bu yasa elbette ki kaynağını doğadan değil aklın kendisinden alır. Yasa özgürlük alanı içinde geçerlidir. Özgürlük istemenin özgürlüğüdür; çünkü isteme akıl sahibi olan canlı varlıkların bir çeşit nedenselliğidir ve canlı varlıkları belirleyen yabancı nedenlere bağlı olmadan etkide bulunabildiğinden, özgürlük bu nedenselliğin bir niteliğidir. Aynı şekilde, doğadaki zorunluluk da akıldan yoksun olan ve davranışları yabancı nedenler tarafından belirlenen canlı varlıkların nedenselliğinin bir niteliğidir.

“Akıl sahibi varlık kendine , (daha aşağı yetileri bakımından değil) bir düşünce varlığı olarak, duyulur dünyasına değil, anlama yetisi dünyasına ait bir varlık olarak bakmalıdır. Dolayısıyla bu varlığın, kendine bakabilmesi için ve yetilerinin kullanılmasının, dolayısıyla eylemlerinin yasalarını bilebilmesi için iki açısı vardır: ilkin, duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında (yaderklik); ikincisi, düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altında” (Kant, 2013: 71).

Özgürlük, özgür isteme ve aklın pratik anlamda kullanılması hep aynı şey demeye gelecektir ve bunların hepsi akılda gerçekleşen olaylardır. İstemenin özgürlüğü onu özerk yapan şeydir. Yani isteme yasayı kendi kendisi koyar, dışarıdan ya da içeriden aklın dışında, kendisinin dışında onu belirleyen hiçbir şey yoktur. Özgürlük ve istemenin kendi kendisine yasa koyması otonomi demektir. Otonomi ise insani ve her akıl sahibi varlığın temelidir. Otonomi sayesinde isteme, genel yasayı ortaya koyar ve aynı zamanda ona bağlanır; istemenin bu yetisi, insanın mutlak değerinin de temelidir. Heteronomi (yaderklik) ise otonominin (özerkliğin) tam tersidir. İstemeyi belirleyen şey istemenin kendisi değil bunun dışındaki diğer şeylerdir. Söz gelimi bunlar haz ve acı ilkesi, doğa nedenselliği, duyu ve deneyimlerdir. İnsan ancak istemenin otonom bir şekilde ortaya koyduğu yasalara uyarsa ahlaklı olur ve onun eyleminin ancak bu şekilde ahlaklılık değeri olur. “Ahlaklı olma, istemenin otonomisi ile yapıp etmeler arasındaki

ilişkidir. Kuralları otonominin yasalarına uygun olan bir isteme, kutsal bir isteme, bütünüyle iyi bir istemedir” (Mengüşoğlu, 2014: 63).

İnsan doğa yasalarından bağımsız eyleme olanağına sahiptir, hatta kendi başına varlık alanında otonom bir yasa koyarak başka türlü eyleme olanağını ahlaklılık temeline getirmiştir. Ancak pratik aklın nasıl bu yasaı oluşturduğunu, özgür istemenin nasıl olduğunu araştırmak bizi yine bir sınır aşımı durumuna getirecektir. Biz bu yasanın, özgürlüğün ya da özgür istemenin, pratik aklın bilgisine sahip değiliz ancak onların varlıklarını da asla inkâr edemeyiz. İnsan ancak pratik aklın ortaya koyduğu yasaya göre eylese özgür olabiliyor. Burada bir zorunluluk varmış gibi görünse de daha önce de söylediğimiz gibi bu insanın doğa yasalarından ayrı bir şekilde eyleme olanağı ile bağlantılıdır.

1.2.2.2 Ahlak Yasası

Biz özgürlüğü, teorik aklın ideleri içinde doğrudan doğruya kavrayamasak da, olanaklılığını a priori olarak bilebiliyoruz, hatta bildiğimiz tek idedir. Kant’a göre özgürlük ahlak yasasının varlıksal koşulu; ahlak yasası ise özgürlüğün bilinme nedenidir. Kant saf aklın teorik kullanımında Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramlarını yeterince sağlama bağlayamadığını sadece bunları düşünebileceğimizi söylemişti. Ancak bu kavramlar pratik akılda özgürlük kavramının aracılığı ile sağlama bağlanmaya çalışılacaktır. Aklın pratik, ahlaksal kullanımında bu kavramların temelleri aranacaktır. Aklın teorik kullanışı onun saf bilme yetisiyle ilgiliydi. Aklın pratik kullanımında ise istemenin belirlenme nedenleriyle ilgilenen yetidir bu. Bu kendi nedenselliğini belirleyen bir yetidir. “Pratik aklın görevi, deneysel olarak koşullanmış aklı, istemenin belirlenme nedenini ancak ve ancak kendisi verme savından alıkoymaktır” (Kant, 2014: 17). Bu sefer buradaki işimiz istemeyle ilgilidir. Bu isteme aklı nesnelerle ilgisinde değil istemenin kendisi ve nedenselliği ile bağlantılı olarak ele almamız gerekiyor.

“İşte burada, deneysel olarak koşullanmamış nedenselliğin ilkelerinden başlanmalıdır; böyle bir istemeyi belirleyen nedenlerle ilgili kavramlarımızı saptama, bu kavramları nesnelere, sonunda da özneye ve öznenin duyusallığa uygulama denemesi ancak bundan sonra yapılabilir. Özgürlükten gelen nedensellik yasası, yani herhangi bir saf pratik ilke, kaçınılmaz olarak başlangıcı oluşturuyor ve ancak kendisinin ilgili olabileceği nesneleri belirliyor” (Kant, 2014: 18).

Aklın pratik kullanımı öznenin istemesiyle ilgilidir. Dolayısıyla bu yasa ile maksim arasında çatışmaya neden olabilir. Maksim bir öznenin kendi istemesiyle ilgili olarak öznel yargılardır. Herkes için geçerli değildir ve bu yüzden yasa olma niteliği taşımaz. Maksimlerin içinde duyu verileri, öznenin bir şeyden hoşlanması ya da o şeyin ona acı vermesi bunun sonucunda o şeye yaklaşma ya da geri çekilme gibi tepkilerinin sonucunda oluşan yargılardır. Ancak bir yargının yasa niteliği taşıyabilmesi için maksimde olan tün bu şeylerden sıyrılıp sadece saf aklın sırf biçiminin geçerli olması gerekir. İsteme, özgür isteme ahlak yasasının sırf biçimini belirler. Saf akıl kendi başına patriktir ve insanda ahlak yasası diye bir şey vardır. Saf akıl istemeyi doğrudan doğruya belirleyen bir yetidir. “Pratik ilkeler, altına birçok pratik kuralın girdiği genel bir isteme belirlemesini taşıyan önermelerdir. Taşıdıkları koşul, özne tarafından yalnız kendi istemesi için geçerli görüldüğünde, öznelirler ya da maksimlerdir; bu koşul, nesnel, yani her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli olarak tanındığında ise, nesnelirler ya da pratik yasalardır” (Kant, 2014: 35).

Kant’a göre isteme kişinin haz alma ya da acıdan kaçma gibi eğilimleri ile ilgili olmamalıdır. Buradan ancak maksim çıkar, yasa çıkmaz. “Bütün içerikli pratik ilkeler, ilke olarak bir ve aynı türdendir ve ben sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu genel ilkesinin altına girer” (Kant, 2014: 24). Haz ve acılar, ben sevgisi hep duyulardan kaynaklanır ve kökeninde bu isteme biçimi olan şeylerden yasa çıkmaz Kant’a göre. “Akıl, istemeyi pratik bir yasayla, haz ve acı duygusu araya girmeksizin, dolaysız olarak belirler ve ancak saf akıl olarak pratik olabildiği için, yasa koyucu olabilir” (Kant, 2014: 28). Haz ve acı duygusu ile ilgili olarak bir yasa oluşturamadığımız gibi mutluluk beklentisi ya da arzusu ile ilgili de bir yasa, her akıl sahibi için geçerli olacak bir yasa oluşturamayız. Bu yasa içeriklidir ve aynı özne için bile farklı durumlarda farklılaşabilir. Dolayısıyla istemenin içeriği değil sırf biçimi önemlidir akıl sahibi varlığın yasa oluşturabilmesi için.

“Böylece isteme, mutlak ve doğrudan doğruya nesnel olarak belirlenir. Çünkü burada kendi başına pratik olan saf akıl doğrudan doğruya yasa koyucudur. İsteme, deneysel koşullardan bağımsız, dolayısıyla saf isteme olarak, yasanın sırf biçimi tarafından belirlenmiş olarak düşünülmektedir ve bu belirleme nedeni bütün maksimlerin en üstün koşulu olarak görülmektedir” (Kant, 2014: 35).

İnsan hem duyu dünyasında yer alan duyusal bir varlıktır hem de ahlak yasasına sahip olduğu ve özgürce isteme ve eyleme olanağına sahip olduğu için ideler dünyasına aittir.

İnsanı özel kılan, değerli kılan da budur. Doğa nedenselliğine göre eylemde bulunma olanağı olmasına rağmen ahlak yasasına göre eylemde bulunmayı, ona uymayı tercih etme olanağı da vardır ve istemesini şekillendiren özgürlük idesine sahiptir.

“Demek ki, maksimim sırf yasa koyucu biçimi bir isteme için yasa görevini görebiliyorsa ancak, o isteme özgür bir istemedir” (Kant, 2014: 33). Pratik akıl yasayı hiçbir duyu verisinden, haz ya da acı ilkesinden, mutluluktan çıkartmaz, bunların hepsi içeriklidir. Ancak sırf akıldan çıkmalıdır yasa, tüm bunlardan bağımsız olarak oluşacak olan yasa pratik aklın yasasıdır. Dolayısıyla yasa şu şekildedir: “Öyle eyle ki, her defasında senin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Kant, 2014: 35).

Pratik akıl yasanın sırf biçimini belirler yani bu yasanın içinde duyu verisi, haz ya da acı ilkesi yoktur. Bu yasa herkesin istemesinin maksimi ve herkes için geçerli olacak bir ilkedir. Bir yargının yasa olabilmesi için eyleminin her defasında, herkes için geçerli olabilmesi, herkesin istemesinin maksimi olması gerekmektedir. Bu yasa saf akıldan çıkar, duyu deneyimlerinden bağımsız, insanın haz ve acı ilkeleri ile hiçbir şekilde bağı olmayan saf istemenin yasasıdır bu. Bu yasaya Kant ahlak yasası, kesin buyruk vs der. “Öyleyse pratik buyruk şu olacak: her defasında insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 2013: 46). İşte insan bu yasanın öznesi olarak eyleyebilen, böyle bir olanağa sahip olması bakımından özgür olabilen bir varlıktır. Kant’ın ikinci öznesi ahlak yasasının eyleyen öznesi olarak karşımıza çıkıyor. “Ahlak yasası kutsaldır. Gerçi insan pek de kutsal değildir, ama onun kişisinde insanlık kutsal olmalıdır. Yaratılmış dünyada her şeyi insan isterse ve elindeyse, sırf araç olarak kullanabilir; yalnızca insan ve onunla birlikte her akıl sahibi yaratık, kendi başına amaçtır. Yani o, özgürlüğün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlak yasasının öznesidir” (Kant, 2014: 96).

Ahlak yasası kutsaldır, ancak insanın kendinde bir kutsiyeti yoktur. O böyle bir ahlak yasasını kendinde barındırdığı için ve bu yasaya göre eylemde bulunma olanağına sahip olduğu için değerlidir. Ve insan sırf bir araç olarak kullanılamaz, tanrı için bile insan sırf araç değildir. Aynı zamanda amaçtır. İnsan özgür bir şekilde isteme olanağına sahiptir ve buradan bir yasa çıkar ve o yasanın da öznesidir.

Aklın bir idesi olarak özgürlük sayesinde insan doğa nedenselliğinden bağımsız da isteme ve ondan ayrı olarak eylemde bulunabilme olanağına sahiptir. Özgürlük idesi

istemeyi, özgür istemeyi olanaklı kılmıştır. Ancak biz bu ideyi yine de bilmeyiz sadece onun vasıtasıyla saf akıldan türettiğimiz bir yasayı bilebiliriz.

Özgürlük ahlak yasasının istemesinin nedenidir. İsteme akıl sahibi varlıkların bir tür nedenselliğidir. Ve özgürlük bu nedenselliğin yasasıdır. Ahlak yasasını olanaklı kılan istemenin özgürlüğüdür. Bu ise özerkliktir. “Ancak ve ancak özgürlük idesi altında eylemde bulunabilen her varlık, tam bundan dolayı, pratik açıdan gerçekten özgürdür; yani özgürlüğe koparılmazcasına bağlı olan bütün yasalar onun için de geçerlidir” (Kant, 2013: 66).

Burada akıl kendi eyleminin yasa koyucusu ve eyleyeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yasa daha önce sözünü ettiğimiz, duyularla, deneylerle ve herhangi bir dış belirlenimler olmaksızın sırf akıl, saf aklın bir idesinden, özgürlük, idesinden çıkacaktır. Bu şekilde Kant insanın başka türlü eyleyebileceğini bize göstermeye çalışıyor.

“Böylece isteme, mutlak ve doğrudan doğruya nesnel olarak belirlenir. Çünkü burada kendi başına pratik olan saf akıl doğrudan doğruya yasa koyucudur. İsteme, deneysel koşullardan bağımsız, dolayısıyla saf isteme olarak, yasanın sırf biçimi tarafından belirlenmiş olarak düşünülmektedir ve bu belirleme nedeni bütün maksimlerin en üstün koşulu olarak görülmektedir” (Kant, 2014: 35).

İnsan doğa yasalarına tabi olan bir varlıktır ve eylemlerini de bu nedensel ilkelere göre gerçekleştirmektedir. Ancak insan sadece bir doğa varlığı değildir. Aynı zamanda bir akıl varlığıdır da ve nedensellik yasalarından, doğa yasalarından bağımsız da eyleme olanağına sahiptir. Bunu da akıl varlığı olduğu için yapabilmektedir. Kant insanı ikili bir varlık olarak tasarladığı ve düşündüğü için felsefesinin her noktasına bu düşüncesi sirayet etmiş, işlemiştir. Dolayısıyla etik alanında da bu ikiliği çok net bir şekilde görebiliyoruz. Burada da insan hem bilen özne olarak teorik aklın bir öznesi hem de eyleyen özne olarak pratik aklın bir öznesidir. Aklın her iki kullanımında da özne kurucu rolünü üstlenerek her şeyin anlamı ve merkezi konumundadır.

1.2.3. Kant'ta Özne

1.2.3.1. Teorik Akılda ‘Bilen Özne’

Aklın teorik kullanımında karşımıza ‘bilen özne’ çıkıyor. Bu özne duyusallığımızın saf biçimleri olan uzam ve zaman aracılı ile matematiği ve duyularımız ve anlama yetimizin kategorileri sayesinde doğayı bilen öznedir. Tüm bu işlemlerin yegâne faili öznedir.

Kant burada tüm duyu nesnelerini, matematik ve geometrinin nesnelerini öznenin karşısına koyarak onu tüm bunları anlamlandırmaya çalışan varlık konumuna yükseltmiştir. Ancak bu özne kavrayışını biz Descartes de görmekteyiz. Kant özneyi bu biçimde koyarak Descartes'ten çok da ayrı bir konumda yer almamaktadır. Bu anlamda Kant'ı Descartes'ten ayıran nokta bilen öznenin yanına pratik bakımdan eyleyen yönünü de koymasıdır. Kant'ın öznesi hakikatin anlamı ve merkezi olarak bilen aynı zamanda eyleyen öznedir.

Bilen özne Descartes'te aynı zamanda Töz olarak da kullanılır. Ancak Kant'a gelindiğinde özne sadece nesnenin tüm özellikleri silindiğinde geriye kalandır. Şöyle ki, nesneye ait olan tüm özellikler silindiğinde geriye sadece onun tözü kalır ki bu onun kendindeligidir. Ancak biz nesnelerin kendineliklerini bilemeyiz sadece onların görüşlerinin tasarımlarını bilebiliriz. Özne de kendisine yüklenen tüm yargılar, yüklemeler silindiğinde geriye kalandır.

Bütün tözlerden, yüklemelerden sıyrıldıktan sonra geriye kalan şey öznedir. Saf akıl hep sonsuz kadar tüm yüklemelerden sıyrarak geriye kalan şeyi, öznenin kendisini bilmek ister ancak bu şekilde hareket ettiğinde sınırı aşar ve kuruntulara kapılır. Akıl bunu bilmek istediğinde ben ile karşılaşır ve ben duyuşal bir şey değildir. Ben başka bir öznenin yüklemi olarak düşünülemez. Bu özne mutlak bir ide olarak görülmez ama duyuşal bir şey olarak algılanır. Ben iç duyu nesnesinin adıdır, dolayısıyla kendi başına o, bir şeyin yüklemi olmadığı gibi, mutlak bir öznenin belirlenmiş bir kavramı da olamaz; ancak diğer bütün durumlarda olduğu gibi, iç görülerin kendi bilinmeyen özneleriyle ilgilidir. Ona göre ben iç duyunun bir öznesi olarak dış dünyada yani uzamda ve zamanda yoktur. Kant burada Descartes'i eleştirerek şöyle söyler:

“Ben varım, önermesindeki Ben, yalnızca (zamanda) bir iç görünün nesnesi olmayıp bilincin öznesi de olduğundan; şu soruya: (dış duyunun görüşleri olarak) cisimler acaba benim düşüncemin dışında doğada var mıdır? Sorusuna hiç çekinmeden ‘hayır’ yanıtı verilebilir. İç duyu görünüşü olarak ben kendim, acaba benim tasarımlama gücümün dışında zamanda var mıdır? Sorusuyla da durum aynıdır; ona da ‘hayır’ demek gerekir” (Kant, 2000: 90-91).

Kant burada Descartesçi idealizmi eleştiriyor. ‘Ben’ içsel duyu ise onun varlığının akılda kanıtlanması ile dış dünya kanıtlanamaz, tüm sistemini bunun üzerine kuramaz ve bu şekilde yaptığı felsefe değil kuruntudur.

Aklın teorik kullanımı ne bilebilir sorusuna cevap olarak çıkmıştır. Burada tüm bu etkinlikleri gerçekleştiren yani matematiğin ve geometrinin kavramlarını uzam ve zaman aracılığı ile olanaklı kılan, doğa bilimlerini tüm dış dünyayı duyumsayarak tasarım oluşturduktan sonra anlama yetisinin kategorileri sayesinde yargı oluşturan, tüm bu yargıları düşünebilen ve bilebilen varlık bu etkinliklerin yegane öznesidir. Ayrıca bu özne aynı zamanda kendi aklını mahkemeye çıkartıp ona sınırlar çizen ve bu sınırları kabul eden bir öznedir. Kant da bilen öznenin yanında bir de onun pratik olması bakımından eyleyen tarafı vardır. Bu ise Aklın pratik kullanılışında ele alıp incelenecektir. Çünkü daha önce ikiye ayırdığımız aklın anlama yetisi teorik akılla ilgiliyken saf akıl kısmı, ondaki ideler aklın pratik kullanımı ile ilgilidir. Yani saf akıl ve onun ideleri bilen öznenin nesneleri değil ancak eyleyen öznenin özgürce eylemesinin olanağıdır.

1.2.3.2. Pratik Bakımdan ‘Eyleyen Özne’

Özgürlük bir şeyin kendi başına varoluşuyla ancak olanaklıdır. Ancak biz bir şeyin kendi başına varoluşunu bilemeyiz sadece özgürlük idesi aracılığı ile ondan çıkan bir yasayı bilebilir ve bu yasaya göre eyleyebiliriz.

“Dolayısıyla özgürlüğü hala kurtarmak istiyorsa, kişi için kalan tek yol, bir şeyin, zaman içinde belirlenebilir olan varoluşunu, dolayısıyla da doğa zorunluluğunun yasasına göre işleyen nedenselliği yalnızca görünüşüne, özgürlüğü ise aynı varlığın kendi başına şey oluşuna bağlamaktır” (Kant, 2014: 104). Özgürlüğün var olabilmesi için doğa nedenselliğinden ayrı olarak transandantal bir özgürlüğün olduğu kabul edilmelidir. Her şey doğa nedenselliğine göre olup bitiyorsa asla kendi başına şeylerden ve özgürlükten bahsedemeyiz. Ancak biz özgürlüğü bir ide olarak bilemesek de onu düşünebiliyoruz ve özgür bir istemeye sahibiz. Dolayısıyla doğa nedenselliğinden bağımsız bir nedensellik daha vardır ve kendi başına şeyleri bilmesek de onlarda özgürlük ile bağlantılı olarak vardırırlar. Özgürlüğün öznesi, eyleyen özne, insandır burada. Ahlak yasasının öznesi bir yanıyla yasayı oluşturma ve bu yasaya göre eylemde bulunma olanağına sahiptir, bir yanıyla da doğa nedenselliğine, haz ve acı ve mutluluk ilkelerine bağlıdır. Onun bu arada oluşu ve ahlak yasasının öznesi oluşudur insanı kutsal ve değerli yapan. Olanak olarak dahi olsa özgür isteme ve Ahlak Yasasına göre eylemde bulunabilme potansiyeline sahiptir.

Kant özneyi şu şekilde tanımlıyor: bu özne kendi ahlak yasasıyla bir yandan (özgürlük sayesinde) düşünülür bir varlık olarak belirleniyor, öte yandan, kendini, şimdi apaçık olduğu gibi, bu belirlemeye göre duyular dünyasında etkin bir varlık olarak biliyor. İşte Kant’da özne bu şekilde aradadır, ahlak yasası da onun bu aradılığı sayesinde var olur. Çünkü özne tüm duyulardan, haz, acı ve mutluluk ilkelerinden bağımsız olarak bir ilke yaratabilir ki bu ilke ahlak ilkesidir, akıldaki özgürlük idesi sayesinde ahlak ilkesini üretebiliyor. Ve kendi ürettiği, saf akıldan çıkan, hiçbir duyu deneyinde dayanmayan bu ilkeye uyarak bir yasaya uymuş ve kesin buyruğu yerine getirmiş olur. Ahlak yasası sırf biçimseldir, tüm duyu deneyinden bağımsızdır. Saf istemeyi belirleyen biricik nedendir. Bu yasa maksimin yalnızca biçimini belirler. İstemenin her türlü içeriğinden, nesnesinden soyutlanmıştır. İyi, yasayı belirleyen bir neden değildir. Bu şekilde düşünmek yaderklik yaratır. Yasayı belirleyen şey akıl sahibi varlığın kendisidir. Üstelik bu yasaya duyu deneyiminden hiçbir şey bulaşmamış yasa aklın bir idesi olan özgürlük, özgür istemenin varlığı ile bilinebilmiştir. Dolayısıyla bu yasa mutlaktır, kesindir hatta Kant buna kesin buyruk der. Yasaya uymak da bir ödevdir. Ve insanda bu tür bir ahlak yasası üretme ve ona göre eylemde bulunma olanağı vardır. Bu yasayı üreten ve buna uymak zorunda olan tek varlık insandır. Onun değeri de buradan geliyor. Dolayısıyla o sırf araç değildir, Tanrı önünde bile, o aynı zamanda amaçtır.

Tanrı ise Kant felsefesinde etik bir kavram olarak karşımıza çıkıyor. Kant’da Tanrı en yüksek iyidir. “Öyleyse, en yüksek iyi için varsayılması gereken, doğanın en üst nedeni, anlama yetisi ve isteme aracılığıyla doğanın nedeni olan bir varlık, yani Tanrı’dır” (Kant, 2014: 136). Kant’da insan Ahlak yasasının öznesi olduğu için, hiç kimse ya da şey tarafından sırf araç değildir, amaçtır. İnsan kendi başına amaçtır. İnsanın bu değeri ahlak yasasının öznesi olmasından gelir.

“Amaçlar düzeninde insanın kendi başına amaç olduğu, yani hiçbir zaman, herhangi bir kimse tarafından, aynı zamanda kendisi amaç olmaksızın yalnızca araç olarak kullanılamayacağı, buna göre de kendi kişimizde insanlığın bizim için kutsal olması gerektiği, artık kendiliğinden ortaya çıkar; çünkü insan ahlak yasasının öznesi, dolayısıyla kendi başına kutsal olanın öznesidir. Nitekim bu ahlak yasası, özgür bir isteme olarak insanın istemesinin özerkliği üzerinde temellenir; bu isteme, boyun eğmesi gereken istemeye, kendi genel yasalarına göre, aynı zamanda zorunlulukla uyabilmelidir” (Kant, 2014: 143).

Kant’ın amacı 18. yüzyılda da doğa bilimlerin örneğini kullanarak metafiziği de doğa bilimleri seviyesine çıkartmaktır. Bunun için şu üç soruyu sorar: Ne bilebiliriz? Ne yapabiliriz? Ne umut edebiliriz? Bu sorulara verdiği, vermeye çalıştığı cevaplar onun

felsefesini ve bizim konumuz olan ‘özne’ görüşünü de sunmaktadır. Bu sorulara sırasıyla ‘Saf Aklın Eleştirisi’nde cevap vermiş ve bu cevap onun bilgi görüşünü ortaya çıkarmıştır. Bununla birlikte ‘özne’ burada bilen olması bakımından epistemolojisinin bir ögesidir. İkinci soruya ‘Pratik Aklın Eleştirisi’ ve ‘Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi’ adlı kitaplarında cevap vermiştir ve verdiği bu cevaplar onun etik görüşünü oluşturmuştur. Buradaki etik özne özgür istemenin ve ahlak yasasının ‘eyleyen özne’sidir. Özne, teorik aklın pratik kullanımında fenomenleri karşısına alarak, duyu verileri ile kendisine verilen malzemeyi yine akılda yer alan anlama yetisinin kategorileri ile bir arada işleyerek fenomenleri bilen bir kavramken, pratik olarak aklın kendisinde yer alan idelerden biri olan özgürlük aracılığı ile bir yasaya ulaşıp ona göre eyleyen, ahlak yasasının öznesi olarak karşımıza çıkar.

Yukarıda incelemiş olduğumuz Kant felsefesinin konumuzla bağlantısı bakımından epistemolojisi ve onun kurucusu olan bilen özne ve etiği ve onun da kurucusu, kurtarıcısı ve anlamlandırıcısı olarak eyleyen öznenin felsefesindeki yerleri gösterilmeye çalışılmıştır. 17. yüzyılda Descartes’la birlikte bir kırılma yaşayan felsefe Kant’la birlikte bu kırılmayı derinleştirerek modern olarak nitelendirdiğimiz dönemi oluşturmuştur. Ortaçağ da hakikatin ve anlamın merkezi olarak Tanrı, 17. yüzyılda bu yerinde sarsılma yaşamıştır. Artık Tanrı’ya olan inancın zayıflaması gözleri Descartes ile birlikte bilen özneye çevirmiştir ve özne Tanrıdan boş kalan yere bu şekilde yerleşmeye başlamıştır. Artık tüm sorunları çözecek olan, aklından, düşünme ve kuşkulama yetisinden başka bir şeyi kalmayan öznedir. Kant ise bu öznenin merkezi yerini daha da sağlamlaştırarak bilen özelliğinin yanında eyleme niteliğini de katarak onu hem düşünmenin, bilgi edinmenin merkezi aktörü hem özgür bir şekilde, Tanrıdan bağımsız olarak etik davranma bilme olanağı ile eylemenin, etiğin faili yapmıştır. Bu şekilde modern özne daha geniş bir alana yayılmıştır. Çünkü artık sadece epistemolojinin değil, etiğin de aktörüdür. Kant ile birlikte modern özne yerini daha da sağlamlaştırmıştır böylece.

Kant’tan sonra 19. yüzyılda bu tartışmayı Nietzsche devralmıştır. O da kendinden önceki filozofları eleştirerek özne tartışmasına üst-insan kavramı ile yeni bir boyut kazandırmıştır. Ona göre Descartes’ın da Kant’ın da öznesi yaşayan, varoluşu olan bir özne değil, aksine mekanik ve cansız bir öznedir. Şimdi ise Nietzsche’nin felsefe tarihi

eleştirisi ve buna bağlı olarak oluşturduğu üst-insan kavramı ile kendini kurtaramadığı ‘özne’ felsefesine geçilecektir



1.3. NİETZSCHE'DE ÖZNE

19. yüzyılın en önemli filozoflarından birisi olan Nietzsche, kendinden sonra gelen filozoflarca 'şair filozof' ya da 'yaşam filozofu' olarak adlandırılmaktaydı. Ancak bu adlandırmalar kendi içerisinde bir tür aşağılamayı da ima etmekteydi. Çünkü Nietzsche, felsefesini kurarken alışılmışın dışında bir yöntem izliyordu. Düşüncelerini aforizmalar şeklinde sunması, felsefi görüşlerinin anlaşılmasını zorlaştırıyordu. Çünkü kavramlar, açıklamalar, eleştiriler ve dolayısıyla düşünceler birbirlerinden bağımsız, yöntemsiz ve anlamsız olarak algılanıyordu. Ancak Nietzsche felsefesine bir bütün olarak bakıldığında kavramların birbirleriyle bağlantılı olduğu ve kendi içinde bir yöntemin varlığı görülecektir. Bu çalışmada yapılacak olan şey Nietzsche'nin düşüncelerini onun kullanmış olduğu kavramlarla ortaya koymak, ele aldığı kavramları inceleyerek bir birleriyle bağlantılarını göstermeye çalışmaktır. Ayrıca asıl konumuz olan 'özne' meselesi yine Nietzsche'nin anlattığı şekliyle incelenecektir. Son olarak da Heidegger'in Nietzsche eleştirisine yer verilecektir. Dolayısıyla Nietzsche'nin felsefesi incelenirken karşımıza çıkan kavramlar sırasıyla şu şekilde ele alınacaktır; Décadencé, Dionysos, Apollon, nihilizm, üst insan ve gücü isteme.

Öncelikle Nietzsche için mutlak, kendinde şey, töz, hakikat, yöntem, Tin, özne, nesne, Tanrı, Ahlaklılık, insanlık gibi kavramların geçerlilikleri tartışma konusudur. Bunların hepsi birer kurmaca olarak görülür. Ancak felsefe tarihi boyunca filozoflar, düşüncelerini bu kavramlar etrafında geliştirmişlerdir. Ona göre tüm felsefe tarihini etkileyen, décadancé'a uğramış iki büyük ahlak öğretisi vardır. Bunlardan ilki Sokrates'le başlayan, beden, yaşamın yok sayılarak ruhun yüceltildiği ahlak öğretisi bir diğeri ise bunun devamı niteliğinde olan Hristiyanlığın meydana getirdiği, insanın çile çekmesini kutsal sayan çileci ahlak öğretileridir. Ona göre Sokrates Eski Yunan'da değer verilen, soy ve beden güzelliğine sahip olmadığı için ruhu yüceltmıştır. Aynı şekilde yoksul, hasta, sakat insanların hayatla ilgili bildikleri tek şey acı çekmektir. Acıdan, hastalıktan başka bir şeye sahip olmayan bu insanlara öğretilen şey acının kutsallığı, tanrısallığı olmuştur. Çünkü Tanrı bile çarmıhta acı çekmektedir. Dolayısıyla Nietzsche ye göre tüm felsefe tarihi bu iki önemli dönemden etkilenecek felsefe yapmışlardır. Ancak artık tüm bu safsataların yok olması, eleştirilmesi, değersiz olan,

deforme olmuş, çürümüş *décadancé*'a uğramış bu değerlerin değerden düşürülerek yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Ona göre tüm bu mutlaklar, hakikatler, üst anlatılar, sistemler değerini kaybetmiş ve hiçleşmişlerdir. 19. yüzyılda Avrupada nihilizm baş göstermiştir. Kaçınılmaz olarak ortaya çıkan bu nihilizmin, hiçliğin aşılması gerekmektedir. Nihilizmi aşacak olan şey ise üst insanın varlığıdır. Ona göre üst insan ise güç istencini kendisinde en çok barındıran kişidir.

1.3.1. Apollon ve Dionysos

Nietzsche felsefesinin temsil ettiği iki Yunan tanrısı fikri vardır. Bunlardan ilki kısaca akıllı temsil eden Likya kökenli bir Anadolu tanrısı olan Apollon yani Phoibosdur. Apollon, yani parlak, ışık saçan, aydınlık Apollon, aydınlığı, durgunluğu, ölçülü gücü, ışığı fakat her şeyden önce akıllı, akıl iradesinde insan davranışını simgeler. Diğer tanrı ise Lidya'lı Dionysos'tur. Dionysos'un aslen temsil ettiği şey doğadır. Her yönüyle doğa ve insanın doğanın sırlarına erdiren güçtür, Dionysos. Nietzsche'nin yazılarından Dionysos'un Apollon'un tersine akıl yerine hissi, ölçü yerine coşkuyu, sınır yerine taşkınlığı dile getirdiği izlenimine ulaşılır. Aslında Dionysos ile Nietzsche'nin dile getirmek istediği, insan akıllı ile 'filtrelememiş doğayı' görme arzusudur.

Ona göre Apollon öğretisinin lideri Sokrates'tir. Sokrates Atina da Apollon öğretisini Dionysos öğretilerine karşı tek hâkim haline getirmiştir. Nietzsche'nin asıl eleştirdiği nokta akıl değil, aklın her şeye kadir olarak algılanması ve kutsanmasıdır. Böylece gözler doğadan uzaklaşarak sadece akıllı yüceltip doğayı ve orada olanları aşağılayacaktır. Nietzsche, Dionysos'ta taşkınlığı, sınırsızlığı, coşkuyu, taşkınlık, sınırsızlık ve coşkuya methiye yazmak için değil, bunlar gerçek yaşamın parçaları olduğu için methetmektedir. Gerçek yaşam tamda bunların hepsinin iç içe yaşandığı bir arenadır Nietzsche'ye göre. Nietzsche'nin akla karşı bu isyanı romantik bir isyan değil, Apollon öğelerinin ürünü olan modellerin 'eleştirilemez' sanılmasına, yani romantik, dinsel kökenli tarih ve bilim yorumculuğuna karşı bir isyandır. O Dionysos kültürünü savunmuştur Apollon kültürüne karşı. Sokrates'le birlikte baltalanan bu kültür Platon ile devam etmiştir. Platon ise 'mutlak iyi', 'ruhun ölümsüzlüğü' gibi kavramlarla yine bedeni ve ona ait olan her şeyi yok sayarak ruhu kutsallaştırmıştır. Ve Dionysos'a son

darbeyi ‘çarmıhta acı çeken Tanrı’ figürüyle Hristiyanlık vurmuştur. Dionysos ögesi coşku, taşkınlık, sınırsızlık içinde bir sürü çirkinliği de içerir. Ama bunlar gerçektir. Nietzsche Apollon ögesini bir rüyaya, Dionysos ögesini ise sarhoşluğa benzetir. Rüya hayal ürünüdür. Sarhoşluk ise, çarpıtılmış bile olsa, gerçeğin taşması, gerçekle yaşamaktır.

Bu iki Yunan tanrısı Nietzsche’nin tüm felsefi görüşlerini şekillendirmiştir. O, felsefe tarihindeki bu düalizmleri bu iki yunan tanrısı ile betimlemiştir. Öyleki beden-ruh ayırımıdaki düalizmdir asıl sorun ve buna dikkat çekmiş ve tüm felsefesini nerdeyse bunun üzerine kurmuş, Sokrates’in ve Hristiyanlığın aksine, bedeni, duyguları, coşkuyu, taşkınlığı olumlamıştır.

“Bedeni küçümseyenler, çılgınlığınız ve küçümsemenizle dahi kendinize çalışıyorsunuz. Size söylemek isterim; bedeniniz ölmek istiyor ve yaşamdan ayrılıyor. Bundan böyle yapmayı çok istediği şeye gücü yetmiyor. Kendinden üstün bir varlık yaratmak. En çok istediği ancak gücünün yetmediği şey buydu. Batmak istiyor varlığınız ve bu yüzden bedeni küçümseyenlerden oldunuz. Zira kendinizden üstün bir varlık yaratamazsınız” (Nietzsche, 2011: 35).

1.3.2. Sokrates Sorunu

Nietzsche’ye göre Sokrates’ten bu yana manevi değerlerin, ruhun diğer her şeyden üstün olduğu öğretisi tüm tarihi etkilemiştir ve bu güne kadar gelmiştir. Ancak bunun altında yatan neden bedensel, siyasal ve maddi olarak güçsüz olan kesimlerin gücü isteme arzusudur. Ona göre örneğin Sokrates çok çirkindir ve soylu zengin bir aileden gelmemektedir, dolayısıyla tüm felsefesi bunun üzerinden şekillenmiştir. Yani aslında tüm felsefe, sanat, bilim ve siyasi tarih gücü isteme üzerinden şekillenerek Sokrates’in öğretisine göre ilerlemiştir. “Sokrates’ten itibaren Avrupa tarihinin ortak faktörü, manevi değerleri tüm diğer değerlerden üstün tutma girişimidir ki, sadece yaşam için değil, bilgi, sanat, siyasi ve sosyal çabalar için de rehber ve hâkim olabilsinler.

“‘Gelişim’ tek görevdir, diğerleri ise bunun sadece birer aracı veya huzursuzluğu, engeli, tehlikesi; sonuçta yok edilene kadar mücadele edilmesi gereken şeylerdir. Dünyada böylesine muazzam bir biçimde gelişim gösteren manevi değerler açısından bu güç istencinin anlamı nedir? Bunun arkasına saklanan üç güç vardır: Sürünün güçlülere ve bağımsızlara karşı içgüdü, sefillerin ve yoksulların talihlilere karşı içgüdü, alelade olanların istisnai olanlara karşı içgüdü” (Nietzsche, 2014: 198-199).

Sürünün ahlakı ya da Sokrates den beri gelen ahlak şunu söyler; bütün insanlar eşittir. Ancak Nietzsche buna şiddetle karşı çıkar. Bu şu demektir ona göre alelade, yoksul, sağlıksız insanlarla; soylu, asil, güçlü ve sağlıklı insanların eşitliği. Bu sürünün işine geldiği için korunması gereken bir ahlak kuralıdır. Sokrates'ten sonra gelen Hristiyan ahlakı da bu düşünceyi desteklemiş ve herkes Tanrı önünde eşittir doktrinini savunmuş ve bundan beslenmiştir. Hâlbuki Nietzsche bunları hep gücü istemenin farklı tavırları olarak algılamış ve insanların eşitliği ilkesinin tamamıyla bir safsatadan ibaret olduğunu savunmuştur.

1.3.3. Güç İstenci

Din insanı alçaltır ve tüm yüce, iyi güzel değerleri, vasıfları Tanrıya addeder. Ona göre Hristiyan ahlakı merhamet ve vicdan gibi kavramlarıyla insanda potansiyel olarak var olan gücü azaltmaktadır. Ayrıca toplumdaki hastalara, zayıf ve yoksul kesime hitap ederek zengin, soylu, sağlıklı ve güçlü insanları kötü gösteriyor.

Ancak insan kendini yetersiz ve güçsüz gördüğü için bu duyguyla yüzleşmek istemez ve bu yüzden kendinden daha güçlü bir şeye Tanrısallığa dayanır, ona başvurur. “İnsan, kendini sahip olduğu bütün güçlü ve şaşırtıcı dürtülerle kabul etmeye cesaret edememiştir –onları ‘pasif’, ‘maruz kalınmış’, üzerine zorla yıkılan şeyler olarak kavramıştır. “Din, insanın bütünlüğü ile ilgili bir şüphenin ürünü, kişiliğin değişimidir. İnsanın içindeki büyük ve güçlü olan her şey insanüstü ve harici olarak kavrandığı için, insan kendi kendini küçültmüştür – sahip olduğu iki yönünü, değersiz ve zayıf olanı ile güçlü ve hayrette bırakanı birbirinden ayırıp, iki alan oluşturmuştur ve birincisine ‘insan’, ikincisine de ‘Tanrı’ demiştir” (Nietzsche, 2014: 117).

Nietzsche'ye göre 18.yy'da doğaya ulaşılmış ama dönülmemiştir. Doğaya dönmek demek her türlü doğal olanı, tiksiniç ve ahlaksız olana cüret etmektir. Ona göre asıl ilerleme budur. İnsanın daha bilgili, güvensiz, ahlaksız, daha güçlü ve kendinden daha emin hale ve bu kapsamda daha doğal hale gelmesi. Nietzsche 'ye göre her insan da güç istenci, gücü isteme vardır.

“Hristiyanlıkta mücadele ettiğimiz şey nedir? Güçlülere boyun eğdirmek, cesaretlerini kırmak, kötü saatlerini ve ara sıra gerçekleşen tükenmişliklerini ortaya çıkartmak ve gururlu kendine güvenenleri endişeye ve vicdana dönüştürmek istemesi ve güçleri, güç istençleri kendi aleyhlerine dönene kadar- güçlüler kendilerini hor görme ve kendilerini istismar etme düşkünlükleriyle yok olana kadar- soylu içgüdüleri nasıl zehirlemeleri ve hasta etmeleri gerektiğini bilmesidir” (Nietzsche, 2014: 186).

Nietzsche ye göre tüm bu ahlak öğretileri, değerler ve değerlendirmelerin hepsi yaşam içindir. Yaşam da ona göre çok net bir şekilde güç istencidir. Sürünün ahlakı ya da Sokrates'ten beri gelen ahlak şunu söyler; bütün insanlar eşittir. Ancak Nietzsche buna şiddetle karşı çıkar. Bu şu demektir ona göre alelade, yoksul, sağlıksız insanlarla; soylu, asil, güçlü ve sağlıklı insanların eşitliği. Bu sürünün işine geldiği için korunması gereken bir ahlak kuralıdır. Sokrates'ten sonra gelen Hristiyan ahlakı da bu düşüncüyü desteklemiş ve herkes Tanrı önünde eşittir doktrinini savunmuş ve bundan beslenmiştir. Ona göre dini ahlaklılık arzulardan mutlak anlamda kurtulmak ve hadım edilmiş bir kişilik oluşturmaktır. Sadece hadım edilmiş insan iyi insandır. “Ani heyecan, büyük arzu, güç, sevgi, intikam, sahip olma tutkusu... Ahlakçılar, ruhlarını ‘temizlemek’ için bunları söndürmek ve kökünü kazımak ister. Mantığı şöyledir, arzular çoğu kez büyük bir talihsizlik yaratır. Sonuç olarak onlar kötüdür, ayıptır. İnsan kendini bunlardan kurtarmalıdır: aksi takdirde iyi insan olamaz” (Nietzsche, 2014: 257). Ona göre Hristiyanlık insana terbiye edilmesi, evcilleştirilmesi gereken bir hayvan muamelesi yapmıştır. Hristiyanlığa göre iyi insan ideal bir köledir, bir sürü insanıdır. Ancak üst insan yaşamı her şeyiyle, kutsal bir evet ile kabul edendir. Tüm istencini yaşama, gerçek olana yönlendirmiş olan kişi Nietzsche'ye göre iyinin de kötünün de ötesinde davranıyordur. “Ben, bir istencin gücünü ne kadar dirence, acıya, işkenceye dayandığına ve bunları kendi avantajına nasıl çevireceğini bilmesine bakarak değerlendiririm; kötü ve acı dolu varoluş karakterini buna bir sitem olarak saymıyor, aksine bir gün bugüne kadar olduğundan daha kötü ve daha acı dolu olacağını umuyorum” (Nietzsche, 2014: 256).

Ona göre Platon'dan beri ahlaklılık felsefeye egemen olmuştur. “İki çöküş hareketi ve aşırılıkları yan yana yürümektedir. (a) sanatı ve şovu seven, tensel, kötülük peşinde çekici çöküş ve (b) kasvetli dini ve ahlaki dokunaklılık uyandıran, Hristiyanlık için toprağı hazırlayan, duyuları Platonvari karalayan ve stoacı kendini sertleştirmeden oluşan çöküş” (Nietzsche, 2014: 187). Ona göre Sokrates sorunu şu üçlü denklemden kaynaklanıyor: Neden=erdem=mutluluk. Eskiçağ filozofları da kendilerini bu cazibeden asla kurtaramamışlardır. Gücü isteme ya da güç istenci Eskiçağ filozofları için ahlaksız bir istektir. Bu yüzden mutluluk istiyordu onlar. Ona göre bu zamana kadarki tüm yüce değerler güç istencinin özel bir durumudur. Dolayısıyla ahlaklılık olarak sunulan

değerler, yüce değerler ahlaksızlığın özel bir durumudur. Bundan sonra yapılması gereken ise bedeni ve yaşamı her şeyiyle, kutsal bir evet ile kabul edip yüceltmektir. Çünkü tüm değerler çürümüş, décadancé'a uğramışlardır. Décadencé: düşme, çökme, çürüme anlamlarında kullanılıyor. Değerlerin décadencé uğramasının sonucu olarak yeniden değerlendirilip dönüştürülmesi gerekmektedir. Nietzsche var olan değerleri yerinden ederek, onları yeniden değerlendirerek ahlak kurallarına saldırıyor ve var olan levhaları kırım sloganıyla değerleri yerinden ediyor.

“ Çalmamalısın, öldürmemelisin’ bir zamanlar bu sözler kutsaldı. Bu sözlerin karşısında diz bükülür, kafa eğilir ve pabuç çıkarılırdı. Fakat size soruyorum, dünyada böyle kutsal sözlerden daha beter hırsızlar ve katiller nerde vardır? Bizzat hayatın içinde hırsızlık ve öldürme yok mudur? Böyle sözler kutsal sayılınca bununla bizzat gerçek katledilmiş olmadı mı? Yoksa hayata zıt ve hayattan ürküten bir ölüm öğüdü müydü bu? Kardeşlerim parçalayınız, eski levhaları parçalayınız” (Nietzsche, 2011: 180).

Ona göre geçmişteki öğretiler yaşamı ve acıyı, bedeni değersiz gören öğretilerdi. O yüzden onlardan uzaklaşmak gerekir. Yemek içmek, uyumak, hastalanmak, bunlar Nietzsche'ye göre kötü ya da aşağılanacak şeyler değildir. Nietzsche'ye göre ben bütünüyle bedenden meydana gelmiştir. Ruh da bedene ait bir şeydir. Beden sevinir ya da acı çeker, ruh bunları hisseder. Yaşamın kendisinde yer aldığı, acı çeken her şeyiyle bedenın kendisiydi. Yani ahlak Nietzsche'nin asıl önemsedığı fizyolojik, biyolojik insanı yok ederek sürüye ayak uyduran, kendi varlığını inkar eden, hatta bunları yok etmeye çalışan öğretiler silsilesidir. İnsan kendindeki gücü hep yadsıdı. Biyoloji ve fizyoloji konusunda cahil olduğu için kendi başına gelen sıradan şeylere tanrısal anlamlar yükleyerek inanç yapısını oluşturdu. Asıl yapılması gereken ise fizyolojik ve biyolojik olana yönelerek bedenın isteklerine, hazlarına göre yaşamaktır. Asıl ve gerçek olan, değer görmesi gereken böylesi bir yaşantıdır.

Felsefe tarihindeki bu iki önemli dönem, Sokrates ve onun ahlak öğretisi ile Hristiyanlığın çileci ahlak öğretisi etkisini yitirmiştir décadancé'a uğramıştır. Nietzsche'ye göre artık sorunlarımızı çözecek bir Tanrı da yoktur. Çünkü onu insanların acıması öldürmüştür. Tanrı çarmıhta insanlara acımdan merhamet etmekten dolayı ölmüştür.

“Tanrı öldü: insanlara olan merhametinden öldü” (Nietzsche, 2011: 97). Nietzsche'ye göre yaşamın kendisi bir güç istencidir. Yaşamda güç derecesi dışında değeri olan bir

şey yoktur. Nihilizm Nietzsche ye göre tüm varoluşun anlamını yitirdiğinde geriye bir hayır deme eylemidir. Bu, Budizm'in Avrupa biçimidir.

1.3.4. Nihilizm

Nietzsche felsefesindeki önemli kavramlardan biri de nihilizmdir. “Nihil, nihilizmin içinde güç istencinin niteliği olarak inkârı imlemektedir. Şu halde nihilizmi ilk anlamı içinde ve temelinde şudur: yaşamın hiçlik değerini alması, yaşama bu hiçlik değerini veren üstün değerler kurmacası, kendini bu üstün değerler içinde ifade eden hiçlik istenci” (Deleuze, 2011).

Nihilizmden kurtulmanın tek yolu ise bu değerlerin dönüştürülmesidir. Tüm değerlerin dönüşümü şöyle tanımlanır: kuvvetlerin etkin oluşu, güç istencinde olumlamanın galibiyeti. Olumlama yeryüzü ve yaşamın kendisidir. Nihilizmin yadsıdığı ve mahkûm ettiği şey varlık değil oluşturma, çokluktur. Böylece çok çok olarak olumlanır, oluş, oluş olarak olumlanır. Yani ebedidir olumlama. Bu ise Dionysos'tur. Nietzsche başta bunu Apollon ile karşıtlık içinde sunmuştur, daha sonra ise Sokrates ve en sonunda asıl çarmıhtakiyle karşıt olduğunu söylemiştir.

Nihilizm, *décadencé*'ın yeni tezahürüdür. Nihilizm en yüce değerlerin kendi öz değerlerini değersizleştirmesidir. Hayatın manası yoktur nihilizm böyle buyurur. Tanrının ölümüyle birlikte hiçbir üst değer, felsefe, siyasi görüş kalmamıştır; hepsi çürümüş, bozulmuş ve kokuşmuştur. Bu çürümeye neden olanlar en sonunda çarmıhta tanrıyı da öldürmüşlerdir.

Nietzsche'ye göre nihilizm, en büyük değerlerin, kendi öz değerini düşürmesidir. Burada artık üstün değerler uğruna yaşamın değersizleşmesi durumu vardır. Yaşam, bu değerlerin yüceltilmesi uğruna küçülmüş ve değersizleşmiştir. Değersizleştirme, üstün değerlerin değersizleşmesi anlamına gelmektedir. Nihilist, Tanrı'yı, iyi'yi ve doğru'yu, üst duyarlılığının tüm formlarını inkâr eder. Hiçbir şey doğru değildir, hiçbir şey iyi değildir. Tanrı ölmüştür. İstenç hiçliği ise yaşamdan tiksinti olarak kendini göstermiştir. Tüm bu değerden düşmüş değerlerin istenmesi bir tiksinti yaratmıştır. Böylece Deleuze' e göre nihilizmin iki anlamı vardır. Birinci anlamı, ilkesini, güç istenci olarak inkâr etmek istencinde buluyordu. İkinci anlam, 'zaafın kötümserliği', ilkesini, tek başına ve çırılçıplak tepkisel yaşamda, kendi kendilerine indirgenmiş bulunan tepkisel güçlerde

bulmaktaydı. Birinci anlam bir olumsuz nihilizm olmaktadır; ikinci anlam, tepkisel bir nihilizmdir. Ahlaklılığa duyulan inancın bir sonucudur nihilizm. Her şeyin anlamsız ve değersiz görünmesidir, ancak geçici bir aşamadır. Dolayısıyla üst insanın varlığı ile nihilizm yok olacaktır. Çünkü üstinsan değerleri yeniden değerlendirip dönüştürecek olan kişidir. Nietzsche ye göre sürü yalnızları ve kendini arayanları sevmez. Ancak üstinsan ona göze şöyle olmalıdır, kendi iyiliğini ve kötülüğünü kendisi var eden, iradesini kendine bir yasa gibi güç ile uygulamalı ve kendi kendinin hâkimi ve kendi yasasının intikamcısı olabilir. Yeryüzüne sadık kalan, yerüstü safsatalara inanmayan ve yaşamın her şeyine evet diyendir. Bunu yapacak olan ise her türlü değerden tiksinen onları reddeden yaşamı ve biyolojik olanı en üst değer olarak algılayan, yaşama her yönüyle evet diyen, üst insandır. Her şeyin hiçleştiği bir nihilizm çağında yaşamaktayız O halde üst insanın değerden düşmüş bu değerleri yeniden değerlendirerek içinde bulunulan nihilizmden çıkarması gerekmektedir.

1.3.5. Üst İnsan

Üst insan, kendinden ötesini var etmek isteyen ve bu yüzden de yok olan kimsedir. Öyleyse ‘ben’ tüm bunları gönlünce kabul edip yaşamında bunlara yer açmalıdır. Nietzsche’ye göre benin en yüce hali, kendi hükmünü kendi verdiği andır. Nietzsche tüm felsefesini üst insan üzerinden kurar. “İnsan, hayvanla üstinsan arasına uçurumun üstünde gerilmiş bir iptir. Tedirgin bir geçiş, tedirgin bir yolculuk, tedirgin bir geriye bakış, tedirgin bir titreyiş ve duraklayış” (Nietzsche, 2011: 14). İnsanı değerli yapan işte onun bu aradalığıdır. Üst insan ruhunu eğitirken öncelikle var olan tüm değerlere, inançlara, ideolojilere kutsal bir hayır demekle işe başlamalıdır. Nietzsche ye göre insanı büyük yapan şey bir amaç değil bir köprü olmasıdır. “Tüm tanrılar öldü. Üstinsanın yaşamasını istiyoruz artık” (Nietzsche, 2011: 86). Nietzsche ye göre tanrı bir dayatmadır. Ve insan bir tanrı yaratamaz ancak üstinsanı yaratabilir. Kendisi üstinsan olmayabilir ancak onu yetiştirecek birisi olabilir.

“Bir Tanrı düşünebilir misiniz? Ama gerçek gücünüz, tüm şeylerin insanca düşünülmesi, insanca görülmesi, insanca duyulması olabilir bir hale getirmeye çabalamalı. Sonuna kadar düşünmelisiniz, kendi duygularınızla. Dünyayı siz kendiniz var etmelisiniz: aklınız, düşleriniz, iradeniz, sevginiz olmalıdır o sizin için! Gerçekten, bu size mutluluk vermeli, ey anlayabilen kişiler” (Nietzsche, 2011: 93).

Tanrı ölmüştür, bizi bu, hiçlikten, değersizlikten nihilizmden kurtaracak bir tanrıda artık yoktur. Dolayısıyla insan kendiyle baş başa kalmıştır. Tanrının yerini alacak olan üst insandır, üst insan, yeryüzünün manası ve amacıdır.

Zerdüşt ruhun üç oluşundan bahseder, yükleri taşıyabilen bir devedir önce ruh, daha sonra her şeye hayır deyip kendi kurallarını kendi koyan, yolunu kendi bulan bir aslan ve son olarak aslanın da üstesinden gelemediği bir şey vardır, dürüstlük ve bağışlanmak. Bu ikisini de sadece çocuklar yapar ve aslan çocuğa dönüşmelidir. Bu yeni bir davranış ve kutsal bir evettir.

“O, insandan, ben’den, doğası içinde ayrıdır. Üstinsan, kendini yeni bir hissetme tarzıyla tanımlar: insandan başka bir özne, insan tipinden başka bir tip. Yeni bir düşünme tarzı, tanrısalardan daha başka öncülleri düşünme; çünkü tanrısal yine de insanı muhafaza etmenin ve Tanrı’nın esasını, yüklem olarak Tanrı’yı muhafaza etmenin bir tarzıdır. Yeni bir değerlendirme tarzı: bir değerler değişikliği değil, soyut bir yer değiştirme ya da diyalektik bir ters yüz oluş değil, ama değerlerin değerinin türediği ögenin içindeki bir değişiklik ve tersyüz oluş, bir ‘değer aşkınlığı’ (Deleuze, 2011: 127).

Tanrı öldü, insanlaştı. İnsana dönüştü. Ancak insan olan ya da Tanrı olan şey değişmedi. Kendini tanrı olarak sunmakla köle olmaktan kurtulamayan, her zaman köle, tanrısal üretme makinesi olan kişi. Tanrısal olan şeyde öyle, değişmedi: her zaman tanrısal, her zaman en yüce Varlık, köle üretme makinesi. “Değişen şey, daha doğrusu belirleyicilerini değiştirmiş olan şey, ara kavramlardır, birbirine göre hem özne hem de yüklem olabilen orta terimlerdir: Tanrı ya da insan” (Deleuze, 2011: 122). Tanrının ölümünden önce insan neyse o, yani: tepkisel varlık, temsilci, zayıf ve değersizleştirilmiş bir yaşamın öznesi. Tanrı nedir? Her zaman için yaşamı değersizleştirme imkanı olarak en yüce Varlık, hiçlik istencinin ‘nesne’si, nihilizmin ‘yüklemi’ (Deleuze, 2011: 123). Tek olan ben, kendisi olmayan her şeyi hiçliğe iade eder ve bu hiçlik aslında onun kendi hiçliği, ben’in bizatihi hiçliğidir. Hiç olan ben, nihilizmin kendisidir. Nietzsche ye göre hayatın asli unsuru gücü istemedir. Nietzsche ye göre insandaki en büyük fazilet güç istencidir, varlık, gücü istemedir. Doğa da ne tarafa baksak hep bir gücü isteme ile karşılaşırız.

“Canlının bulunduğu her yerde güç iradesi gördüm; kölenin iradesine de efendi olma özlemini gördüm. Gücsüzün güçlüye kölelik yapması için, gücsüzü, iradesi gücsüzden daha gücsüz olana sahip olmaya ikna eder. Vazgeçmeyi kabul edemeyeceği tek zevk budur. Özveri, hizmet ve sevginin olduğu yerde sahip olmak iradesi de vardır. Gücsüz kişi, karışık yollardan sokulur güçlünün kalbine ve kalesine. Ve oradan gücü çalar” (Nietzsche, 2011: 127).

Yapılan her şey aslında gücü isteme itkisidir. Köle bile hizmet ederken hep güç istencini dışa vurur. O da bu şekilde güç elde etme peşindedir Nietzsche ye göre. “ Ve yaşam şu sırrı verdi bana; ‘bak, ben sürekli kendini yenmesi gerekenim.’ Bundan vazgeçmektense yok olmayı tercih ederim: Nerede yok olma ve yaprak dökümü varsa, yaşam orada güç uğruna kendine kıyar” (Nietzsche, 2011: 127). Ona göre yaşam neredeyse istenç, irade oradadır. Ama o bu iradenin, istencin güç istenci olduğunu söylüyor. Ona göre bozulmayan, değişmeyen bir değerler sistemi ya da iyi ya da kötü yoktur. Her iyi ve kötü kendini aşmak, yenmek zorundadır. Asıl olan şey, yaşam ve bedendir. Bunun dışındaki şeyler, ruh, tanrı bedeninin isteklerini yok sayan öğretiler yanlıştır ve insanı aşağıya çeken kokuşmuş değerlerdir. Nietzsche’ye göre asıl olan, yüceltilmesi, geliştirilmesi, sağlıklı hale getirilmesi gereken şey bedendir. Ve insanın yaptığı her şey güç istencinin dışı vurumudur. Ona göre biyolojinin görevi türlerle ilgilenmek değil güçlü bireyler yetiştirmekle ilgilenmektir. Ona göre din, ahlak, felsefe bunlar décadancédır, insanın çöküş biçimleridir. Karşı hareket ise sanattır. Nietzsche ye göre büyük insan gücü en çok isteyen ve bunu yaparken herhangi bir dogmadan, ahlak kuralından ya da dinden yaralanmaz. Sadece kendisi ve kendisi için olan her şey vardır. Ona göre değerlerin tekrar değerlendirilmesi, yeniden değerlendirilmesi eski değerlerden ıstırap çeken insanların gerilimlerinden kaynaklanır ve bu insanların varlıkları ile başarıya ulaşır. İstenç, kuvvetin, kuvvetle ilişkisine verilen addır. Güç istenci değerlendirmelerimizin ortak ilkesi ve yeni değerlerin yaratılmasının gizli ilkesidir.

“Güç istenci, der, Nietzsche, ne gözünü dikmek ne de almak anlamına gelir, o yaratmak ve vermektir. Güç istenci olarak güç, istencin neyi istediğiyle değil, istençte kimin istediğiyle ilgilidir. Güç istenci, karmaşık bir yapı içinde, mevcut kuvvetlerin ve onların karşılıklı niteliklerinin türediği diferansiyel ögedir. Bu yüzden de her zaman hareketli, hafif, çoğulcu bir öge olarak sunulur. Bir kuvvet güç istenciyle emrederi, ama aynı zamanda itaat etmesi de güç istenciyle gerçekleşir” (Deleuze, 2005: 32).

Nietzsche insan nedir diye sormaz, insan üst insana nasıl çıkar diye sorar. Tek olan insan değildir, üst insandır. Deleuze Nietzsche’nin üst insanını şu şekilde tanımlar:

“O, insandan, ben’den, doğası içinde ayrıktır. Üstinsan, kendini yeni bir hissetme tarzıyla tanımlar: insandan başka bir özne, insan tipinden başka bir tip. Yeni bir düşünme tarzı, tanrısaldan daha başka öncülleri düşünme; çünkü tanrısal yine de insanı muhafaza etmenin ve Tanrı’nın esasını, yüklem olarak Tanrı’yı muhafaza etmenin bir tarzıdır. Yeni bir değerlendirme tarzı: bir değerler değişikliği değil, soyut bir yer değiştirme ya da diyalektik bir ters yüz oluş

değil, ama değerlerin değerinin türediği ögenin içindeki bir değişiklik ve tersyüz oluş, bir ‘değer aşkınlığı’” (Deleuze, 2011: 127).

Üst insanın çılgılığı çok çeşitlidir. Ve birliği de Deleuze ye göre kritik bir birliktir. “Baştan sona diyalektiğin kendi hesabına toplamış olduğu parçalardan ve kırıntılardan yapılmış olarak, birliği, bütünü tutan bağdır, nihilizmin ve tepkinin bağı” (Deleuze, 2011: 128). Deleuze ‘e göre üst insan çift görünümlüdür. Bunlar: insanın tepkisel varlığı olarak, insanın cinsil faaliyeti olarak. Üst insan, tepkisel insanın kendini ‘üst’ olarak gösterdiği ve daha da iyisi tanrılaştırdığı bir imge olarak karşımıza çıkar.

1.3.6. Bengi Dönüş

Nietzsche felsefesinin tamamlayıcı bir figürü olarak karşımıza son kez bengi dönüş kavramı çıkar. Bu aynının sonsuz tekrar edilmesi olarak tanımlanır. Deleuze’ye göre Bengi Dönüş tekrar’dır ama bu seçen tekrar, kurtaran tekrar’dır. Özgürleştirici ve seçici bir tekrarın mucizevî gizemidir. “Varoluş, tam öyle olduğu gibi, anlamsız ve hedefsiz, ama kaçınılmazca geri dönen, hiçlikte de bir son bulmayan: ‘bengidönüş’. Bu, nihilizmin en aşırı biçimidir: hiçlik(anlamsız) bengi!” (Nietzsche, 2001: 193).

“Bengi dönüş’ öğretisi, yani sınır tanımadan sonsuza dek her şeyin durmadan yok olup yeniden doğması” Nietzsche kendisi Ecce Homo adlı eserinde bengi dönüşü bu şekilde tanımlar. Ona göre erişilebilecek en yüksek olumlama ilkesidir. “Bu öğreti, Nietzsche’nin, ‘varlık’ kavramını kökünden yadsıyarak, onun yerine ‘oluş’ u koyduğu temel koyucu argümanın bir çıkarsamasıdır” (Yavuz, 2001: 143). Ona göre ‘oluş’tur (Werden) yeniden doğmayı imleyen varlık (Sein) değil. Nietzsche için varlık için bir tek şey vardır o da oluş halinde olmasıdır. Bengi dönüş’ü olanaklı kılan oluşa evet demektir. Deleuze’ye göre ise bengi dönüş aynı şeylerin tekrar edilmesi değildir. “Bengi dönüş’le geri gelen; dönüşün kendisi, farklılığa, farklı-olan’a ait olması gereken bir şeydir” (Yavuz, 2001: 145). Nietzsche’ye göre üstinsan kendinden öteyi yaratmak isteyen ve böylece yok olan bir şeydir. Bengi dönüş kavramı ise böylece ‘oluş’, ‘yok oluş’ ve ‘üstinsan’a eklemlenir. “İnsan, aşılması gereken şeydir; ‘Bengi dönüş’ ‘üstinsan’ geçişinde, ‘öte’ geçe’ye geçiş için bir ip köprüdür; -ama salt bir köprü değil! Bu ‘ip’ aynı zamanda insan’da, insanın ötesine geçme yaşantısı arzusu uyandırmayı

amaçlar: ‘insan, hayvanla Üstinsan arasına gerilmiş bir iptir, -uçurumun üstünde bir ip!’ (Yavuz, 2001: 145).

Bengi dönüş insana iyinin ve kötünün ötesinde davranarak insanı özgür kılan bir kavramdır Nietzsche’de.

“Nietzsche, ‘Bengi dönüş’ le bizim yaşamımızda olup biten her şeyin, tüm yayıp etmelerimizin de, iyinin ve kötünün ötesinde onaylandığını bildiriyor. Bu, insana suç ve sorumluluk gibi moral yaptırımlarında atfedilmemesini içerir ve, insanı bir ‘ahlaksal eyleyen’ (moral agent) olmaktan da çıkartarak özgür kılar. Nietzsche’nin deyişiyle, ‘oluş’ un masumiyeti’, bu yoldan geri döner” (Yavuz, 2001: 146).

Bengi dönüş kavramı ile varlığı değil oluşu benimseyen Nietzsche aynı zamanda bu kavramla birlikte üstinsanı özneye de dönüştürmüştür. “Üstinsan, ‘Bengi dönüş’ de bu anlamda ‘Oluş’un masumiyetini taşıyan bir öznedir; elbette, bir ahlaksal özne değil! Bengi dönüş öğretisi, böylece ahlaksal ve varoluşsal bir anlam kazanır” (Yavuz, 2001: 146). Nietzsche felsefesindeki önemli kavramlar bu şekilde ele alınmış oldu. Daha önce de belirttiğimiz gibi Nietzsche felsefesinde kavramlar, düşünceler her ne kadar birbirlerinden bağımsızmış gibi görünseler de aslında içi içedirler. Buradan da asıl konumuz olan ‘özne’ meselesine geçiş yapılacaktır. Özne meselesi Nietzsche de bengi dönüş kavramıyla birlikte içeriklendirilir. Şöyle ki bengi dönüş; oluş, değişim, dönüşüm ve bunun sonsuzca tekrarıdır. Nietzsche’nin tasarladığı, kurguladığı üstinsan ise bunu derinden kavrayan ve bu şekilde yaşayan bir öznedir. Üst insanın bu biçimdeki özne oluşu öznenin kendisini de kurgusallaştırmıştır.

1.3.7. Nietzsche’de Özne

Ona göre gerçek, değişmez, mutlak bilgi yoktur. Bunların hepsi geçici varsayımlardır. Her şey değişim ve dönüşüm içerisinde Nietzsche’ye göre. Ancak biz tutunacak bir şeyler aradığımız için sürekli asla değişmeyen şeyler yaratma eğilimindeyiz. Ona göre her şeyin bir nedeni olduğu fikri, her şeyi bir şeye bağlama fikri aslında özneyi oluşturmuştur. Hâlbuki ona göre sürekli değişen, dönüşen, oluş halinde olan bir dünyada ayağı kayan, kendine değişmeyen bir zemin bulamayan insanı bu durum korkutur ve ego, varlık, özne gibi tamamıyla dilbilgisel birer sözcükten farklı olmayan bu kavramlara tutunurlar.

Ona göre her şeyi bir ‘ben’ ‘özne’ye bağlamak, eylemi yapan ve onun arkasındaki şey olan ‘ben’e indirgemek saçmadır. “Özne anlayışının psikolojik tarihi; Beden, nesne, göz tarafından yaratılan ‘bütün’, bir eylem ve eylemi yapan biri arasındaki farkı uyandırmıştır; eylemi yapan, yani eylemin nedeni, her zamankinden daha ince bir şekilde düşünmüş ve sonuçta ‘özneyi’ arkasında bırakmıştır” (Nietzsche, 2014: 356).

Görmenin nedenini görmeyi bir alışkanlık haline getirmek ‘öznenin’ ‘ben’ durumuna getirilmesinin nedenidir. Her faaliyette bir neden arıyoruz ve her faaliyetin bir yapını, meydana getireni olduğunu düşünerek bunun özne olduğu söylüyoruz. Nietzsche’ye göre bu bizim nedenleri araştırmamız en eski alışkanlığımızdır. Ona göre nedensellik inancımız yani her şeyin neden-etki bağlantısına göre olduğuna dair olan inancımız aslında ‘özneye’ duyulan inançtır.

“Nedenselliğe duyduğumuz inanca olağanüstü sağlamlığı veren, bir olayın bir diğerini takip ettiğini görme alışkanlığı değil, olayları maksatların neden olduğu olayların dışında başka bir şekilde yorumlamama kapasitemizdir. Tek etkili güç olarak canlı şeylere ve düşünen şeylere – istence, maksada- duyulan inançtır- her olayın bir eylem olduğuna, her eylemin bu eylemin yapan birini gerektirdiğine dair bir inançtır; ‘özneye’ duyulan inançtır. Özneye ve sıfat anlayışına duyulan bu inanç büyük bir aptallık değil midir?” (Nietzsche, 2014: 358).

Dolayısıyla ona göre nedensellik diye bir şey olmadığı için bundan türetilen sözde kavramlar da yoktur. Mesela ‘özne’, ‘ben’ vs. “Bir olay ne etkilenmiştir, ne de etkiler. Causa, olayları aşırı derecede eklenmiş etkileri meydana getirme yeteneğidir.” (Nietzsche, 2014: 359). Ona göre bir olayın hesaplanabilirliğinin nedensellikle ilgisi yoktur, o özdeş durumların tekrarrünü dayanmaktadır. Ona göre ‘özne’ sadece bir

kurgudur. Bir biri ardına gelen olayların her zaman öyle olacağını söylemek bir gerçek değil bir yorumdur. Eylemleri yapan olarak ‘özne’ de bir kurgudur ve insan bunu anladığı anda bu düşüncenin devamı gelir.

“Nesnelerin gerçekliğini sadece öznenin modeline göre uydurduk ve bunları duyuların potpurisine yansıttık. Etkili özneye inanmadığımız takdirde, etkili şeylere, karşılıklara ve ‘şey’ dediğimiz fenomenler arasındaki neden ve etkiye duyulan inanç da yok olur. Tabii ki bununla birlikte etkili atomların dünyası da yok olur: yani insanların öznelere ihtiyaç duyduğu varsayımına bağlı iddia da yok olur. Son olarak ‘kendi içindeki şey’ de yok olur bu temelde ‘kendi içindeki özne’ anlayışıdır. Hâlbuki öznenin bir kurgu olduğunu kavradık. ‘Kendi içindeki şey’ ve ‘görünüş’ antitezi savunulamaz; ne var ki bununla birlikte ‘görünüş’ anlayışı da yok olur” (Nietzsche, 2014: 361).

‘Kendinde şey’ yoktur Nietzsche ye göre. Ancak insan hep bunu bilmek istemiştir. Ancak olmayan şeyi bilemeyiz de. “Kendi içindeki şey” anlamsızdır. Bir şeyin bütün ilişkilerini, bütün ‘özelliklerini’, bütün ‘faaliyetlerini’ ortadan kaldırdığımda, bu bir şey olduğu gibi kalmaz; çünkü şeylik bizim tarafımızdan, tanımlama ve iletişim amacıyla sadece mantığın koşulları sayesinde uydurulmuştur” (Nietzsche, 2014: 366).

Ona göre gerçek olan şeyler duyumsayabildiğimiz, sürekli değişen dönüşen, mutlak bir değişmezlik içermeyen görünüşlerin, bilinmezliklerin ve kaosun olduğu, her şeyin sonsuzca tekrar edildiği dünyadır. Sonuçlar ve araçlar, neden ve etki, özne ve nesne, hareket etmek ve acı çekmek, kendi içinde şey ve görünüş, bunlar Nietzsche ye göre anlamsız ayrımlardır ve asla gerçek olmayan, yorumlardır. Tüm anlamlar ona göre güç istencidir. Bu yorumların temelinde de güç istenci vardır. Ona tüm değerler, gerçek olarak sunulan şeyler, yüce değerler, her şey sahtedir, her şeye izin vardır. Felsefe tarihinde filozofların bu sözde kavramları, neden-etki, özne-nesne, ruh-beden vs yanlış konumlandırmalarının sonucu olarak hala metafizik yanılgılar içerisindeyiz Nietzsche’ye göre. Hâlbuki Kant’ın nedensellik kavramı gibi Descartes’in ‘cogito’ su da birer kurgudan ibaretlerdir. Şimdi ise Nietzsche’nin Descartes ve Kant eleştirisine geçilecektir.

1.3.7.1 Descartes ve Kant Eleştirisi

Tanrının ölümünden sonra boş kalan yeri ‘özne’ doldurmuştur. Nietzsche ye göre en büyük yanılgı insanın kendisini hakikatin ve anlamın merkezi olarak yerleştirmesidir. İnsanın kendisini yanlış konumlandırması ‘özne’nin problemli bir yer edinmesine neden olmuştur. Nietzsche Descartes’in ortaya attığı ve mutlak gerçek olarak sunduğu ego anlayışını eleştirerek şöyle söyler:

“Düşünme var: öyleyse düşünen bir şey var’: Descartes’in bütün argümanlarının neticesi budur. Hâlbuki bu, madde anlayışımıza inancımızı ‘a priori gerçek’ olarak katmak demektir – düşünce varsa, ‘düşünen’ bir şey var demek, her eyleme bu eylemi gerçekleştiren birini ekleyen dilbilgisel alışkanlıklarımızın bir oluşumdur. Kısacası, bu sadece bir gerçeğin kanıtlanması değil, bir mantıksal metafiziksel varsayımdır- Descartes’in takip ettiği çizgiler boyunca insan mutlak kesinlikte olan bir şeye değil, sadece çok güçlü bir inanç gerçeğine rastlar. Bu öneriyi ‘Düşünme var, öyleyse düşünce var’ şeklinde kısaltırsak, sadece bir gerginlik yaratmış oluruz ve sorgulanan şeye, yani ‘düşüncenin gerçekliğine’ – düşüncenin ‘görünürdeki gerçekliğinin’ bu şekliyle inkâr edilemeyeceğine hiç temas edilmemiş olur. Hâlbuki Descartes’in istediği, düşüncenin görünürde bir gerçeklik değil, kendi içinde bir gerçekliğe sahip olmasıydı” (Nietzsche, 2014: 327).

Descartes’tan sonra insan kendisini Tanrının yerine koyarak her şeyin mutlak öznesi ilan etmiştir.

“Kesin sonuç: Dünyayı kendimiz için saygıdeğer hale getirmek üzere kullanmış olup, daha sonra uygulanamaz oldukları ortaya çıkan ve bu nedenle dünyanın değerini düşüren tüm değerler –işte tüm bu değerler psikolojik açıdan insanlar tarafından kurulan egemenlik yapılarını muhafaza etmek ve arttırmak için tasarlanmış yararlılığın değişik perspektiflerinin sonuçlarıdır- ve yanlışlıkla nesnelerin özüne dâhil edilmişlerdir. Burada bulduklarımız hala insanın hiperbolik masumiyetidir: Kendini nesnelerin değerinin anlamı ve ölçüsü olarak kabul etmesi.” (Nietzsche, 2014: 33).

Neden arayışımızın bir sonucu olarak ortaya çıkan bir kavramdır ‘özne’ Nietzsche’ye göre.“Nedenlere duyduğumuz inancın psikolojik türevi, ‘gerçeklik’, ‘varlık’ anlayışı ‘özne’ hissimizden alınmıştır. ‘Özne’: Kendi içimizde, egonun bir madde olarak, tüm eylemlerin nedeni, eylemi yapan biri olarak sayılmasını sağlayacak şekilde yorumlanmıştır” (Nietzsche,, 2014: 329).

‘Özne’ Nietzsche ye göre tüm diğer kavramlar gibi kurmaca bir kavramdır. Yukarıda anlatılan felsefe tarihi eleştirisi Nietzsche’nin tüm felsefesini etkilemiştir. Ona göre

Sokrates'ten ve Hristiyanlıktan etkilenen felsefe tarihinde ortaya çıkan, filozofların düşüncelerini dayandırdıkları kavramlar yoktur, kurgudur, uydurmadır.

“Özne ve nesne arasında yeterli bir nevi ilişkinin yaşandığı; nesnenin, içeriden bakıldığı takdirde özne haline gelecek bir şey olduğu, benim düşünceme göre zamanı geçmiş olan iyi niyetli bir uydurmadır. Herhangi bir şekilde hakkında bilinç sahibi olduğumuz şeylerin ölçüsü, tamamen bilinçli olmanın kaba yararlılığına bağlıdır: bilincin bu kuytu bakış açısı, genellikle temas eden herhangi bir ‘öznenin’ ve ‘nesnenin’ otoritesini kabul etmemize nasıl izin verebilir” (Nietzsche, 2014: 321).

Yani hakikat, mutlak, özellikle Kant’ın öne sürdüğü kendinde şey, nedensellik kavramları. Neden- etki bağından nedensellik kavramını aklın bir kategorisi olarak sunan Kant’ı eleştirerek böyle bir kavramın olmadığı söyleyecektir Nietzsche. : “Aslında Kant’ın düşündüğü gibi bir nedensellik duygusu yoktur. Biri şaşırır, biri rahatsız olur, biri de tutunabileceği aşına bir şeyler ister – yeninin içinde bize eski bir şey gösterildiği anda sakinleşiriz. Nedenselliğe ilişkin varsayılan içgüdü, sadece aşına olmayandan ve içinde aşına bir şeyler keşfetmekten korkar –nedenleri arar aşına olanı değil” (Nietzsche, 2014: 360).

“Özne: En yüce gerçeklik duygusunun tüm farklı itkilerinin altında yatan bir birliğe duyduğumuz inanç için kullanılan terimdir: bu inancı bir nedeni etkisi olarak anlıyoruz. ‘Özne’, içimizdeki birçok etkinin tek bir maddenin benzer birçok durumu olduğuna dair kurgudur: hâlbuki bu durumların ‘benzerliğini’ ilk yaratan yine biz olduk; onları ayarlamamız ve benzer hale getirmemizdir gerçek olan, onların benzerliği değil” (Nietzsche, 2014: 328).

Ona göre gerçekler değil sadece onların yorumları vardır. Her şeyin subjektif olduğunu söylemeniz bile yorumdur. Ona göre özne de yorumlanan bir şeydir. “Özne’ verilen bir şey değil, olan şeyin arkasına eklenen ve uydurulan ve yansıtılan bir şeydir. Sonuçta yorumun arkasına bir yorumcuyu yerleştirmek gerekli midir? Bu bile uydurmadır, bir hipotezdir” (Nietzsche, 2014: 326). Ona göre sadece bir anlam değil anlamlar vardır. ‘perspektivizm’. Dünyayı yorumlayansa bizim ihtiyaçlarımızdır, dürtülerimiz ve lehte ve aleyhte olanlardır. Her dürtü ona göre hükmetme arzusudur, her biri, tüm diğer dürtüleri kendisini bir norm olarak kabul etmeye zorlamak ister. Ona göre ortaya attığımız tüm kavramlar, cehaletimizin başladığı ve ileriye göremediğimiz noktalarda ortaya attığımız sözcüklerdir. Asla gerçek değildirler sadece bilginizin sınırları olabilirler. Ona göre madde anlayışı özne anlayışının bir sonucudur.

Nietzsche, kendisinden önceki filozofları eleştirirken, ona göre felsefe tarihi: iki büyük ahlak öğretisi olan Sokrates ahlakı ve Hristiyan çileci ahlaktan bir türlü kurtulamamıştır ve tüm felsefe tarihi bu iki ahlak öğretisi üzerine kurulmuştur. Nietzsche tüm bu ahlak öğretilerinin ve onunla birlikte gelen felsefi görüşlerin değerlerini yitirdiklerini, d cadanc  uğradıklarını söyleyerek, bu g r   lerin, kavramların metafizik, safsata ve kurgudan ibaret olduğunu söylemiştir. ‘Tanrı öldü’ sloganıyla tüm felsefe tarihine ve oluşturdukları kavramlara savaş açmıştır. O, tüm bu ahlak öğretilerini ve felsefi anlatıların aksine ruha kar   bedeni, acıya kar   hazzı ve öte dünyaya kar    imdiyi, yaşamı kutsal saymıştır. Onun  zne anlayışı da bu g r   leri çerçevesinde  ekillenmi tir. Ona göre bizim bir şeyleri nedenlere ba lama ihtiya ımızdır özne kavramını oluşturan. Dolayısıyla  zne felsefe tarihindeki tüm metafizik kavramlar gibi kurgusaldır.

Öznenin,  zne olarak kendini değerlendirmesi insanın kendini yanlış değerlendirmesinde yatar. Yani insan duyularını bir kenara bırakıp ruhunun daha çok kendisiyle ilgili olduğuna duyulan yanlış inanç yüzünden özneyi de yanlış yorumlar. Nietzsche felsefe tarihindeki bu özne anlayışını eleştirirken, metafizik olarak yorumlarken Heidegger de onu bu noktada eleştirmektedir. Üst insan ya da son insan’ı gündeme getirerek öncekilerin yapt   hataya d  t   n , kendisinin de bu özne felsefesinden ka amad  n  söylüyor.

Nietzsche her ne kadar tüm felsefe tarihini metafizik olarak değerlendirerek savaş açsa da Heidegger onun felsefesini tersine çevrilmiş Platonculuk olarak yorumlamı  ve yine de Nietzsche’nin kendini kurtarmak istedi   Batı Metafizi inden kurtaramad  n  söyleyerek ele tirmi tir. Heidegger’e göre Nietzsche ‘tanrı öldü’ sözü ile tüm batı felsefesinin de ersizli ine vurgu yaparak onu yıkıma u ratmı  ancak kendisini de bu yıkımdan kurtaramamı tır. ‘ st İnsan’ kavramı ile yani aslına ‘ zne’ anlayışıyla kendisini bu Batı Metafizik tarihine eklemiştir. Heidegger Nietzsche’nin de ele tirdi   ve kopmaya  alı t   gelenek içerisinde, Batı metafiziği, olarak değerlendirir. Bunu yaparken de yine Nietzsche’nin kendisinin kullanmış olduğu iki kavramdan yola çıkar. Bunlar asla ba da mayacak kavramlar gibi görünseler de Heidegger bunları birlikte okuyarak birle tirebilmi tir. Bunlar; ‘iktidar istenci’ ve aynının ebedi d n    ifadeleridir.

2. BÖLÜM: HEIDEGGER'İN 'ÖZNE' ELEŞTİRİSİ

2.1. BATI METAFİZİKİNDEKİ VARLIK VE METAFİZİK PROBLEMİ

Heidegger'e göre felsefe tarihi varlığın unutulmuşluğunun tarihidir. Metafizik, varlık unutulmuşluğunda ısrar ettiği için, varlığın Hakikati sorusunun önünü de tıkamaktadır. Her zaman varlığın ne olduğu sorusu sorulmuş fakat bu sorunun yanıtı hep varlığın bir varolana indirgenmesi olarak bulunmuştur. Varlık kavramı hep açık görünmüş ama onun asıl, kendinde anlamı hiç sorulmamış ve açıklanmamıştır.

“Batı düşüncesinin tarihinde, varolan Varlıkla ilişkili olarak düşünülmekte, ancak Varlığın hakikati düşünülmekten kalmaktadır. Batı düşüncesi Varlığın hakikatini düşünmenin olanaklı bir yaşantı olduğunu yadsımakla kalmaz, metafizik kılığındaki bu düşünme, bu yâdsıma olgusunu, bile isteye olmasa bile, gizler de” (Heidegger, 2001: 14)

Ona göre “varlık nedir?” sorusu yanlış bir sorudur. Asıl sorulması gereken soru “varlığın anlamı nedir?” olmalıdır. Heidegger “olmak” olarak dile getirdiği şeyin anlamını ortaya koymak ister. Formüle edilecek olan, varlığın anlamına ilişkin sorudur. Heidegger, düşünmenin anlamı üzerine değil de düşünme üzerine düşünen, düşünmeyi nesnesi yapan Batı felsefesine karşı, ‘varlığı dinleyen’ sahih bir düşünmenin, ontolojik olanı anımsamanın olanağını koyar.

“ Düşünme -basit olarak söylenirse- Varlığın Düşünmesidir. Buradaki iyelik hali iki şeyi söyler: Düşünme Varlıktan olagelerek Varlığa ait olduğu için Varlığın Düşünmesidir. Aynı zamanda Düşünme Varlığa ait olurken Varlığı dinleyerek Varlığın Düşünmesidir. Varlığı dinleyerek ona ait olan Düşünme, kendi öz kökenine göre olan Düşünmedir” (Heidegger, 2013: 8).

Heidegger'e göre varolan nasıl yorumlanırsa yorumlansın, ruh, bilinç, töz, özne, ebedi dönüş vs her seferinde varolan varolan olarak Varlığın ışığında görünür. Ona göre: “Felsefenin kökünün temelini şimdiye kadar düşünülmemiş olması, Varlığın-üzerinde-düşünülmeye ile aşılar” (Heidegger, 2009: 10). Ona göre metafizik varolanı düşünerek, varlığın insan varlığı ile köklü bağına engel olmuştur. “Varolmanın ‘özü’ Varoluşundadır” (Heidegger, 2009: 15). ‘Varoluş’ (Dasein) kavramı insanın varlığını ifade etmek için kullanılmıştır. “Varoluşun kendisi Heidegger'e göre, kendi dışında, kendi ötesinde durmak demektir. Benim varlığım, kaygısı ve endişesi dünya olan bir saha, bir bölge üzerine yayılmıştır” (Barret, 2008: 53). Heidegger'e göre ‘Varlık’ bizim karmaşık modern zihinlerimizin kavrayamayacağı kadar basittir. Ancak düşünce ve duygunun fazlalıklarından sıyrılmış ya da bunlara hiç bulaşmamış açık yürekli kimseler varlığın ışığında durmanın ne demek olduğunu bilirler. Modern bilinçler duygu ve

düşüncelerin fazlalıklarından sıyrıldıklarında ancak Varlık'ın kendini bize sunduğu açıklıkta bulunabilirler. Varlık aynı zamanda bütün bütün zamansaldır. Heidegger'e göre zaman mekanik şekilde ilerlemez. Anların ard arda gelmesiyle oluşmaz. . Zamanda geçmiş, şimdi ve gelecek bir aradadır. Varlıkta ona göre zamansal olduğundan, düşünce ve görünüş, ruh ile beden ya da özne ile nesne tarzında ikili kalıplar içermez. Heidegger, Descartes'ı ve Kant'ı eleştirirken aslında onların bu ikili yapılarını eleştirmiştir. Kendi felsefesini de düalizmden kurtarmaya çalışmıştır. O yüzden baştanbaşa, Batı metafiziği olarak tanımladığı felsefe tarihini yeniden incelemiştir. Ona göre asıl sorun Varlık kavramının unutulmuş olmasıdır. Ayrıca Heidegger'e göre Batı metafiziği aynı zamanda bir 'özne' metafiziğidir. Öyle ki, bu özne Ortaçağın Tanrısının yerine geçerek, her şeyin kendinde anlam bulduğu, merkezi ve sarsılmaz bir yer edinmiştir. Hakikat öznenin kendisinde ve merkezi konumunda aradığı için iyice silikleşmiştir. Ona göre 'özne' ve 'nesne' Metafiziğin yakışıksız adlandırmalarıdır. Bunlar Batı mantığına ve dilbilgisine girerek dilin yorumlanmasına çok erken egemen olmuşlardır. Düşünmenin teknik yorumlanması sırasında düşünmenin ait olduğu Varlıktan vazgeçilir. Düşünme Varlığa aittir. Ancak teknik düşünmenin hâkimiyeti ile düşünme varlıktan vazgeçmiştir. Metafizik düşünme insanın varoluşunu göz ardı etmiştir. Çünkü kendi olmasını tözden ya da öznenin çıkartarak belirlemeye çalışmıştır. Yeniçağ metafiziği, Tanrı karşısında özgürleşmek için varolanları öznedeki bende temellendirdi. Özgürleşme girişiminde varolanları öznedeki temellendirdi. Böylece insanın Varlığının temeli, bilinç düşünmek, bilmek oldu. Hakikat ise beni kanıtlayarak önce kendini sonra kendinden yola çıkarak diğer varolanları bilmeye, onların varlığından emin olmaya dönüştü. Hakikat, bilincin önce kendini, sonra öteki varolanları bildiğinden emin olmasına dönüştü.

“Metafizik, Varlığın kendisinin Hakikati hakkında soru sormaz. Bu nedenle insanın özünün hangi biçimde Varlığın Hakikatine ait olduğu sorusunu da hiçbir zaman sormaz. Bu soru Metafizik olarak Metafiziğin yanına dahi yaklaşamayacağı bir sorudur. Varlığın kendisi, insan için düşünmeye değer olmayı hala beklemekte” (Heidegger, 2013: 14).

Heidegger'e göre öznelcilik ya da insan merkezilik modern felsefenin büyük günahıdır. Ve bunun kökenlerini Platon ve Aristoteles'e kadar götürür. Ona göre insan varolan şeylerin efendisi değildir 'Varlığın Çobanı'dır. Çobanın kıymeti gibi insanın hakiki kıymeti de gözetmesinde, gözcülük etmesinde, bir koruyucu olmasında yatar. Onun varlığı en geniş anlamıyla 'endişe' dir (Sorge). İnsan Varlığı yaratmaz, fakat

ondan sorumludur, çünkü o düşünmedikçe ve hatırlamadıkça Varlığın aydınlanması, sesi, sözü olmaz. İnsanın özü Varlığa açık durma kapasitesidir.

Varlık, hakiki düşünürlerin ve şairlerin dilinin araştırılması, dinlenilmesi ve üzerine derin derin düşünülmesi sayesinde keşfedilir. Heidegger 'e göre Dil varlığın evidir. Ona göre Metafizik kendini şu gerçeğe kapatır, İnsan sadece Varlık tarafından talep edildiği zaman kendi varlığı içinde özünü sürdürür. İnsan, içinde kendi özünün ikamet ettiği şeyi yalnızca bu talep sayesinde 'bulmuştur'. Yalnızca bu ikametinden ötürü o, mesken olarak 'dil'e 'sahiptir'; bu mesken insanın özünde ekstatik olanı korur. "Düşünce ve Varlık dil içinde yerleşmiştir. Burada düşünce, Varlığın çağrısını duyarak sözcükleştirebilen, adlandırabilen dil yoluyla doğrudan Varlığa tekabül eder. Bunu ise şairler görür. Kapalılıktan açıklığa doğru giden bir süreçtir ve sürekli bir oluş içerisinde. Bu oluşu ve süreci de yine bir varolan anlayabilir. Öyle bir varolan ki kendi kendine soru sorabilen ve sorduğu soruya cevap verebilen bir var olandır. Bu varolan aynı zamanda Heidegger felsefesindeki en önemli kavram olan ve Heidegger'in Batı metafiziğinden kendini kurtarabilmek için özellikle kullanmış olduğu, orada, şurada varlık olan Dasein'dır. Dasein Heidegger'in özne metafiziği ile suçladığı Batı felsefesini bu metafizikten, 'büyük günahın' kurtarmak için öne sürdüğü kavramdır. Bu kavramın analizine daha sonra detaylı bir biçimde girilecektir. Ancak şimdi yine Dasein ile doğrudan bağlantılı olan 'Varlığın anlamının' yeniden sorulması ve düzenlenmesine geçilecektir.

2.1.1. 'Varlığın Anlamı' Sorusunun Yeniden Düzenlenmesi

Heidegger'e göre Varlığın ne olduğu ve onun anlamı unutulmuştur. Tüm Metafizik tarihi bu unutulmuşluktan nasibini almıştır. O halde yapılması gereken şey varlığın anlamını yeniden sormak ve onu yeniden araştırmaktır.

Heidegger varlık nedir diye sormaz, Varlığın anlamı nedir diye sorar. Varlık sorusunu sormak zorunlu ve her şeyden önde gelen, öncelikli bir sorudur. Her şeyden önce varlığın anlamına ilişkin sorunun serimlenmesi gerekmektedir. Ona göre günümüzde artık varlığın anlamı sorusu unutulmuştur. Kendimizi varlık hakkında bir devler savaşına girmekten muaf tutuyoruz, bu savaşa girmiyoruz. Hâlbuki 'varlığın anlamına' ilişkin soru Platon ve Aristoteles'in düşüncelerini harekete geçiren bir sorudur. Varlığın

anlamı, günümüze tahrif edilerek, anlam kaymalarına uğrayarak ulaşmıştır. Onlardan sonra ortaya atılan varlık görüşleri çoktan anlamını yitirmiş ve önemsiz hale gelmiştir. Öyle ki varlık hakkında Yunalıların söyledikleri öyle dogmalar olarak algılanmışlardır ki onlardan sonra bir şeyler söylemek gereksiz, önemsiz hale gelmiştir. Varlık kavramlarının en tümel ve boş olanı olarak tanımlanmıştır. Tümel olarak algılandığı için araştırılmasına gerek yoktur. Çünkü tanımlanması olanaksızdır ve zaten tanımlanmaya da ihtiyacı yoktur. Çünkü herkes bu kavramı zaten sürekli olarak kullanıyor ve ne demek istendiği anlaşılıyor. Eskiçağ felsefesini huzursuzluğa iten ve gün gibi anlaşılır kılan onun devamlılığını sağlayan şeydir. Varlık hakkında soru soranlar ise yöntem açısından hata işlenmekle suçlanmaktadır. Varlığın anlamı herkes için bu kadar kesin, bu kadar açık bir kavramdır yani.

Varlığın anlamına ilişkin sorunun yeniden sorulmasına yönelik Heidegger üç önyargıdan bahseder. Bunlardan ilki Eskiçağa göre Varlık kavramlarının en tümelidir. Varlık anlayışı zaten varolanlarda kavradığımız her şeyde kapsanmış bulunmaktadır. Ancak varlık bir varolan değildir bunların hepsinin üzerinde bir kavramdır. Varolanları açıklamak bize varlığın anlamını vermez ve bu zamana kadar da vermemiştir. Bu yüzden açıklanması imkânsız ve aslında açıklamaya da gerek olmayan bir kavram olarak algılanmıştır. Hâlbuki Heidegger'e göre zaten Varlık, kavramların en tümeli olduğu için anlamı kapalı ve karanlık kalmıştır. İkinci önyargı ise Varlık kavramının açıklanamayacağına yöneliktir. Evet, Heidegger'e göre de varlık bir varolan gibi açıklanamaz. Onu bu şekilde kavramak mümkün değildir. Varlık en üst Tümel kavramdır. Ancak onun bu tümelliği onu araştırmamamız, onun anlamına ilişkin soruyu sormamamız gerektiğini değil aksine Varlığın anlamını araştırmamızı gerekli ve zorunlu kılmaktadır. Ancak onu araştırma yöntemimiz Eskiçağ'ın ontolojisine dayanan geleneksel mantığın uygulandığı 'tanımlama' usulü olmamalıdır. Çünkü 'Varlık' bir varolan değildir. Varlığın tanımlanamaz oluşu, bizi bu soruyu sormaya çağırıyor: Varlığın anlamı nedir? Üçüncü önyargı ise Varlık kavramının en anlaşılır, kendiliğinden anlaşılır bir kavram olarak algılanmasıdır. Bu kavramı her zaman her türlü ilişkimizde kullanırız, zaten anlaşıldığını, çok bilinen bir kavram olduğunu düşündüğümüz için. Hâlbuki Heidegger'e göre tam da bu nokta da aslında en anlaşılmayan kavram Varlık kavramıdır. Ortalama anlaşılabilirlik aslında tam da anlaşılmayan şey olarak karşımıza çıkar. Öyleyse Varlığın anlamına ilişkin sorunun yeniden sorulması gerekmektedir.

Onun için öncelikle bu sorunun formülasyonunu yeniden tanzim etmek, düzenlemek gerekmektedir. Varlığın anlamına ilişkin soru temel sorunun ta kendisidir Heidegger'e göre. Peki, bu soru neyi içermektedir? Öncelikle Heidegger buna bakacaktır. Her soru sorma bir soru sorana, sorulana sahiptir. Her soru sorma bir aramadır ve sorulana aittir. Bir şeye ilişkin her soru sorma o şeye soru sorma anlamına gelir. Sorulanın yanı sıra sorgulanana aittir soru sorma. Soruyu bir varolan soracaktır.

“Varlık’ın ne demek olduğunu bilmiyoruz. Ama ‘Varlık nedir?’, diye sorduğumuz noktada, ister istemez söz konusu ‘dir’ e ilişkin belirli bir anlayış içinde bulunuyoruz, o ‘dir’ in neyi imlediğini kavramsal açıdan henüz sabitleyemesek de. Hatta içinden onun anlamını yakalayıp sabitlebileceğimiz ufku dahi tanımlıyor durumdayız. İşte bu ortalama ve müphem varlık anlayışı bir olgudur” (Heidegger, 2011: 5).

Heidegger'e göre Platon'dan beri Varlığın anlamını unutarak yaşıyoruz. Varlığın anlamını açıkladığımızı düşündüğümüz her seferinde varolana yöneliyoruz. Varlığı bir varolana indirgeyerek açıklıyoruz. Ancak asıl, kendinde her şeyden, tüm varolanlardan ayrı olarak varlık nedir, onun anlamı nedir? Bu soruyu sormamız gerekiyor. Heidegger'e göre varlığın anlamını sormuyoruz, sorgulamıyoruz ya da basit bir soyutlama olarak değerlendiriyoruz. Ancak günlük hayatta bile bu varlığın içine batmış durumdayız. Çünkü ‘bugün pazartesidir.’ Dediğimde oradaki ‘dir’in ne demek olduğunu sormuyorum, sorgulamıyorum merak bile etmiyorum. Oysaki varlık bize kavramların hepsinden en yakını, en hazır oluşudur. İnsanın en temel kaygısıdır. Gündelik hayat içerisinde aslında varlığımız kavramlara dökülmemiş haliyle cereyan eder ve biz varlığımızı bu gündelik kavrayışımız içinde yaşar, hareket eder ve Heidegger’in istediği tarzdaki varlığın anlamına, varoluşumuza ulaşmış oluruz. Biz varlığı bu gündeliklik içerisinde yakalarız, onun olagelmesine tanıklık ederiz. Heidegger'e göre Varlık unutulmuşluğunun temel nedeni, Batı Metafiziğindeki özne problemidir.

“ Varlığının anlamının unutulmuşluğunun Platon’dan bu yana süre gelmesinin temelinde yatan; bilinebilir olan ile bilinemezin gerilimindeki insanın, şeylerin kaynağındaki hakikati dile getiren kurucu özne haline gelmesidir. Herkesçe bilinebilir olanın tanımlanamaz olmaya mahkûm oluşunda, kendini, şeylerin kaynağına, varlığın yerine koyan kurucu özne durmaktadır” (Çaça, 2010: 248).

Heidegger felsefesinin çabası, düşünmenin yokluğu ve Varlığın unutulmuşluğunu Antik Yunan’a dönerek yeniden anlayabilme çabasını taşır. Modern öznenin kendini diğer her şeyin efendisi ilan etmesi, temel disiplinlerin, ‘bilim, sanat ve etik’in birbirinden ayrılması dünyanın çöktüğü anlamını taşır. Sözünü ettiğimiz an bu üç alanın

birbirlerinden bağımsızmış gibi görülmeye başladığı modernitedir. Burada dünya bir ‘resim’miş gibi görünür. Dünya bir ‘resim’ olarak düşünür ve kavranır. Artık dünyanın, insanlarca temsil edildiği sürece ve yalnızca bu sebeple varolduğuna inanıldığı bir döneme girilmiştir. İnsanın ‘düşünen şey’ olarak kuruluğu, dünyanın bir temsile ve resme dönüşmesine koşut olarak ortaya çıkmaktadır. Bilimsel yöntem ve bürokratik rasyonelleşme, nesnellik adına özneyi dışlama eğilimindedir. Bununla birlikte nesnellikte onu tanımlayan özneye bağlıdır.

Heidegger’e göre Descartes’la birlikte başlatılan modernlik, gerçeğin, hakikatin üzerini örtmüştür. Dolayısıyla hakikati anlamlandırmamızı, algılamamızı zorlaştırmıştır. Hakikati görebilmek için öncelikle üzerindeki örtüleri kaldırmak gerekmektedir. Felsefe artık hakikatin evi değildir. Modernlikle beraber felsefe de evsiz kalmıştır. Modernizm ile beraber gelişen kurallar, yasalar, hipotezler onu sıkıcı, kaprisli bir ev haline dönüştürmüştür. O artık bizim düşüncemizin evi değildir. İşte Heidegger, düşüncenin bu evini özleyor, sahih düşüncenin içinde yer aldığı evin özlemini çekiyor.

Heidegger moderniteyi onun içinde kalarak eleştirmektedir. İnsanların modernlik karşısında yapacakları en önemli şey Varlık’a kulak vermek ve onu canı gönülden dinlemektir. Ancak bu şekilde düşünce özgürleşecektir. Heidegger’e göre “Düşünme, ilk olarak, yüzyıllardır hüküm süren usun, düşünmenin en inatçı düşmanı olduğunu anladığımızda başlayacak” (Heidegger, 2001: 61). Yaşamı anlamak için Varlığın sesini dinlemek gerekir. Düşünmek dinlemektir, düşünmek görmektir. Heidegger, düşünmenin anlamı üzerine değil de düşünme üzerine düşünen, düşünmeyi nesnesi yapan Batı Felsefesi geleneğine karşın, ‘Varlığı dinleyen’ sahih bir düşünmenin, ontolojik olanı anımsamanın olanağını araştırıyor. “Kendi içinde varlık, sadık olana geri dönüştür. O ise, yani sadık olan, hakiki ebedi olandır” (Heidegger, 2010).

Anlayabilmek için çırpınıp duran insan için elde ettiği her anlam tekinsizdir; çünkü her anlama bir unutuluştur. En büyük unutuş ise modernliktir. Düşünme hep Varlığın düşünmesidir. Onun özü budur ve özünü bu şekilde sürdürür. Düşünme Varlık tarafından talep edilmiştir. O gelmekte olan olarak Varlıkla bağlantılıdır. Düşünme olarak düşünme, Varlığın Gelişine, geliş olarak da varlığa bağlıdır. Varlık kendini Düşünmeye zaten hep göndermiştir.

Heidegger'e göre düşünme Varlığın düşünmesidir. Düşünme varlıktan olagelerek Varlığa ait olduğu için Varlığın düşünmesidir. Aynı zamanda düşünme Varlığa ait olurken Varlığı dinleyerek Varlığın düşünmesidir. Varlığı dinleyerek ona ait olan Düşünme, kendi öz kökenine göre olan Düşünmedir. Düşünmek insanın özüne yani varlıkla olan bağına muktedir olmandır. Bir şeye muktedir olmanın buradaki anlamı ise şudur; onu özünde korumak, kendi ait olduğu yerde tutmak. İnsan düşünmeye, düşünme ise Varlığa aittir. "Düşünmenin tamlığı bilimlerden farklı olarak kavramların sırf yapay, yani teknik-teorik kesinlikte olmasında değildir. Onun tamlığı, Söylemin saf olarak Varlığın Hakikatine ait olduğu yerde kalmasında ve sade olanın çeşitli boyutlarında hüküm sürmesini sağlamasında yatar" (Heidegger, 2013: 7).

Varlığın anlamına ilişkin soru kuşkusuz ki Heidegger felsefesinde merkezi bir yer alan Dasein tarafından sorulacaktır. Çünkü Dasein'in kendine, kendi varlığına soru sorabilme ve sorduğu soruya cevap verebilme özelliği var. O yüzden Dasein Heidegger'e göre kritik ve önemli bir noktada yer almaktadır. O sıradan bir varolan değildir. Onun ontik ve ontolojik önceliği vardır. Bu ise aşağıdaki bölümde detaylandırılacaktır.

2.1.2. 'Dasein'in Ontik- Ontolojik Önceliği

Heidegger'e göre insan Varlığın çobanıdır. Varlığa, onun anlamına özce en yakın olan insan ve onun varoluşudur. Varlık tüm varolanlara uzaktır, en yakın olduğu varolan insandır, ancak ona göre Varlığa ve onun anlamına bu yakınlık bile aslında çok uzaktır. Ancak insan kendini hep Varolanların boyunduruğuna sokar. Düşünme Varolanı Varolan olarak düşündüğünde varlığı bir kenara bırakmış olur. Varlık olarak Varlığı hiç düşünmez. Felsefe, Varlığa üstünkörü bir atıfta bulunarak Varolandan çıkıp Varolanı düşünür. Çünkü Varolandan her çıkış ve ona her dönüş zaten Varlığın ışığı içinde olur. Biz varlığın ışığı olduğu için Varolanları Varolan olarak düşünebiliyoruz. Ancak bu Işımanın kendisi olarak Varlığın Hakikatinin, Metafizik içinde örtük kalması anlamına gelir. Metafizik uğruna Işımanın, ışığın kendisi örtük, saklı kalır. Bu ise Varlığın Hakikatidir. Işıma Varlığın kendisidir. İnsan ise kendisini anlama sayesinde Varlıkla temasa girebilir. Özü yeteri kadar düşünülmeden, Varolana sarılarak varlığın hakikatinin unutulmasını Heidegger 'düşme' olarak nitelendirir. Ancak bunu Hristiyanlık düşüncesindeki günahtan düşme olarak anlamak yanlış olur. Bu düşme,

Varlığın insan varlığıyla olan ilişkisi içindeki insanın, Varlığa ait olan özlü bir ilişkisinin adıdır. Sahihlik, gayri sahihlik de Ahlakın ya da antropolojinin kullandığı anlamıyla değil, insan varlığının, Varlığın hakikatine olan varoluşsal bağını düşünmek anlamında alınmalıdır.

Şimdilik ‘Varlık’ın ne anlama geldiğini bilmiyoruz, ancak asıl araştırma konumuz da işte burasıdır. Varlık, ...dır diyoruz. Oradaki ‘dır’ın neyi imlediğini bilmiyoruz. Dolayısıyla araştırmamızın konusu oradaki ‘dır’ın açılması, anlamının ortaya çıkarılmasıdır. Varlık bir varolanı varolan olarak belirleyen şeydir. Ancak kendisi herhangi bir varolan değildir. Onu bu şekilde ele alamayız, o herhangi bir varolan değildir. Varlık’ın anlamına ilişkin sorunun anlaşılması için varolan olarak varolanın menşei başka bir varolan dayandırarak belirlemeye çalışmamaktır. Çünkü varlık mümkün olan varolan karakterine sahip değildir. Burada sorusu sorulan varlık kendisine ilişkin bir açıklama, açılma talep etmektedir. Varlığı açılarken, teşhir ederken kullanacağımız tarz ise söz konusu varolanları açıklarken kullandığımız tarzlardan farklı olacaktır, varlık burada kendine özgü bir kavramsal çerçeveye sahip olacaktır. Varlığın anlamı bizden kendine özgü bir terminoloji istemektedir. Varlık sorusunu soruşturan bir varolan olacaktır. Burada bu varolan varlığı açısından adeta sorguya çekilmektedir. Onun kendi varlığının karakterini çarpıtmadan ifşa edebilmesi için, kendisi nasılsa ona öylece erişebilme yollarının açığa çıkartılması zorunludur. Hakkında konuştuğumuz, bir şekilde ilişkiye girdiğimiz her şey varolandır. Hatta biz kendimiz de birer varolanız. Peki, hangi Varolana bakıp varlığın anlamını okuyacağız? Varlığın açılmasını hangi varolandan başlatacağız? Herhangi bir varolandan başlayabilir miyiz yoksa belirli bir varolanın önceliği var mıdır? Peki, bu varolan hangisidir ve hangi anlamda önceliğe sahiptir.

“Burada sözü edilen; bakış yolu, anlama ve kavrama, seçme, erişim gibi unsurlar, soru sormanın tesis edici tutumları olduklarından, onların belirli bir varolanın bizatihi varlık halleri oldukları görülmektedir. Ama söz konusu varolan herhangi bir varolan olmayıp, soruyu soran olarak hep bizleriz. Dolayısıyla varlık sorusunu çalışmak hep şu demektir: bir varolanın kendi varlığı içinde şeffaf kılınması. Bu sorunun sorulması, bir varolanın varlık hali olduğu için, bizatihi neyin sorulduğu tarafından ötsel olarak belirlenmektedir. 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, bizzat evvela bir varolanın (Dasein’in) kendi varlığı bakımından uygun biçimde açığa kavuşturulmasını istemektedir” (Heidegger, 2011: 7).

Varlığın anlamına ilişkin soruyu Dasein -orada varlık- soracak çünkü sadece bizim kendimizin, varlığımızın anlamına ilişkin soru sorma özelliğimiz var ve Varlık Dasein'in kendini Varlığa açtığı yerlerde gösterecektir. Dasein her defasında burada olandır. Ve Varlığın anlamı sorusunu, her defasında orada, burada olan Dasein soracaktır. “Varlık ise, öylelik ve neden-nasıllıkla, gerçeklikte, mevcut oluşta, kalıcılıkta, geçerlilikte, Dasein’da, ‘Vardır’da yatmaktadır” (Heidegger, 2011: 6). Belirleyici olan her defasında burada oluşum olacaktır. Varlığın anlamı sorusunun serimlenmesi, varlığın bir anlama gönderme yaptığına ve bu anlamı bize bir şekilde gösterdiği düşüncesini temele almaktadır. Varlık kendisini bize verecek, açığa çıkaracak ve biz onu orada, kendini açığa çıkardığı yerde yakalayacağız. Peki, varlık kendisini, nerede açığa çıkarır? Varlık bize kendisini sunar, verir, açığa çıkarır. Kendisini açığa çıkardığı yerde biz onu anlamaya çalışacağız. Bu yer Dasein'in varlığında, onun kendini var ettiği yerlerdir. Bu açıklıklarda Varlık kendini ışığa çıkarır. Varlık bize kendini zamanda açar, sunar. Varlık, zamandır, zamandadır. Zaman, anlamın kendisini bize açtığı evren, olan zamandır. Bizim için bize açtığı yerde, varlık zamandır. Zamansal bir varlık üzerinden varlığı anlayacağız. Zaman ise her türlü varlık anlayışının olası ufku olarak yorumlanacaktır bu incelemede. Zaman her türlü varlık anlayışının olası ufkudur. Zaman, her türlü varlık ufkunun, olanaklı ufkudur.

“Dasein, ontik konstitüsü bakımından bir önontolojik varlığa sahiptir. Dasein'in varlık minvali, bizzat var olmak suretiyle varlığı anlamasıdır. Bu rabıta akılda tutularak gösterilecektir ki, Dasein'in varlık gibisinden bir şeyi belirttik olmadan anlayıp yorumlanması, zaman iledir. O halde, her türlü varlık anlayışının ve her varlık yorumunun ufkunun zaman olduğu gün ışığına çıkartılıp sahici biçimde kavranmalıdır. Bunun akla yatkınlığını sağlayabilmek üzere, zaman, hem bizatihi varlığı anlayan Dasein'in varlığı olarak, hem de varlık anlayışının ufku olarak zamansallıktan hareketle asli biçimde açığa çıkarılmalıdır” (Heidegger, 2011: 18).

Şimdi, burada bu soruyu soran bir varolan var. Zamansal bir varlık olarak insan varlığı aradalıktır, aradalıktadır. Bu aradalığımda varlığın anlamı kendini açacaktır. Sonlulukla ilişkisinde zamandır. Varlığın anlamı sorusu hem ontolojik açıdan hem de ontik açıdan önceliğe sahiptir. Varolanın varlığı sürekli sorulan bir sorudur. Neden biz tekrar sormak zorunda kalıyoruz? Metafizik düşünce, varlığın varlığını sorarken, onu sorduğu ölçüde unutmuştur, unutmaktadır. Varolanın varlığının sorulduğu her durumda varlığa değil yine varolana gidilmiştir. Her defasında varolan terimini kullandığımız için varlığı unuttuk. Varlık sorusunun açık bir şekilde yeniden sorulmasının zorunluluğu, Varlık unutulmuşluğunu düşünmeye, Varlığın anlamı üzerine ve üzerinde düşünmeye bir

çağıdır. Varlığın anlamı sorusunu Dasein soracaktır, bu Dasein'in ontolojik önceliğindendir. Çünkü bir varolan olarak şimdi ve burada oluşuyla Varlığın anlamını soruşturabilen bir varlıktır. Varlık Dasein'in varoluşunda kendini açımlayacak, bize kendisini gösterecek, ışığa çıkacaktır.

“Dasein, kendi varlığı içinde kendini bu veya şu suret ve açıklıkla anlamaktadır. Yani Dasein öyle bir varolandır ki, varlığın kendisi Dasein' a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açımlanır. Bir başka deyişle, bizatihi varlık anlayışına sahip olmak, Dasein'in bir varlık belirlenimidir. Dasein'in ontik müstesnalığı, onun ontolojik olmasında yatar” (Heidegger, 2011: 12).

Dasein, kendi kendisine soru sorabilen bir varolan olduğu için ontik olarak yani bir varolan olarak müstesnadır. Onun bu ayırıcı ve özel yeri yani ontolojik olması Varlığı anlama minvalinden gelir. Varlığı anlama olanağına sahip olduğu için ontolojik olarak özeldir Dasein. Onun belirli bir davranışta bulunduğu her biçimine Heidegger onun varoluşu demektedir. Dasein varoluşunu hep kendisi olarak oluşturur. Her defasında davrandığı haliyle var olur ve bu onun varoluşudur. Dasein kendini içinde bulunduğu durumlarda, yaşadığı zamanda ve coğrafyada kendinden hareketle anlamaya çalışır ve bu şekilde bir varoluş kazanır. Kendisini kendinde anlar. Varoluşa ait soru Dasein'in ontik bir meselesidir.

Heidegger'e göre Dasein'in ontik-ontolojik önceliğinin Eski Yunan filozoflarının varolanları öznelleştirmesi gibi başarısız bir süreç değildir. Dolayısıyla burada Dasein varlık anlamının soruşturacak birincil bir varolandır. Ayrıca bahse konu olan sorularla da hep ilişki içinde olacaktır. Peki, Dasein'a erişim nasıl sağlanacak ve anlayarak-yorumlama işine nasıl girişilecektir. Anlayarak yorumlamak Heidegger'de Dasein'in varlığını araştırırken kullanacağı fenomenolojik-hermeneotik yöntemdir. Ontik bakımdan bize en yakın olan Daseindir. Dasein her zaman bizimkidir. Ancak yine de Heidegger'e göre bu yüzden ontolojik olarak bize en uzak olandır da. Dasein öncelikle kendisine en yakın varolan olan 'dünya'dan hareketle kendi varlığını anlama eğilimi içine girer. “Dolayısıyla Dasein ontik anlamda kendisine 'en yakın', ontolojik anlamda ise en uzak olandır ama önontolojik anlamda o, kendine yabancı değildir” (Heidegger, 2011: 16). Varlık Dasein da kendini çoğunlukla ve en yakından gösterdiği haliyle, hergünkülüğü içinde gösterecektir.

“Buna göre Dasein'in, diğer varolanlara kıyasla çeşitli önceliklere sahip olduğu görülmektedir. Birincisi ontik önceliklidir. Bu varolanın varlığını belirleyen varoluştur. İkincisi ontolojik

önceliktir: Dasein işbu varoluş belirleniminin zemin üzerinde kendi kendince ‘ontolojik’tir. Ama Dasein’ a, eşit derecede asli olarak, Dasein gibi olmayan varolanların da varlığını anlamak ait bulunmaktadır. Bu yüzden Dasein’in üçüncü önceliği, onun, her türlü ontolojilerin olanaklılığının ontik-ontolojik koşulu olmasıdır” (Heidegger, 2011: 14).

Heidegger’e göre her şey vardır ama bunlar varolmamaktadırlar, Dasein ise vardır ve varolmaktadır. Varolanların varlığı ontolojinin ‘nesnesiyken’, varolanlar ontik bilimlerin araştırma konusuydu. Heidegger’e göre en temel problem varlığın anlamına ilişkin sorunun sorulmamasıdır. Bu ise genel ontolojinin konusudur. Varlık anlayışı insan varoluşunun belirleyici özelliği ve en temel olgusudur. Varlığın kendini açtığı yer insan varoluşudur. Bu yüzden insanın incelenmesi, insan varoluşunun vuku bulduğu yerlerin dikkatlice araştırılması gerekmektedir.

Dasein’in varoluşsal yapısı, varlık sorusunu sorabilmemizin ve buna yanıt verebilmemizin temelidir. Anlam, olanak, varoluş bunlar birbirleriyle bağlantılı kavramlardır. Sorduğum soruyu kendi varlığımdan hareketle sorabiliyorum. Varlık kendini bize sadece soruyu soranda açıyor, varlık kendi varlığımızda açılıyor. Varlık bize ancak orada, kendi varlığımızın araştırılmasında sunuluyor. Soruyu soran bir varolan olarak ancak kendi varlığımın dışına çıkabiliyorum. Her defasında burada olan bir çeşit varolan soracak, kendi varlığında varlığın anlamını araştıracaktır. Kendi buradallığının anlamı nedir? Orada, anılarımın, geçmişimin, geleceğimin anlamı var. O yüzden insan nedir diye sormaz Heidegger, başka bir kavram olan Dasein’ı kullanıyor, çünkü her birimizin Dasein’ı var. Her birimizin orada, burada varlık olarak orada olmamızın anlamı vardır. Geçmişimizin, geleceğimizin, anılarımızın ve şimdimizin bir anlamı vardır. Varlık kendisini bize zamanda verir, açar. Heidegger varlığın-zamanla ilişkisini arıyor, o yüzden sıradan Antropolojinin sorduğu İnsan nedir? sorusunu sormaz. Bu ilişki, Dasein oluşumla, varlıkla kurduğum bağda kendini gösteriyor. Mesele varlıkla olan bağımızdır. Varlığı da kendi varlığımızda kavrarım, o bana buralarda kendini verir, açığa çıkarır. Heidegger’in amacı belirsiz de olsa, müphem de olsa bir varlık anlayışımız olmasını sağlamaktır, onun felsefesinin de amacı, varlığın-zamanla bulunduğu noktanın anlamını ortaya koymaya çalışmaktır. Varlığın bize kendini açtığı yer Dasein’dır. Varlığın açıklığını burada yakalarız. Varlığın varlığı bize, insana bağlı değildir. Burada sadece bir açıklık vardır. Aydınlığın, açıklığın sağlandığı noktada biz onu kavırıyoruz. Biz varlığı kendi varlığımızdan hareketle kavırıyoruz. Sorgulanan şey orada oluşumun anlamıdır. Soruyu soran olarak orada olan bizleriz. Ve oradaki

varlığımızın anlamıdır bize kendini bir açıklıkla veren. Soruyu sorabilen, böyle bir olanağı olan varlıktır Dasein. O, bir olanaklar varlığıdır. Varlığın anlamının sorusunu sorabilme olanağına sahiptir ve onun varlığının açığa çıkartılmasıdır buradaki ödevimiz. Dasein üzerinden biz Varlığı ve zamanı analiz edip anlayabiliyoruz. Dasein'in anlamı temelsizlikle temellenen bir özne değildir. 'Cogito' gibi değildir Dasein. Hissiz, yaşamayan biz özne değildir. Dasein'in varlığı anlamaktır. Modern düşünce, insanı tabiattan koparmasına rağmen, insanı bu çerçevede anlamaya çalışmaktan vazgeçmemiştir. Heidegger ise bu Kartezyen resmi, fenomenoljik yöntem ile yok etmeye çalıştığını iddia eder. Çünkü ona göre insan, dünyayı karşısına alan bir varlık değil tam da Dasein olarak dünya-içinde-yaşayan bir varolandır. İnsan dünyadadır, çünkü varolarak ona bulaşmış, karışmıştır.

Heidegger her adımda Dasein'ı Descartes'in "cogito"sundan, Kant'ın bilen ya da eyleyen öznesinden ve Nietzsche'nin üst-insanından ayırarak devam eder. Onun eleştirdiği, modern felsefede asıl unutilan şeyin Varlık olduğu ve ana konumuzun Varlığın anlamının araştırılması, soruşturulması gerekliliğidir. Ancak modern felsefe ona göre her şeyin temeline, ortasına bir özne yerleştirmiş, her şey ona bağlı ve onunla bağlantılı hale gelmiş. Ancak onun önerdiği Dasein kavramı sadece Varlığın açıklığında yer alan bir kavramdır. Varlık ondaki açıklıkla kendini bize verir, açar, sunar. O felsefesini Varlık'ı merkeze koyarak oluşturmuştur. Ancak burada şöyle bir sorun çıkıyor ortaya, Varlık kendisini Dasein'dan başka hiçbir varolanda gösteremez. Dolayısıyla varlığın anlamını bilmemiz yine Dasein'a bağlı. Onun anlamını ancak Dasein sayesinde bilebiliriz. Evet, Dasein diğer özneler gibi biz özne değildir kuşkusuz, ancak yine merkezde yer alan yine asıl olan Varlığın anlamının kendisinde açıldığı merkezi bir kavram ve öznedir.

Varlığın kendini gösterdiği açıklık olarak Dasein Heidegger felsefesinin temel kavramıdır. Varlığın anlamı sorusunu Dasein sorar ve bunu zamansal olması bakımından, zamanda ve kendinde bize açar, verir. Biz bu açıklıklarda Varlığın anlamını, hakikatini duyabilir, görebiliriz. Dasein'ın bu biricikliği Heidegger felsefesini anlamak için bir Dasein analitiği yapma zorunluluğu doğurmuştur. Yapacağımız bu Dasein analitiği ile Heidegger'i daha iyi anlamayı ve Dasein'ın merkezi yerini görmeyi umuyoruz.

2.2. DASEİN ANALİTİĞİ

2.2.1. Fenomonolojik-Hermeneötik Yöntem

Heidegger Varlığın anlamına ilişkin sorunun önceliğini ve bu soruyu soracak olan varolanın (Dasein) ontik ve ontolojik bir önceliği olduğunu söyledikten sonra bunun yönteminin ne olacağını açıklamaya girişecektir. O, varlığı anlamak ve onun analizini yapmak için hocası Husserl'den devraldığı ve geliştirdiği yöntemi kullanacaktır. Bu yöntem fenomenoloji ve hermenötik yani fenomenolojik- hermenötiktir. Bu kavramları ise Heidegger şu şekilde açıklayacaktır. Öncelikle fenomenoloji, fenomen ve logos kelimelerinin birleşiminden meydana gelmiştir. Fenomen Yunanca da 'phainomenon' ifadesi 'kendini gösterme' anlamına gelen phainomenon fiilinden türetilmiştir. Yani fenomen kavramını şu şekilde düşünebiliriz, kendini kendinde gösteren, ışığa çıkaran, açığa çıkaran ayan olan. Kendisini kendine verendir. Fenomenoloji ise şu anlama gelecektir, şeyin kendi kendisinden söz etmesine izin verme çabası anlamına gelir. Şöyle söyleyecektir Heidegger: 'O bize kendini verecektir, biz yeter ki onu görecek açıklıkta olalım.'“O halde 'fenomen' ifadesinin anlamı bakımından şunu tespit edebiliriz: kendini-kendinde-gösteren, ayan olan. Dolayısıyla phainomena (fenomenler), gün ışığında bulunan ya da ışığa çıkarılabilenlerin tümlüğü anlamına gelmektedir ki, Yunanlılar buna genellikle basitçe ta onta (varolan) ile özdeşleştirmişlerdir” (Heidegger, 2011: 29).

Bu yöntem ile tüm önyargılardan sıyrılarak varolanları ve Dasein'in betimlemesini yapacaktır. Ona göre varolanlar, şeyler, fenomenler kendileri nasıllarsa o şekilde var olurlar ve biz onları kendilerinde oldukları halleriyle bilebiliriz ve onların kendilerini oldukları şekilleriyle olmalarına izin vermemiz gerekiyor. Buna izin verirsek şeyler kendilerini en sahih hallerini bize sunacaklardır. Onların hakikatlerini bu şekilde anlarız. Buradan da Heidegger hakikat kavramına giderek Yunancadaki karşılığına bakar. Yunancada “a-letheia” sözcüğünün anlamı Heidegger'in teorisini destekler niteliktedir. O yüzden Heidegger özellikle hakikatin Yunancadaki karşılığına vurgu yapmıştır.

“Sözcük harfî harfine apaçıklık, gizlilikten açığa çıkma anlamına gelir. Gizlenmiş olanın gizliliği sona erdiğinde hakikat sökün eder” (Barret, 2008: 51). Dolayısıyla hakikat kendini gizlemeyi sever. Kendini verirken geri çeker. A-letheia üzeri örtülü

olanın örtüsünün kaldırılması, gün ışığına çıkartılması anlamına gelir. Ona göre de Metafizik tarihinin hakikat ile ilişkisi hep böyle olmuştur. Sürekli varlığın üzeri varolanlarla kapatılmıştır. Asıl varlığın kendisine dönülmemiştir. Şimdi bizim yapacağımız ise varlığın üzerine örtülmüş olan bu örtülerin kaldırılarak onu gün yüzüne çıkartmak ve onu olduğu haliyle kendinde sahih anlamı ile kavramaktır.

Logos kavramı ise en genel anlamıyla bilim olarak ifade ediliyor. Fenomenoloji de dolayısıyla görünenlerin bilimi olarak algılanıyor. Ancak logos kavramına iyice baktığımızda Eski Yunan da bu kavram ‘söz’ anlamını taşıyordu. Logos çok farklı anlamlarda kullanılmış, yorumlanmıştır. Akıl, yargı, kavram, tanım, sebep, inilti olarak ‘çevrilmekte’ yani daima yorumlanmaktadır. İfade, yargı olarak anladığımızda logos’u temel anlamına, fundamental anlamına biraz daha yaklaşmış oluyoruz. Logos görünür kılınan, sözlü beyandır, sözle ifadesidir. Logos görünür kılınan ile beyan edilen arasındaki ilişkidir, bağlantıdır aslında. O halde fenomenoloji şu anlama gelmektedir: “Fenomonoloji, ontolojinin teması olacak olana hem erişim minvali, hem de onu teşhir edici belirlenim minvalidir. Ontoloji sadece ve sadece fenomenoloji olarak mümkündür. Fenomenin fenomenolojik kavramı, kendini gösteren, yani varolanın varlığı demektir: onun anlamı, modifikasyonları ve türevleri anlamında” (Heidegger, 2011: 36-37).

Fenomenin karşıt kavramı örtülülüktür. Fenomen olan gizli kalmış olabilir. Fenomenler tam olarak verili olmadıkları için fenomenolojiye ihtiyaç vardır. Gizli kalmış, örtük olan fenomenlerin açığa çıkartılmaya, görünür kılınmaya ihtiyaçları vardır. Fenomenolojinin inceleme konusu varolanların varlığıdır, yani ontolojidir. En çok da temel bir varolan olan Dasein’dir inceleme konusu. Bu ise betimleme ile yapılabilir. Fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı tefsir etmek, açıklamaktır.

“Yapılacak incelemede şu görülecektir: fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı tefsir etmedir. Dasein fenomenolojisinin logos’u, hemeneuien niteliğine sahiptir. Onunla bizatihi Dasein’ a ait olan varlık anlayışı içinde varlığın sahih anlamı ile onun kendi varlığının temel yapıları tebliğ edilir. Dasein fenomenolojisi, kelimenin asli anlamıyla hermenötiktir, yani tefsir etme işiyle alakalıdır” (Heidegger, 2011: 38).

Diğer bütün varolanların anlamı da varlığın anlamının Dasein da ortaya çıkacağını düşünürsek, kullanacağımız yöntem Dasein’in varlık hallerinin tefsirini yapmak, kendini açığa çıkardığı, varlığını açığa çıkardığı yerlerde onu yorumlamak anlamında

hermeneotiktir. Hermeneotik, Dasein'ın tefsir edilmesi, yorumlanması demektir. Öyleyse felsefe de Heidegger'e göre; "Dasein'ın hermenötiğini başlangıç noktası olan evrensel fenomenolojik ontolojidir. Dasein'ın hermenötiği ise, varoluşun analitiği olarak her türlü felsefi soruşturmaların takip ettiği rehberin ucunu, neşet ettiği ve dolaşıp geri geldiği yere raptetmiş olmaktadır" (Heidegger, 2011: 39).

Varlık kendini bir açıklıkta bize verir, açar. Varlığın kendini açtığı alana Heidegger Dasein der. Dasein Almandaki oradaki-Varlık anlamına gelir. Varlık kendini bize orada, şurada verir. Dasein olabilecek nitelikteki tek varolan ise insandır. Dolayısıyla Dasein'ı insanın yerine kullanıyor da diyebiliriz. Heidegger Dasein analizini yaparken özellikle Modern Felsefenin kullanmış olduğu 'insan' ve 'bilinç' ifadelerini kullanmaktan çekiniyor. Böylece o modern felsefenin gündeme getirmiş olduğu, özne-nesne, ruh-beden ayrımlarından da kendi felsefesini kurtarmış görünüyor. Ancak aşağıda ele alacağımız ve Varlığın anlamını yakalamayı umduğumuz Dasein ve onun Varoluş eksistansiyellerinde eleştirmiş olduğu gelenekten kopmayı ne kadar başarmış olduğunun tartışmalı olduğu ortaya çıkacaktır. Çünkü o hakikatin ve anlamın merkezi olarak Ortaçağdaki Tanrının yerini alan 'özne'yi eleştirirken, yapmış olduğu Dasein analitiği ile 'özne' olarak Dasein'ı hakikatin ve anlamın merkezi olarak tayin etmiştir.

2.3. DASEİN VE EKSİSTANSİYELLERİ

Heidegger’de Varlığın kendini açtığı açıklık Dasein’in dünyalığıdır. Bu ise insan Dasein’inin zamansallığı ve mekânsallığı, yaşayan bedeninin buradalığı, dünyalığı, tarihselliği ile ilgilidir. Dasein’in varlığı aynı zamanda bir merkezsizliği de beraberinde getirir. Dasein’in Varlığı, kendi de dâhil, tüm varolanların Varlığına açık olması anlamına geldiği ölçüde, merkezsizdir. “Ben” diyebilen varolan olması anlamında Dasein kendi Varlık’ıyla birlikte diğer tüm varolanların Varlık’ında görür kendini; kendini dışarıklık, yabancılaşmış olarak yaşıntılar. Dasein’in ontolojik hareketi Varlık’tır ve Varlık Dasein’i çevreleyen varolanlardan ‘başka’dır; bu ‘başka’lık onun merkezsiz ve ek-santrik kılar” (Tarhan, 1997: 46).

İnsanın özü onun varoluşudur. Varlığın anlaşılması, insanın özsel bir niteliğinden ziyade, onun varolma kipinin ta kendisidir. Özünü değil de varoluşunun belirleyen şeydir. İnsan ne ise, bu aynı zamanda onun olma biçimi, burada-olma, kendini ‘zamansallaştırma’ biçimidir.

“Varlığın Işıması içinde durmaya ben insanın Ek-sistenzi adını veriyorum. Bu tip bir varlık biçimi sadece insana özgüdür. Böyle anlaşılan Ek-sistenz sadece aklın, ratio’nun imkânın temeli olmakla kalmaz, aynı zamanda insanın özünün, kendi belirlemesinin kökenini de korur” (Heidegger, 2013: 16). İnsanın özü onun Ek-sistenzinde yatar. Varolmanın ‘özü’, onun Varoluşu içinde bulunur.

“İnsanın özü varoluşunda bulunduğu için Heidegger insanı, Daseindes (şurada olan) yerine, Dasein (şurada-var-olmak) terimiyle tanımlar. Fiil biçimi, insan özünün her unsurunun bir varoluş kipi, tam şurada konumlanma kipi olduğu gerçeğini ifade eder.” (Levinas, 2010). Sayfa Numarası nerede? Heidegger yaptığı çalışmaya Dasein analitiği der. Dasein analitiği ile Heidegger insanın varoluşunu anlamaya çalışarak, varlığın ve zamanın anlamını da bulmaya çalışır. Onu, dünyaya fırlatılmışlığında, dünya-içinde-varlık olarak, hergünlüğünde kaygısıyla, korkusuyla, araçlarla ve diğer Daseinlerle ilişkisinde anlamaya anlamlandırmaya çalışarak, ancak bu şekilde varlığı da anlayabileceği söyler Heidegger. Dolayısıyla onun yaptığı tam da Dasein’a ait olan bu hallerin analitiğidir. Dasein analitiği, insanı kendi bütünlüğünde keşfetmek ve varlığın anlaşılmasının aslında zamanın ta kendisini göstermekle ilgilidir. İnsan hakkındaki bu

analizde atılan her adım, varlığın yapısının açıklanmasında bir gelişmeyi beraberinde getirir. İnsan varoluşu öyledir ki varlığı anlar. Ve sadece insan varoluşunun böyle bir özelliği vardır. O istisnai bir varolandır. Kendi varlığı üzerinde düşünebilen ve varlığın belli açıklıklarda kendisine açıldığı bir varolandır. O her defasında kendi olarak vardır. Onun varoluşu hep her zaman kendi varoluşudur. “Dasein’ın kendi varoluşu için gösterdiği içsel bir gayret, bir ilgi biçiminde ifşa olur. Tersine, ‘varoluşun asıl mesele haline getirildiği’ bu tür bir varoluş, varoluşun doğasına ilişkin bilginin sonradan ekleneceği şeye kör değildir; hatta bu varoluş kendi varoluşuyla ilgilenirken, Dasein’ın varoluşu anlamasının ifadesidir” (Levinas, 2010: 30).

Varlığı anlamak, kişinin kendi varoluşu ile pür dikkat ilgilenmesi demektir. Anlamak ilgi göstermektir. Varlığın anlaşılması bir varoluş kipidir. Varoluş kipini de derinlemesine kavramak bizi doğrudan zaman fenomeninin kendisine götürecektir. Sonluluk ‘özne’ kavramının temeli halinde gelir. Bu Heidegger’ de varlığın zaman demek olması ile de özne-nesne yapısının zamanda mümkün kılınması demektir. Özne-nesne yapısı, zamanın bir kipi haline gelir ve onun sayesinde mümkünleşir. Sonluluk öznenin özelliğidir. Çünkü Dasein bu bilinci mümkün kılacak sonlu bir varoluşa sahiptir ve bunun da bilincindedir. O halde dünya analizi Dasein analitiğinin en temel ögesini oluşturur, çünkü özneliği sonluluğa, bilgi kuramını ontolojiye, hakikati varlığa bağlamamıza olanak sağlar. Heidegger’e göre dünya içinde olmaklık bizzat dünyayı anlamaktır. Dünya içinde, en yakınımızdaki nesnelerle, araç gereçlerle kurduğumuz bağ ile dünyayı anlarız, anlamlandırırız. Onlara ilgi ile yaklaşırız. Bu ilgidir Dasein’a anlam katan şey. Bizi çevreleyen şey dünyanın dünyasallığıdır. İlgilendiğimiz, ihtimam gösterdiğimiz ve kullandığımız nesneler hep bir şey için vardır. Bir şey için gereklidirler. Gereçler, Dasein’ın bir varoluş kipi, kullanma, meşgul olma, sayesinde açığa çıkardığı nesnelerdir. Aletlerin varlığı el-altında-olmaklıktır. Aletlerle meşgul olmak onların varlığını onaylamaktır ve onların nasıl bir varoluş kipine sahip olduklarını belirler, bu aletlerle Dasein’ın karşılaşma biçimleri. El-altında-olmaklık yönelimsellik karakterine sahiptir. Dasein’ın göz-önünde-olma karakteri gereçlerin de el-altında-olma karakterlerini mümkün kılan, onlarla karşılaşmayı ve onları anlamlandırmayı mümkün kılan şey haline gelmiştir.

Heidegger Dasein analitiği için onun varlık yapılarını teker teker inceleyecektir. Dasein, dünya-içinde-olması, araç ve gereçlere ilgi ile yaklaşması, temel olarak ilgisi, ilgilenirken, yaşarken, dünya içindeyken kaygı duyması ve endişesi ile bir bütünü oluşturmaktadır. Tüm bu Varlık konstitüsyonları çalışmamız ile ilgisi bakımından sırasıyla tartışılacaktır. Çünkü iddiamız Dasein’ın tam da böylesi bir Varlık yapısına sahip olmasından dolayı merkezi bir yerinin olduğu, bununla da aslında modern felsefenin adı değiştirilmiş bir öznesi olarak bu felsefeye ait olduğudur.

2.3.1. Dünya – İçinde- Varolma

Dasein’ın özüne ait olan bir şey vardır: Belirli bir dünya içinde var olmak. Dünya içinde var olmak Dasein’ın özünde bulunan ve kendisinin de içinde bulunduğu varoluş koşullarına göre kendini var kılmak onun en asli unsurudur, en önemli varolma tarzıdır. Dasein her zaman kendi hergünlüğü ve vasatılığı olarak dünya-içinde-varolur. Bu onun en temel varolma biçimidir. Onun varoluşsal anlamı, eksistensiye anlamı ihtimam-göstermekliktir. Yani Dasein ilgi ile dünya-içinde-varolur. O her şeye ilgi ile yaklaşır, ihtimam, ilgi, alaka gösterir. Bu onun varoluşsal anlamıdır. Bu varolan her durumda kendimiz olan, biziz. Bu varolanın varlığı hep benimkidir.

“Dasein’ın ‘özü’ kendi varoluşunda yatar. Bu varolanda meydana çıkartılabilen karakterler, şöyle ve böyle bir ‘görünüm’ sahip mevcut bir varolanın mevcut ‘özellikleri’ olmayıp, hep kendisine ait olan var olma imkânlarıdır. Başka bir şey değil. Bu varolanın tüm öylelikleri birincil olarak varlıktır. Bu sebeple söz konusu varolanı isimlendirmek için kullandığımız ‘Dasein’ ismi onun masa, ev, ağaç gibisinden bir neliğini değil varlığını ifade eder” (Heidegger, 2011: 44).

Ben hep kendimi mesele ederim. Kendimi mesele ettiğim varlık hep benimkidir. Dasein kendi varlığına kayıtsız bir varolan değildir, onun mesele ettiği varlık hep, her durumda kendisidir. Dasein hep şu ya da bu şekilde hep benim olarak vardır. O hep kendi imkânı olarak vardır.

“Ve Dasein özsel olarak hep kendi imkânı olduğu için, bu varolan kendi varlığı içinde kendini ‘seçebilmekte’, kazanabilmekte, kendini kaybedebilmekte ya da hiçbir zaman kazanamamakta veya sadece ‘görünürde’ kazanma imkânına sahip olmaktadır. Kendini kaybetmesi ya da kendini henüz kazanamamış olması ancak kendi özüne göre mümkün olan bir sahillikle, yani kendine sahip olarak mümkündür” (Heidegger, 2011: 45).

Dasein hep varolduğu imkânlar içinde kendini anlar. Kendi varlığı dâhilinde bu varolanı da anlar. Dasein’ın temel yapısı dünya-içinde-varolmadır. Dasein kendini kendi varlığı içinde anlamak amacıyla bu varlığa ilişkilenen, ilişki içinde olan bir varolandır. Dasein

varolmaktadır. Dasein ben, hep kendim olarak olan bir varolandır. Varolmakta olan Dasein'a hep-benimkilik aittir. Ve biz onun bu varolma biçimine dünya-içinde-varolma diyoruz. Onun analitiğinin doğru hareket noktası bu yapının yorumlanmasıdır.

“Ben şöyle veya böyle aşına olduğum dünyada, şurada veya burada eğlenirim, 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 konstitüsyonu dünya-içinde-varolma olan Dasein’ın varlığının formal eksistensiye ifadesidir” (Heidegger, 2011: 56).

Dasein herhangi bir varolan gibi bir olma tarzına, olgusuna sahip değildir. Dasein en zati varlığını ‘olgusal mevcut olma’ olarak anlar. Onun olgusunun olgusalılığına faktisite diyoruz. “Faktisite kavramı, ‘dünya-içinde-varolanın’, kendi dünyası içinde karşılaştığı varolanların varlıklarıyla kendini kendi ‘kaderi’ içinde bağlanmış bir dünya-içinde-varolma olarak anlayabilmeyi kapsar” (Heidegger, 2011: 58). İçinde-var-olmakla şunlar kast ediliyor; bir şeyle uğraşmak, bir şey üretmek, bir şeyi işlemek ve iyi halde bulundurmamak, bir şeyi kullanmak, bir şeyden vazgeçmek ya da bir şeyi kaybetmek, girişimde bulunmak, isteğini yerine getirmek, bilgi almak, soruşturmak, gözetlemek, tartışmak, belirlemek. Ve tüm bunların varlık tarzı ilgilenmektir. Dünya-içinde-varolan Dasein tüm bunların hepsine ilgi, alaka ile yaklaşır. Bir işle uğraşırken, bir tartışma halinde ya da bir şeyle ilgili bilgi alırken onda olan varlık tarzı ilgidir. Burada bir ilgi, kaygı ya da endişe söz konusudur. İlgi içinde endişeyi de barındırmaktadır. Dasein’ın varlığı aynı zamanda ilgidir, ihtimam-göstermeklik (Sorge). “Dasein’a özü gereği dünya-içinde-varolmak ait olduğu için onun dünyaya yönelik varlığa özü gereği ihtimam-göstermeklik olabilmektedir” (Heidegger, 2011: 59). Dasein dünya-içinde ne ise o olduğu haliyle vardır ve ilişkilerini de bu şekilde kurmaktadır. O neyse odur.

Dasein dünyayı bildiği ölçüde kendi dünya-içinde-varlık olduğundan kendini de bilir. Onun dünyayla ilişkisi süje-obje ilişkisinden farklıdır. Çünkü o dünyayı bir obje gibi karşısına almaz zaten onun içinde olmaklık onun varlık tarzlarından birisidir. Bilme dünya-içinde-varolmak olarak Dasein’ın bir varlık halidir. O dünya-içinde-olmaklığı Descartes ve Kant’a karşı kullanmıştır. Heidegger’e göre Descartes ve Kant’ın özneleri dünyasız ve mekanik bir biçimde ele alınmıştır. Varoluşlarından, yaşamlarından koparılmış olarak sadece düşünceye, bilmeye endeksi öznelerdir. Hâlbuki Dasein’ın Varlığı dünya-içinde-olmaktır. Burada içinde olmak tam da onun varoluşuna vurgu yapmaktadır. O yaşayan, ölüme doğru giden, tüm varolanlarla ilişki kuran ve böylece

kaygı duyan, endişeli bir varlıktır. Onun en önemli özelliği canlı olması, yaşaması, hissetmesidir. Sadece düşünmesi değil, düşünceyi dinleyebilmesidir de.

“Bilmenin bizatihi kendisi öncesel olarak Dasein’ın varlığını özsel olarak meydana getiren dünyayla-zaten-beraber-var-olmak üzerine temellenir. Söz konusu zaten-beraber-var-olmak, öncelikle ve sadece salt mevcut olana sabit biçimde gözünü dikip bakmak değildir. İlgilenme (Besorge) olarak dünya-içinde-varolma, ilgilenilen dünyaca teshir veya meftun edilmiştir” (Heidegger, 2011: 63).

Dasein’ın en temel varlık tarzı dünya-içinde-olmasıdır. Dasein dünya içinde bir şeylerle, aletler, gereçlerle kullanırlılığı ve yararlılığı bakımından ilişki içindedir. Dasein bunlara ilgi, alaka ile yönelir. Gereçlerin varlık tarzı bir-şey-içinliktir. Dasein bir-şey-için yönelir araç-gereçlere. Bu bir şey içinlik de gereçlerin varlık tarzlarıdır. Onlarla münasebetimiz ise yakınlık karakterine sahiptir. Kullandığımız araç-gereçlere bir şey için, ilgiyle yaklaşırız. Onlardan yararlanırız ve kullanırız. Bu ise onlarla yakından bir ilişki içine girmemizi gerektirir. Bu gereçler el-altında-olanlardır. Hergünlüğümüzde el-altında-olanlarla münasebetimiz yakınlık karakterine sahiptir. Bu gereçler bir yere sahiptirler, bir yerde bulunurlar. Bu gereçlerin neredeliğine ise havalı diyoruz.

“Kendi varoluşu esnasında kendi varlığını söz konusu eden Dasein’ın ilgilenmeleri, şu veya bu önemli ilintinin yer aldığı havalileri önceleyici biçimde keşfetmektedir. Havalilerin önceleyici biçimde keşfedilmesi, iniltilik bütünü tarafından beraberce belirlenmiş olup, bu sayede el altında-olanlar birer karşılaşılan olarak serbest bırakılmaktadırlar” (Heidegger, 2011: 108).

Dasein’ın dünya-içinde-varlığı onun en asli varolma biçimidir. O dünya-içinde diğer varolanlarla birlikte vardır. Dasein diğer her şeye ilgiyle yaklaşır, el-altında olan araç gereçleri bir-şey-için kullanır ve bu şekilde onlara yakınlaşır. Tüm bunlar Dasein’ın bir mekanda bulunmasını gerektirir. Dasein bir mekan içinde, araç-gereçlerle bir arada bulunur. Ve onları bir-şey için kullanır.

2.3.2. Dasein’ın Mekânsallığı

El-altında-olanlarla kendilerine ait çevreleyen-dünyalarının mekânı içinde karşılaşabiliyor olmamız, bizatihi Dasein’ın dünya-içinde-varoluşu itibariyle ‘mekansal’ olması yüzünden ontik olarak mümkün olabilmektedir. Onun mekânsallığı ise, mesafe-kaldırmaklık ve istikamet karakterlerini haizdir. Mesafe-kaldırmaklık, belirli bir mesafenin ortadan kaldırılması demektir. Yani bir şeyleri yakınlaştırmak demektir. Dasein, özü gereği mesafe kaldırııcıdır, yakınlaştııcıdır. Dasein varolanları yakına taşıyarak onlarla karşılaşmayı sağlayan bir varolandır. Sürat çılgınlığımız, mesafeleri

aşma gayretimizin bir işaretidir. “Keza radyo sayesinde bugün Dasein, şurada varoluşu bakımından kapsamı henüz tam olarak çözülemeyen bir dünyasal mesafeleri kaldırma sürecini yaşamakta, bunu ise her günkü çevreleyen-dünyanın dairesini genişletip onu yok etme tarikiyle yapmaktadır” (Heidegger, 2011: 110). Heidegger’e göre mesafeler hep bir şey için bakışsal tahminlerdir aslında. Her günkü Dasein’ın bir –şey-için bakışsal mesafe kaldırmaklığı, bakışsal Dasein hep yanı başında yer alan varolanın bizatihi keşfetmektir. Varolanın kendisini Dasein bu şekilde keşfeder. Dasein kendi buradalığını, çevreleyen-dünyasal oradalıktan hareketle anlamaktadır. Dasein özü itibariyle mesafe kaldırmakla eyleşmektedir. Her yaklaştırmada bir yönü, istikameti içinde taşır. Her mesafe kaldırma, yakınlaştırma peşinen bir yönü, bir muhit içindeki istikameti seçmiş olmak demektir. Dasein var olarak, istikamet veren-mesafe kaldıran bir Dasein olarak keşfettiği muhite sahip olmaktadır. Bu şekilde Dasein bir muhite sahiptir. “İstikamet ve mesafe-kaldırmaklık, dünya içinde var olmanın varlık halleri olup, ilgilenmenin bir –şey- için- bakışı tarafından peşinen sevk ve idare edilirler.” (Heidegger, 2011: 113). Dasein bir bedene sahip olarak kendini mekânlaştırmaktadır. “İçinde-varolmaklığı tesis eden birer karakter olarak mesafe-kaldırmaklık ile istikamet, Dasein’ın mekânsallığını belirlemektedir” (Heidegger, 2011: 115). Dasein hep bir ‘şura’, ‘bura’, ‘ora’ olarak vardır. Benin buradalığı şurada el-altında-olandan hareketle bilinmektedir. Kendi yerini belirleyen Dasein’ın eksistensiyal mekânsallığı, dünya-içinde-varolma üzerinden temellenmektedir. Dasein bizzat kendi açılanmışlığı olarak vardır.

Özneyi sadece his sahibi varlık olarak algılayıp tasarlamak onun asıl hakiki yapılarını gözden kaçırmak olacaktır. Bu düşünce kurgulanmış bir tasarımdır Heidegger’e göre. Ancak Dasein hep dünya-içinde yaşayan salt his sahibi olmayan bir varolandır. Dünya içinde yaşamasından dolayı da beraberinde farklı yapıları getirdiğinden, Dasein ya da özne için sadece his sahibi varlıktır diyemeyiz. Dasein özü itibariyle yönelmişliğe sahiptir. O şeylere ilgi ile yönelir. Bu şeyler el-altında olan gereçlerdir. Kendi bedeni olarak mekânsallaşan Dasein bir dünyanın içinde olarak da diğer ilişkilerini mekânsallaştırmaktadır. O dünya içinde kendisi ve diğer şeylerle ilişki içinde yaşar, tüm her şeye de ilgi ile yaklaşır. Diğer şeyleri de kendisine yine ilgiyle yaklaştırır.

2.3.3. İlgi Fenomeni

Dasein esasen içeridedir. Yani dünya-içinde-varolma olarak bilen bizatihi kendisidir. Dünya fenomenlerdir. Dünya ise içindeki ‘varolan’larda görünür olanı görünür kılandır. Fenomenler dünyada görünür kılınırlar. Hergünkü Dasein’ın kendisine en yakın dünyası çevreleyen-dünyadır. ‘Çevreleyen’ sözcüğü bir mekâna işaret etmektedir. Dasein’ın mekansallığı kendini dünya-içinde bir fenomen olarak algılamasıdır. Dasein buradan kalkarak kendini görünür kılmaktadır. Varolan burada çevreleyen-dünyasallık içinde ilgilenmeyle kendini gösterir. Buradaki ilgilenme, herhangi bir varolanın önceden varolması demek değildir. Yani burada önceden var edilen bir ‘özne’den bahsedemeyiz. İlgiilenme kendini önceden bir varlık tarzına yerleştirmeyi gerektirmiyor. Hergünkü Dasein daima bu tarzda vardır. Örneğin kapı kolunu açarak kapıyı kullanmış olur. İlgiilenme sırasında karşılaşılan varolana gereç diyoruz. Peki, bu gerecin varlık tarzı nedir? Gereçler hep başka bir şey ile ilgilerinde vardılar. Bir-şey-içinlik’ler gereç bütününe meydana getirirler. İşe yaralılık, yardımı dokunurluk, kullanılabilirlik elverişlilik gibi ‘bir-şey-içinlik’ler gereç bütününe meydana getiriler. ‘Bir-şey-içinlik’in yapısında bir şeyin bir şeyi imlemesinde yatar.

“Gerecin, kendisinden ve kendi içinden hareketle kendini açımladığı varlık minvaline el-altında-olmaklık diyoruz” (Heidegger, 2011: 71). El-altında-olmaklık kendinde olduğu gibi olan varolanın ontolojik-kategoriyal belirlenimidir. Vücuda getirilen eser, sadece kullanımının ne-içinliğini ve amacını imlemiyor. Eser ne kadar basit olursa olsun onu taşıyanı ve kullananı da bize gösterir. Eser adeta onun bedeninin bir parçası olur. Eserin oluşum sürecinde, eser ile birlikte o da var olur. Demek ki sadece bu süreçte el-altında-olan olarak eserle değil onu el altında- olana dönüştüren ve varlık tarzı insan olan varolanla da karşılarız. Dünya-içinde-varolmanın hergünkülüğüne, ilgilenmenin halleri de aittir. İlgiilenilen varolanla şu veya bu şekilde karşılarız, dünya içinde varolan olarak. Şöyle ki kullanılan gereç bozuk olabilir, belirli bir kullanım için uygun olmayabilir. Biz bu tür durumların hepsiyle dünya içerisinde karşılarız. Ve kullandığımız tüm gereçler de el-altında-olan olarak vardılar. “Dünya, bir varolan olarak Dasein’ın hep zaten onun ‘içinde’ varolduğu, her sarıh varolmaya çalışmayla ancak ona geri dönebileceği bir şeydir” (Heidegger, 2011: 79). El-altında-olanlarla dünya içinde karşılaşılmaktadır. Bu varolaların el-altında-olmaklık olarak varlığı,

dünyayla ve dünyasallıkla ontolojik bir ilişki içindedir. Dünya bütün el-altında-olanlar bakımından hep ‘şuradadır’. Varolanlar her nasılsalar o şekilde varolurlar ve bir şeye imlenişleriyle keşfedilirler.

“İmler, el-altında-olanlarla karşılaşmamızı sağlarlar, daha doğrusu ilgilenecek münasebette olma, kendine bir cihet bulup bunu emniyete alacak şekilde el-altında-olanlar rabıtasını erişime açar. İm, bir nesnenin başka bir nesneyi imleyici ilişki içinde olması demek olmayıp, bir gereç bütünü sarıh biçimde bir-şey-için-bakışa yükselten ve bununla birlikte el-altında-olanın dünyevi niteliğinin kendini bildirmesini sağlayan bir gereçtir” (Heidegger, 2011: 82).

Varolanların kendisi ile bir şey arasında bir ilişki, ilinti vardır. El –altında-olanların varlık karakterleri ilintililiktir (Bewandtnis). Bir şey ile bir şey arasındaki ilişkidir, bir şeyin bir şeyi imlemesidir buradaki varlık karakteri. Dünya içinde varolanların varlığı ilintililiktir. Bir varolan olarak varolanların hep bir ilişkisi, bağlılığı, çağrışımı ve nihayetinde ilintililiği vardır. Bu ilintililik ise hep varolanları yararlılığı açısından ne-içinliği ya da kullanılabilirliği açısından ne-ileliğidir. Örneğin çekiç ile darbe indirilmesi arasında ne-içinliği açısından ilintililik vardır. Şu varolan ile sağlamlaştırma, yağmura karşı koruma arasında ilintililik vardır. Yani kendi varlığının imkânı için Dasein’in ikameti için vardır bu varolan. Tüm bu ilişkilerin bağlantısını anlamaya çalışırken Dasein,

“O-şey-uğruna kendi olduğu, sarahaten ya da gayri-sarahaten yakaladığı, zati ya da gayrizati varlık imkânından kendini bir bir-şey-içinliğe imler. Bu imleme, bir ilintilendirmenin olası hangi hususta oluşu bakımından bir bir-şey-içinliğin hatlarını önceden çizmektedir ki o, yapısı gereği bir şeyi bir şey ile ilintilendirmektedir” (Heidegger, 2011: 89).

Dasein kendini hep belirli bir bir-şey-uğrunalık içinden hareketle imlendirmekte ve bunu bir ilintiliğinin ne-içinliği ile yapmaktadır. Kendisi var oldukça Dasein, bir varolanın bir el-altında-olan ile karşılaşmasını sağlamaktadır. Dasein kendini dünyanın dünyasallığında imlemektedir. Dünya fenomenine de Heidegger söyle söyler: “Varolanlarla ilintililik varlık tarzı içinde karşılaşmamızı sağlayanın nereye-yönelikliğinin kendini imlendirici anlayışının ne-içinliliğine dünya fenomeni diyoruz” (Heidegger, 2011: 89).

Dasein kendini imlemleyerek, dünya-içinde-olmanın, el-altında-olanlarla olan ilişkilerini anlamaya çalışır. Varlık imkânını kendisi dünya-içinde-olarak varolması bakımından anlar. İmlenimsellik, Dasein’in hep kendisi olarak var olduğu dünyanın

yapısını meydana getirir. Dasein var olduğu sürece kendini dünya içinde tabi kılmış olur. Onun varlığına tabi-olmaklık aittir.

2.3.4 Dasein'ın Sahih Olmayan Varoluşu Sağlayan Eksistansiyelleri

2.3.4.1 Birlikte-Var-Olma ve Herkes Benliği

Başkaları çoğunlukla hemhal olduğum, birlikte olduğum kendimdir. Kendimi çoğunlukla onlardan kurtaramadığım, onlar içinde birlikte olduğum haldir. Dünya hep başkalarıyla karşılaştığım, paylaştığım dünyadır. Dasein'ın dünyası birlikte-dünyadır. İçinde-var-olmak demek, başkalarıyla birlikte-olmak demektir. Onların dünya-içindeki bizatihi-varlığına birlikte Dasein denir.

“Başkalarıyla karşılaşma, öncelikle mevcut-olan kendi öznenin, dünyada ayrıca yer alan öteki öznelerden önceleyici biçimde tefrik edici biçimde kavranması yoluyla cereyan etmediği gibi, birincil olarak nazari dikkati kendine çevirip bundan hareketle şu veya bu farkın tespit edilmesi de söz konusu değildir. Başkalarıyla karşılaşma, ilgilenici bir-şey-için bakışa sahip Dasein'ın özsel olarak eğleştiği dünyadan hareketle gerçekleşir” (Heidegger, 2011: 124-125).

Dasein kendini öncelikle ilgilendiği çevreleyen-dünyada el-altında-olanlarda bulur. Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendini kendi dünyasından hareketle kavrar. Başkalarıyla, dünya-içinde kendi-birlikte Dasein'larımızdan hareketle karşılaşmaktayız. Çünkü Dasein öncelikle kendini kavrar, bilir, anlamlandırmaya çalışır. El-altında-olan gereçlerle ilgilenerek, onlara yönelerek kendi ile de ilgilenir. Dasein ‘aylaklık yapıyor’ olsa bile bu varoluşsaldır. Mevcut olan bir nesne-insan olarak anlayamayız. Bu bile varoluşsal bir varlık halidir. Dasein öz olarak, birlikte var-olma halidir. Birlikte-olma, bir başkasının fiilen mevcut olmasını gerektirmez. Yalnızken bile Dasein aslında başkalarıyla-birliktedir. Yalnızlık başkalarının eksikliği demektir. Dasein hiçbir zaman yalnız değildir, kimse yoksa bile zihninde birileri vardır ve onlarla konuşur, onlarla birlikte –var olur yine de.

“Onlar arasında” varolurken de onlar benimle birlikte vardır ve onların birlikte-Dasein'larıyla kayıtsızlık ve yabancılık hali içinde karşılaşmaktadır. Mahrum olmak ve ‘kayıp olmak’ birer birlikte-Dasein halleri olup, birlikte-olma olarak Dasein, başkalarının Dasein'ını kendi dünyası içinde karşılaşma fırsatı tanıdığı için mümkün olabilmektedir. Birlikte-olma hep kendi Dasein'ının bir belirlenimidir. Birlikte-Dasein ise, Dasein'ın dünyası aracılığıyla birlikte-olmaya serbest bırakılarak meydana çıkarıldığı takdirde başkalarının Dasein'ı nitelendirir. Kendi Dasein'ının özünün yapısı birlikte-olma olduğundan, başkalarıyla karşılaşmak birlikte-Dasein olarak olur” (Heidegger, 2011: 127).

Dasein'in varlığına başkalarının varlığı da aittir. Dasein kendi varlığını hep kendi varlığı olarak konu eden bir varolandır. Bu yüzden onun varlığına hep başkalarıyla birlikte-olma da aittir. O öz olarak başkaları uğruna 'var'dır. Birlikte-olma sureti içinde varolmaktadır Dasein. Dasein'in varlığı başkaları ile –olma da olduğundan başkasını bilmek de Dasein'in varlık anlayışına girer. Çünkü onun varlığı birlikte-olmadır da. Bu bilmede bilgiyi mümkün kılan bir eksistensiye varlık tarzıdır. “Başka” varolanların varlık minvali de bizatihi Dasein'dir çünkü. Dolayısıyla başkalarıyla varlık ile başkalarına yönelik varlığın ardında, bir Dasein ile başka bir Dasein arasındaki varlık ilintisi yatmaktadır” (Heidegger, 2011: 131). Başkalarına yönelik varlık, birlikte var-olma olarak zaten Dasein'in varlığıyla birlikte var olur. Birlikte –olma dünya-içinde-varolmanın eksistensiye bir unsurudur. Birlikte-Dasein kendini, dünya-içinde –karşılaşılan varolanların zati varlık tarzı olarak göstermiştir. Dasein var olduğu sürece zati varlık minvali olarak birlikte-var-olma tarzına sahiptir. Ancak daha önce de dediğimiz gibi hep-beraber-olmaklık, çok sayıda öznenin bir arada bulunması değildir. Burada kast edilen rakamsal, sayısal toplama değildir. Başkalarıyla karşılaşılan Dasein'lerin rakam olarak ifade edilmesi demektir. “Böylesi bir miktar-özne, belirli bir hep beraber-olmaklık ve birbiri-için-olmaklık sayesinde açığa çıkabilmektedir. İşbu, 'kayıncı-bakışsız' birlikte-olma, başkalarıyla 'hesap edici' olurken aslında onları cidden 'hesaba katmaz' veya onlarla 'hukukunun olmasını' istemez” (Heidegger, 2011: 132). Hem kendi Dasein'imi hem de başkalarının Dasein'leriyle çevreleyen dünyada ilgilendiğim birlikte-dünyam içinden karşılaşırım. Başkaları yapıp etmeleri bakımından, nasıl varlarsa o şekilde vardırırlar. Onlar ne iseler o şekilde karşılaşırım başkalarıyla. Hep-beraber-olmaklık mesafelilik karakterine sahiptir. Mesafeliliğin içinde de şu vardır; Her günkü hep-beraber-olmaklık içindeki Dasein başkalarının tabiiyeti altındadır. Var olan o değildir, başkaları onun varlığını üzerine almıştır. Dasein'in her günkü varlık olanakları başkalarının tenezzülüne kalmış durumdadır. Burada her başkası bir başkasının yerini alabilmektedir. Birlikte-olma yüzünden Dasein tarafından farkında olunmayarak zaten devralınan o başkalarının göze batmayan hakimiyetleridir. Böylelikle Dasein'in kendisi de o başkalarına ait olmakta ve iktidarlarını kuvvetlendirmektedir.

“Böyle bir hep-beraber-olmaklık, kendi Dasein'imı 'başkalarının' varlık minvali içinde tamamıyla halledip eritir. Böylelikle başkalarının birbirinden farkı ve sarahati daha da kaybolur. İşte böylece herkes, kendi sahil diktatörlüğünü bahse konu dikkat-çekmezlik ve tespit

edilmezlik içinde meydana çıkarır. Biz de artık herkes keyif alıp eğlenir oluruz. Herkes gibi sanat ve edebiyat okur, izler ve görüş beyan eder oluruz. Keza herkes gibi ‘büyük kalabalıktan’ kendimizi geri çeker oluruz. Herkesin rezil dediğine biz de rezil diyor oluruz. Herkes belirli değildir, ama herkeştir. Hergünkülüğün varlık minvalini tayin eden herkeştir” (Heidegger, 2011: 134).

Herkesin varlık tarzı, mesafelilik, vasatlık ve düzleştirilmiş halde oluşumuzdur. Ve bu bizim ‘kamu’ dediğimiz şeyi oluşturur. Kamu, her şeyi karartarak üzerini örter ve örttüğü bu şeyleri en iyi bilinen ve herkesin erişimine açık diye sunar. Yapan herkeştir ama yine de kimse değildir. Dasein’ın hergünkülüğü içinde neredeyse her şey, kimse değil demek zorunda kaldıklarımız tarafından yapılagelmektedir.

“Herkes başkasıdır ve kimse kendi değil. Hergünkü Dasein kim diye sorulduğunda cevap herkes’tir. Dasein’ın beraber-olmaklık içinde zaten kendini hep teslim ettiği hiç kimsedir” (Heidegger, 2011: 135). Dasein’ın varlığı bu hergünkülükte saçılmıştır ve henüz kendi değildir. Hergünkü Dasein benliğine herkes-benliği denir. Bu özneyi ifade eden varlık tarzı onun saçılmışlığıdır.

“Dasein, öncelikle herkeştir ve çoğunlukla da öyle kalır. Dasein dünyayı bizzat keşfedip kendine yakınlaştırdığında ve kendi sahih varlığını kendisine açımadağında, bahse konu olan bu ‘dünya’ keşfi ve Dasein açımaları, daima örtölülüğün ve karartılışların ortadan kaldırılışı, Dasein’ın kendi kendini sürgüleyip kapattığı tanınmazlıkların kırılışı şeklinde olur” (Heidegger, 2011: 136).

Hergünkü Dasein, kendi varlığının önotolojik tefsirini en yakın varlık tarzı olan herkesin varlık tarzından başlayarak yapar. Hergünkü Dasein, Dasein’ı dünyadan hareketle anlamakta ve onu dünya-içindeki bir varolan olarak karşısında mevcut bulmaktadır. Ancak dünya içindekiler yönelirken bizzat dünya fenomeni atlanmış olur. Dünyanın yerini dünya içindeki nesneler almış olur. Böylece Dasein ya da tüm Dasein’lar özne konumunda kendilerini bulurlar. İşte sorunumuzun temeli bu şekilde görölmüş oldu. Birlikte-varolanlar, şurada, orada, burada varolanlar mevcut varolanlara dönüşürler.

“Her günkü hep-beraber-olmaklığın varlığı, ontolojik bakımdan pür mevcut-oluşa yaklaşıyor gibi görünse de, ondan prensipte tamamıyla farklıdır. Bu yüzden sahih kendiliğın varlığını mevcut-olmaklık olarak kavramak hiç mümkün değildir. Sahih-kendi-olmaklık, öznenin herkesten sıyrılmış olağanüstü hali üzerine dayanıyor değildir. O, öz olarak bir eksistensiyal olan herkesin varoluşa-dair modifiye edilmesine dayanır” (Heidegger, 2011: 137).

Herkes içinde sahih olmak, öznenin kendini mevcut olanlara karşı olağanüstü bir yere koyup nesnelere hâkimiyet sağlaması değildir. Ancak Dasein’ın bu sahih varlığı onu bir

dünya içinde, birlikte yaşadığı nesnelerden farklı, öte bir yere taşımaktadır. Dasein'ın edindiği bu farklı konum Modern öznenin nesnelere hakimiyeti biçiminde olmasa da onun diğer nesneler karşısında sahih bir varoluşa sahip özne olarak durduğunu bize gösterir. Onun ve diğer herkesin varoluşlarını dünya-içerisinde bir varlık olarak, açıklayarak yorumlayarak varlığın anlamını varlık tarzlarından hareketle bulmaya çalışırken varoluluşunun kendine açılması ile olur. Yani Heidegger'e göre dünya fenomenini bir kenara bırakarak dünyanın içindekiler ile ilgilenmek özne-nesne düalizmini yaratır ve dünya içindekilerinin sırf mevcut-olma olarak algılanmasına neden olur. Ve bunu algılayan özne de kendini olağanüstü bir yere yerleştirerek, kendi sahih ve öz varoluşunun üzerini kapatır. Dasein herkes benliği içinde, boş konuşma, merak ve ikircikli tavırlarıyla da kendini, olanaklarını eksilterek Varlığının üzerini kapatma eğilimindedir.

Heidegger'e göre insan olanaklar varlığıdır. Ancak Varlığın hakikatini, kendisinin kökenini, temelini aslında temelsizliğini görmek istemediği için bunu unutma eğilimindedir. İnsan zaten dünyaya fırlatılmıştır, kendinden uzağa atılmıştır. Bu şekilde zaten eksiktir. Ve bu eksikliğin üzerine daha da kendini eksiltme eğilimindedir. Bunu ise boş konuşarak, sürekli merak ve dedikodu yaparak ve nasıl davranacağını bilemediği için ikircikli tavırlar takınarak yapar.

2.3.4.2 Lakırdı, Merak, Müphemlik

Herkes olan Das Man, hergünkülüğünde, dünya-içinde kendi olanaklarını bir Das Man'e dönüşerek yitirmektedir. Zeminsiz, dayanaksız söz söyleme ve bunu başkalarına aktarmadır lakırdı. Lakırdı ile Dasein kendini açmaz kapatır. Bu türden fenomen zaten açılmanın üzerini örtmeye yeter. "Hakkında konuşulmanın sözde anlayışına vardırıan lakırdı, bu sözdelik yüzünden her türlü yeni soru ve hesaplaşmayı engellediği için, kendine has biçimde bastırdığı ve geride bıraktığı için durum daha da vahim bir hale gelir" (Heidegger, 2011: 179). Lakırdı, gevezelik ve dedikodu içinde tesis olur. Söz burada bir zeminde durmuyor ve olmaklığımız sürekli zeminsizlik seviyesine düşüyor. Ve sadece sözsel alana değil yazılı alana da sirayet etmektedir bu gevezelik. Onun zeminsizliği kamuya mal olmayı daha da kolay kılıyor. "Lakırdı olarak söz, dünya-içinde-varolmaya eklemelenmiş bir anlayış içinde açık tutmayarak onu kapatır ve dünya içindeki varolanların üzerini örter" (Heidegger, 2011: 178). Lakırdı tabiatı icabı bir

örtmedir. Lakırdı varoluşsal olarak kökünden kopartılmış Dasein'ın varlık minvalidir. Merak ise daha çok görme duyumuzla ilgilidir. Ve merak ile Dasein artık sadece görüşlerle ilgilenir. Bir şeyin hakikatini bilmek istemez sadece artık bilmek için bilmek ister. Ona öğretilen şeyin derinine, asıl anlamına girmek istemez. O artık bir bulunmama içindeki merak ile daimi bir merak olan oyalanma ile ilgilenir. Merak ile amaç sadece görmektir. “Bu bakışın ihtimam-göstermekliği, kavramak ve hakikat içinde bilerek var olmak değil, kendini dünyaya teslim etmek imkânlarıdır. Dolayısıyla merak, en yakın olanda olup da kendine has bir bulunmama niteliğine sahiptir” (Heidegger, 2011: 182).

Gündelik Dasein yani Das Man; hergünlük içerisinde varlığından, temelsizliğinden kaçma eğilimindedir. Varlık ile karşılaşmamak için hergünlük içerisinde, fırlatıldığı dünyada olanaklarını eksilterek yaşar. Boş konuşma, merak ve ikircikli tavır ile dünyanın gündelikliği içerisinde kendini oyalayarak, varlığından kaçır, hakikatin üzerini bu perdelerle örter. Dasein böylece, kendisinden kendisine, yani gayri sahih gündelikliğin temelsizliğine ve anlamsızlığına düşer. Lakırdı nelerin okunup bakılması gerektiğini söyler. Merakın her yerde ama hiçbir yerde olmaklığı lakırdıya emanettir. Lakırdı söz ile ilgili merak ise bakışla ilgilidir ve bunlar birbirleri ile ilgi içinde, birbirlerini gerekli kılan varlık minvalleridir. Bunlar her günkü Dasein'ın açılmışlığını karakterize eden sözüm ona birlikte capcanlı bir hayat sunarlar. Bunların bir üçüncüleri de vardır ki buna Heidegger, müphemlik, çift anlamlılık, ikircikli durum demektedir. Dünya-içinde-varolan her günkü varlık imkânlarını lakırdı ve merak ile tüketirken, ikircikli davranma eğilimdedir. Müphemlik, Dasein'ın imkânları daha kuvve iken, boğup bitirir. “Bahse konu olan müphemiyet, merakın eline hep aradıklarını sunmakta ve lakırdıya öyle bir zevahir kazandırmaktadır ki, sanki onda her şey artık karara bağlanmış gibi görünmektedir” (Heidegger, 2011: 184).

Lakırdı, merak ve müphemlik Dasein'ın her günkü, ‘şuradalığını’ ve dünya-içinde-varoluş tarzını karakterize eder. Bunlar Dasein'ın varlığını oluştururlar. Bu varlık halleri Dasein'ın dünya içindeki düşmüşlüğü karakterize etmektedir. Dasein dünyaya düşmüştür ve bu yüzden kendinden de düşmüştür. Düşkünlük Dasein'ın varoluşsal bir belirlenimidir. Onun kendisindedir. Dasein dünyaya düşkündür ve bu düşkünlük onun kendi varlığına aittir.

“Sahih kendi-olma imkânından Dasein öncelikle hep düşmüş ve böylelikle ‘dünyaya’ düşkün olmaktadır. ‘Dünyaya düşkünlük; lakırdı, merak ve müphemiyet aracılığıyla hep-beraber-olmaklık içinde massedilmiş olmak demektir. Daha önce adına Dasein’in gayrisahihliği dediğimiz şey, buradaki düşkünlük yorumuyla daha keskin bir belirlenime kavuşmuş olur” (Heidegger, 2011: 185).

Lakırdı, merak ve müphemiyet ile Dasein’in zaten fırlatılmak sureti ile düşmüş olduğu dünyada kendi olanaklarını eksiltir. Kendi varlığı ile karşılaşmamak için zamanını içine düştüğü bu dünyada boş şeylerle harcar ve varlık ile kendi arasına mesafeler koyar. Sonunun ölüm olduğunu düşünmek istemediği, varlığının içindeki hiçlik ile karşılaşmak istemediği için, hep konuşur, dedikodu yapar, her gördüğü şeyi diğer insanlara anlatır ve hep bir ikircikli hal üzerindedir. “Dünya-içinde-varolma bizatihi ayartıcıdır” (Heidegger, 2011: 187). Dasein dünya-içinde-varlıktır. Ancak bu içinde olmaklık onu gözetleyici olmaklık ya da faaliyette olmaklık olarak bir karşıda duran özne haline getirmemektedir. Bu içinde olmaklık özne ile nesnenin birlikte mevcut –oluşları da değildir. Dünyaya fırlatılmışlık henüz olup bitmiş bir olgu değildir, tamamlanmamıştır.

“Düşkünlükte söz konusu olan, dünya-içinde-varolma-imkânından başka bir şey değildir. Dasein anlamasal-buluşsal dünya-içinde-varolmayı kendisi için söz konusu etmesi yüzünden düşkün olabilmektedir. Diğer taraftan sahii varoluş, düşkün her günkülüğün üstünde bir yerlerde askıda duran bir şey olmayıp, eksistansiyal bakımdan sadece onun modifiye edilerek yakalanması demektir” (Heidegger, 2011: 189).

Heidegger burada özellikle Dasein’in modern felsefede bahsedilen anlamda bir özneyi ifade etmediğini, onun düşkünlüğünün ya da dünya-içine-fırlatılmışlığının dünyayı karşısına alıp nesne haline getirmek demek olmadığını üzerinde duruyor. Onun düşkünlüğü eksistensiyal bir düşkünlüktür. Daseinsal nitelikte olmayan dünya-içindeki varolanları belirleyen el-altında-olmaklık ve bizatihi mevcut-olmaklık varlık tarzlarıdır. Yani Dasein vardır ve varolmaktadır. Ancak diğer var olanlar sadece vardırılar. Taş vardır ancak varolmamaktadır. Dasein’in düşkünlüğü kendi-olmanın sahihliğini kapar, örter ve bir kenara iter. Bu düşkünlük ile Dasein kendinden kaçır, kendi sahih-varolma tarzından kaçır. Dasein’in varlığı nedir peki? Diye sorulduğunda Heidegger buna ‘Kaygı’dır, der.

2.3.5. Sahih Bir Varoluşu Sağlayan Eksistansiyeller

2.3.5.1. Dasein'in Halet-i Ruhiyesi

Heidegger'e göre Dasein varoluşu her defasında benimkidir, bana aittir, benim olandır. Varoluşumun bana aitliği benim Varlığımın bütün alanına sirayet etmesine dayanır. Dasein hep burada ve şimdidir. Ve onun buradılığı, mevcudiyeti hep bir haleti ruhiye iledir. O hep bir ruh hali içinde buradadır. Onu belirleyen, içinde yaşadığı ruh halleri onun varlığa açıldığı yerlerdir. Heidegger'in Ruh hali için kullandığı kelime, Stimmung, uyumlu hale gelme veya düzen verilme kök anlamına sahiptir. Ve bir ruh hali içinde bizim tüm varlığımız belli bir şekilde düzene sokulur. Biz belli bir neşe, keder ve korku gibi ruh hallerine sahibiz. Bunlar bizim temel ruh hallerimizdir. Bu ruh halleri varoluşumuzun bütününü istila eder, etkileyip değiştirir.

“Bu ruh, neredeyse hissedilmez derecede ister önemsiz olsun, ister volkanik bir patlama kadar şiddetli olsun, her zaman kendini ifşa eden, açığa çıkaran, ona kulak verdiğim sürece belli bir tarzda kendi dünyası içinde benim kendi orada-Varlığımdır” (Barret, 2008: 57). Temel ruh halimiz ise Heidegger'e göre endişedir (Angst). Dasein bir haletiruhiye, keyif içinde bulunur, onun bir yerde bulunuşu bu şekildedir. Dasein zaten hep bir ruh hali içindedir. Keyifsizlik içinde şuradalığın varlığı kendini yük olarak belli eder. Nedeniyse bilinmez. Tam da umursamadığımız haletiruhiyeler içindeyken Dasein, şuradalığa tevdi edilmişliğini meydana çıkartmaktadır. Yani bizatihi kaçınma halindeyken şuradalık açılanır. Dasein'in kendi şuradalığına fırlatılmışlık diyoruz. Böylece Dasein dünya-içinde-varolma olarak şurada var olmaktadır. Dasein kendini dünya-içindeki fırlatılmışlığın içinde bulur. Böylece kendi şuradalığını var eder. Bulunuş içindeyken Dasein'in zaten hep kendi kendisiyle karşı karşıya gelmiş olmakta, kendisini zaten hep peşinen bulmuş olmaktadır. Haletiruhiyeye sahip bir kendi olarak kendini bulur Dasein. Bu bulma aramaktan değil kaçıştan çıkar, neşet eder. “Haletiruhiye, fırlatılmışlığı ona bakış yöneltmek suretiyle değil, ona yüzünü dönmek veya ondan yüzünü çevirmek suretiyle açılar” (Heidegger, 2011: 143). Heidegger bulunuş fenomenine belirli bir hal olan ‘korku’ üzerinden giderek onu daha açık kılmaya çalışır. Korku, korkan varolanın yani Dasein'in kendisi hakkında korkmaktadır. Kendi varlığı içinde kendini mesele edinen varolan korkabilir sadece. Korku daima Dasein'i kendi şuradalığı içindeki varlığı bakımından meydana vurur. Dünya-içinde-

varolma olarak Dasein, zaten hep ilgilenme içindeki bir varolmadır. Dasein ne ile ilgileniyorsa ondan hareketle var olmaktadır. İlgilenilen şeyin tehlikeye düşmesi beraberinde varlığı da tehlikeye sokacağından orada bir korku meydana gelir.

“Korku Dasein’ı öncelikle olumsuzlayan bir surette bir surette açılar. Şaşırtır ve ‘kafa karışmasına’ 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: 149).

Korku, bulunuşun bir halidir. Başkaları-ile-birlikte olan Dasein’ın başkası için korkması da onun eksistensiyalitesidir. Korku, Dasein’ın özsel bulunuşunun eksistensiyal imkanı olarak anlaşılmalıdır. Şuradalığın, varlığının kendini bulundurduğu eksistensiyal yapılardan birisi de bulunuştur. Bulunuş hep bir anlayış iledir, ancak özelliği onu örtbas etmesidir.

Dasein dünya içine fırlatılmış ve zeminsiz bir zemine doğru, sona doğru gitmektedir. Bu hitam onu kaygılı bir varlık yapar ve Dasein yaşadığı müddetçe bu kaygı hali ona sahiptir. Nesnesiz bir kaygıdır Dasein’ın içinde bulunduğu. Onu asıl kaygılandıran şey Varlığındaki hiçliktir. Çünkü Varlığa gittikçe aslında hiçliğe, ölüme doğru gidişinin farkındalığı onu kaygılı varlık yapar. Dolayısıyla onun Varlığı bu türden bir korkuyu (Sorge)’yi kendi içinde barındırır.

“Varlık kendini ve gücünü göstermek için açık bir yer gereksindiğinden, insan da dünyadaki-Varlığına yine Varlık tarafından atılmıştır. Bu yüzden de, yeryüzünde var-olanların en yabancısıdır, yani insan Varlığın içinde bir yarık, bir uçurum, bir açıklıktır; Varlığın gücünün ortaya çıkabilmesi fakat aynı zamanda da Varlığın kendisini açabilmesi için kendisine karşı zor kullandığı bir açıklık sanki. İnsan olmanın özünü böylesi bir açıklık kurar” (Arslan, 1997: 143).

İnsanın varlığına Kaygı hâkimdir. O dünyaya fırlatılmış olarak zaten eksiktir. Ve varlığını, varlığının içindeki hiçliği de unutma eğilimdedir. Çünkü o son ile hiçlik ile karşılaşmak istemez. Bu yüzden kaygılı bir varlıktır. Tüm her şeye kaygı ile yönelir. Kendisiyle, çevresiyle, dünyayla ve diğer Daseinlarla kurduğu ilişkinin temelinde kaygı vardır. Git gide kendini yitirdiğinin ve yok olduğunun farkındalığı onu kaygılı varlık yapmıştır. Onun bu ruh halleri, korkusu, kaygısı ve sona doğru varlık oluşu onun sahil varoluş halleridir. Kaygı (Sorge) nesnesiz bir ruh halini yansıtır. Kaygı da belirli bir nesne yoktur. Ancak korku (Havf) belirli bir nesneye işaret eder. Bu nesnesi olan bir korkudur.

2.3.5.2. Havf (Korku)

Heidegger ‘endişe’yi ‘korku’dan ayırır. ‘Korku’ her zaman belirli bir şeyden korkmadır. ‘Endişe’ ‘bu imkân gerçekleşmezden önce, bir saklı imkân olarak özgürlüğün gerçekliğidir.’ Onun objesi hiçbir şey olan bir şeydir. Endişe durumunda endişe edilen şey bütünüyle belirsizdir.

“Dasein’in en zati kendi başına bırakılmış varlığından neşet eden sürekli ve asıl tehdidi kendine açık tutan bulunuş havftır. Havf içindeki Dasein, kendi varoluşunun mümkün olan imkânsızlığının hiçliği önünde bulunur” (Heidegger, 2011: 281). “Düşkünlük içinde yüz çevirme, daha ziyade havf üzerine dayanır ki, havf da bizatihi korkuyu mümkün kılar” (Heidegger, 2011: 196). Havfın nedeni bizahiti dünya-içinde yer almaktır. Ve aslında dünya-içinde-varolma’nın belirsizliği havf yaratmaktadır. Bu belirsizlik şunu imler, dünya-içine-varolmak ehemmiyetli mi tehditkâr mı bunun bilinmemesine dair belirsizliktir.

“Havfın nedeni bağlamında ‘hiçbir şey değildir ve hiçbir yerde değildir’ hali kendini açılar. Dünya-içindeki hiçbir ve hiçbir şeyin ayak diremesi, fenomenal olarak şu demektir: Havfın nedeni bizatihi dünyanın kendisidir. Kendini hiçle ve hiçbir yerde açığa çıkaran 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 da bu esnada kendini ona biricik biçimde iliştirir” (Heidegger, 2011: 197).

Havfın nedeni tamamıyla dünya-içinde-varolmaktır. Dünya içinde var olmanın belirsizliği, karşılaşacağımız, ilişkiye gireceğimiz şeylere karşı duyduğumuz kaygıdır. Korku, ‘dünyaya’ düşkün, gayrisahih ve bizzat kendine kapalı kalmış havftan başka bir şey değildir.

“Dasein kendi varlığı içinde hep kendini öncelemektedir. Dasein hep ‘kendisinin ilerisindendir’; kendisi olmayan öteki varolanlara nispeten değil, kendisi olduğu varlık imkânının varlığı olarak. Özsel olan bu ‘kendini mevzu etmenin’ varlık yapısına Dasein’in kendini-öncelemesi diyoruz. Kendini-önceleme dünyasız bir ‘özne’ içindeki yalıtılmış bir eğilim anlamına gelmeyip, dünya-içinde-*varolmayı karakterize eder” (Heidegger, 2011: 202-203).

Özetle şunu ifade edecektir Heidegger: kendini önceleme ile ilgili, bir-dünya-içinde-zaten-var-olarak-kendini-öncelemek. Dasein dünya-içinde-varolan tarzında vardır. Bu ise başka şeylerle ve Daseinlerle birlikteliği imler. Bunun varoluş tarzı ise ilgidir,

ihitimam-göstermekliktir. Dasein hep ihtimam-göstermekliktir. İlgî hayatı boyunca Dasein'a sahip olan şeydir. Dasein'ın varlık tarzına onun varlık anlayışı da dâhildir.

2.3.5.3. İhtimam- Göstermeklik

Dünya-içinde-varolma açısından birlikte-olma eksistensiyeal bakımdan kurucu oluyorsa, onu dünya-içinde el-altında-olanla bir-şey-için-bakışa sahip münasebette bulunmadaki gibi ihtimam-göstermeklik fenomeninden hareketle yorumlamak gerekir. İhtimam-göstermeklik Dasein'ın varlığının esasıdır. Dasein'ın varlık yapısına açılanmışlık aittir. Sadece Dasein varlığa açıklıkta durabilen, o açıklıkta varlığı görebilen bir varolandır. “Açılanmışlık, ihtimam-göstermeklik fenomeniyle açığa çıkan varlık yapısının bütününe kapsar. İhtimam-göstermekliğe sadece dünya-içinde-varolma değil, dünya-içindeki varolanların beraberinde var-olma da aittir. Dasein'ın varlığı ile onun açılanmışlığı, dünya-içindeki varolanların keşfedilmişliğiyle eşit derecede aslıdır” (Heidegger, 2011: 233).

Dasein'ın varlık yapısına fırlatılmışlık aittir. Bu onun açılanmışlığının temellendiricisi mahiyetindedir. Dasein fırlatılmışlık sayesinde açığa çıkmaktadır. Dasein oradaki, şuradaki varolan olarak hep belirli bir dünya içinde ve belirli varolanlarla birlikte vardır. Olgusal bir şekilde açılanır Dasein.

“Dasein anlamasal bir Dasein olarak ‘dünyadan’ ve ötekilerden hareketle kendini anlayabileceği gibi, bunu kendi zati varlık imkânından hareketle de yapabilmektedir. Dasein kendini kendinden hareketle açılar” (Heidegger, 2011: 234). Dasein'ın varlık yapısına düşkünlük aittir. O bu düşkünlük yüzünden anlamadan uzaklaşmıştır. Kendi olanaklarını kamusal alanda herkes benliğinde eksiltmiştir. Dasein var olduğu, mevcut olduğu için diğer tüm hakikatlerde vardır. Dasein ilgi ile, ihtimam-göstermeklik ile kendini açılar ve varlık ancak Dasein'ın kendini açığa çıkardığı yerlerde var olur. Dasein'ın varlık halleri bize bir şekilde görünür kılınır ve biz onları kendilerini açıldıkları halleriyle biliriz.

Dasein varlığı ilgi de, ihtimam-göstermeklikte saklıdır. “Dasein bir anlamasal varlık imkânı olarak var olur ve bu varlık içinde kendini kendi varlığı olarak söz konusu eder. Bu şekilde var olan bu varolan hep ben kendimim” (Heidegger, 2011: 245).

Dasein'ın varlık yapısına tasarım aittir. Yani Dasein kendi varlık imkânına yönelerek kendisini tasarımlar. O bu şekilde bir varoluşa sahiptir. Tasarlanan Dasein'ın varlığıdır. Bu, Dasein'ı sahil bütün olma imkânı içinde tesis eden varlığı kendi içinde açımlayacaktır. Dasein kendini varolarak anlamaktadır. Açımlanmış olan varlık kendi varlığını söz konusu eden varolananın varlığının açılımıdır. Bu kendini kendinden hareketle anlayan varlık Dasein'dır. Dasein dünyaya fırlatılmıştır ve her ne durumda nasıl var olduysa o şekilde olma onun fırlatılmışlığını tesis eden şeydir. Onun fırlatılmışlığı bu demektir: ne ise hep öyle olarak vardır. Dasein bir olanaklar çokluğuna fırlatılmıştır.

2.3.6. Olanaklar Varlığı Olarak Dasein

İnsan bir imkânlar dünyasına fırlatılmıştır. O olanaklar varlığıdır. Bu olanakların içine fırlatılmıştır. İnsan tüm bu olanaklarını ya gerçekleştirir ya da gerçekleştiremez. Dasein bu imkânların ta kendisidir. Dünya-içinde-varolmak kişinin bizzat kendi imkânları olmasıdır. Bu şu demektir, kişi kendinde var olan imkânları anlaması ve kendine, imkânlarına bakması, onlarla ilgilenmesi gerekir. Kendi varoluşunu kavrama Heidegger için şu anlama gelir, bu kavrayış bu varoluşun dinamizmidir, kendilik üstündeki asıl güçtür. Dasein'ın kavrayışı kendi imkânlarını kavramak demektir. Kavrama, şurada olan varoluştur.

“Dasein baştan sona ‘fırlatılmış saklı imkân’dır ve o kendi varlığının en derin saklı imkânı için özgür olma olanağıdır. Dasein var olduğu sürece kendisini tasarlamıştır ve ‘tasarlama’yı sürdürür. ‘Tasarı’ ‘Dünya-içindeki-Varlık’ın tam açıklığıyla ilgilenir-tasalanır. Fakat ‘anlama’, kendisi için açıklanabilir-keşfedilebilir olan alanla uyum içinde, ‘dünya-içindeki-varlık’la ilgilenme konusunda iki temel eğilime sahiptir” (Brock, 2008: 97). Dasein ya kendini kendinden hareketle anlayabilir ki bu sahil bir anlamadır, ya da ‘...nın uğruna’ya tasarlayabilir, fırlatabilir. Dünya bir kimsenin varlığına ait olduğunda kendisi değildir ve sahil bir biçimde varolmaz Dasein.

Dasein, dünya-içinde-varolma olarak kendisini dert ve konu edinen bir varolandır. Dasein hep imkânlar ve olabilirlikler içinde vardır. Dasein'ın özsel mümkün-olmaklığı, dünyayla ilgilenme suretlerini, başkalarına itina-göstermekliği, bunların hepsine ve kendisine ilişkin varlık imkânlarını, kendi uğrunalığını ilgilendirir. Mümkün-olmaklık

henüz gerçekleşmemiş olan, asla zorunlu olmayan demektir. Dolayısıyla sadece mümkün olanı karakterize eder, ontolojik olarak o gerçeklikten ve zorunluluktan daha düşük bir seviyededir. O baştan başa fırlatılmış imkândır. Anlamak, bizatihi Dasein'ın zati varlık imkânının eksistensiye varlığıdır. Söz konusu varlık, kendi varlığının varoluşunun ne olduğunu kendinde açıklamaktadır. "Açıklamak olarak anlama, dünya-içinde-varolmanın daima temel konstitüsyonunun bütününü ilgilendirir. Varlık olanağı olarak içinde-var-olmaklık, hep dünya-içinde var-olma olanağıdır" (Heidegger, 2011: 152). El-altında-olanların el-altında-olmaklıkları onların işe yarama imkânı, kullanılabilme imkânı, fena olma imkânı içinde keşfedilir. Dasein, imkânlar varlığıdır. Acaba anlama neden hep imkânlarla nüfuz etmektedir. Anlama aynı zamanda tasarımıdır. "Anlamanın tasarım karakteri, dünya-içinde-varolmayı kendi şuradallığının açılanmışlığı bakımından varlık imkânının şuradallığı olarak tesis eder" (Heidegger, 2011: 153). Dasein kendini hep imkân olarak anlar ve anlayacaktır, dolayısıyla kendini hep tasarlar. Tasarım (Entwurf) olarak anlama, Dasein'ın kendi imkânlarını birer imkân olarak yaşayıp kendini var ettiği varlık minvalidir. Tasarım her zaman dünya-içinde-varolmanın açılanma bütünüyle ilgilidir. Dasein kendini öncelikle kendi dünyasından hareketle anlayabilir. Dünyayı anlamak demek varoluşu da anlamak demektir.

"Anlama olarak Dasein, kendi varlığını imkânlarına göre tasarlar. İş bu anlayarak imkânlarla göre varolma, Dasein'a açılanmışlık olarak geri döndüğünden, ona varlık imkânı denir. Anlamanın tasarlanımı kendini teşekkül ettirme zati bir imkâna sahiptir. Anlamanın teşekkülüne tefsir diyoruz. Tefsirle birlikte anlama, anladığı şeyi anlayarak kendine mal eder" (Heidegger, 2011: 157).

Anlama tefsir etme (Auslegung) imkânını taşır kendi içinde. Dile getirme bulunuşun şu veya bu şekildeki suretidir. Dile getirmenin imkânları sükût ve duymaktır. Anlamsal olan Dasein öncelikle anladıklarıyla birlikte var oluyor. Dasein'ın içine fırlatıldığı yer herkesin de içine fırlatılmış olan kamudur. Kamu ise herkesin açılanmışlığıdır. Herkesin açılanmışlığı bazı fenomenler ile mümkün olmaktadır. Bu fenomenler, lakırdı, yani gevezelik, boş merak ve dedikodudur.

Dasein ve eksistansiyelleri olarak dile getirdiğimiz Dasein'ın varoluş tarzları onun Varlık ile bağlantısında ele alınmıştır. Dasein olanaklar varlığıdır. Ve dünya-içinde başkalarıyla-birlikte yaşayan bir varolandır. Ancak o kendi varoluşunda farkında olarak yaşayabilen, diğer varolanlardan farklı bir varolandır. O varolmaktadır. Bu

yüzden Varlığın anlamını Dasein'in varolma hallerine bakarak, oradaki açıklıklardan hareketle kavırıyoruz, anlıyoruz. Heidegger'e göre Dasein zamansal olduğu için Varlığı onda, onun bize sunduğu açıklıklarda yakalarız. Çünkü varlık zamandır, zamandadır. Bununla ne demek istediğimiz ise 'Dasein ve Zamansallık' başlığı altında anlatılacaktır.

2.3. DASEİN VE ZAMANSALLIK

İnsan kendini asıl anlamda zamanda açar, varlık bize asıl anlamını zamanda verir. Ve aslında o zamanın kendisidir. Heidegger'e göre insan kendi ile mesafesi arasından, hep geleceğe doğru atılan bir varolandır. O sürekli kendisinin ötesinde bulunur. Varoluşu her aşamada geleceğe doğru açılır. Gelecek henüz olmayan geçmiş ise gerçekleşmiş olandır. Bu iki durum Dasein'in varoluşuna nüfuz eder, henüz-değil ve artık değil varlıktır Dasein. Bu onun zamansal açılımı içinde sınırlıdır. Heidegger zaman kavrayışında önceliği diğer filozoflardan farklı olarak geleceğe vermiştir. Ona göre gelecek insanın kendisine doğru tasarımlarda bulunduğu ve içinde kendi varlığını tarif ettiği alan olması nedeniyle önceliklidir. İnsan kendini gelecekte tasarlar ve hep öne doğru atılımda bulunma eğilimindedir. İnsan imkânlar varlığı olduğu için asla var değildir, hep var olacak olandır. İnsan geçmişin yükünü de sırtlanarak hep geleceğe bakar, oraya akar ve şimdi olduğu kişi olur.

“Dasein'in eksistensiyalitesinin asli ontolojik temeli zamansallıktır. Dasein'in varlığının yapı bütününe neden ihtimam-göstermeklik olarak birbirine eklemlenmiş olduğunu ancak zamansallıktan hareket ederek eksistensiyal bakımdan anlatabiliriz” (Heidegger, 2011: 249). Dasein'in ontolojik, varoluşsal temelini zamansallık olması aynı zamanda onun tarihsel bir tarihe de sahip olduğunu gösterir. O tarihsel olarak vardır. Dasein'in temelinde tamamlanmamışlık yatmaktadır. Bu bütünsüzlük bir noksanlığında söz konusu olması demektir. Dasein varlık imkânı bakımından noksandır, tamamlanmamıştır. Ancak Dasein'in varlık noksanlığının ortadan kalktığı anda artık Dasein'in orada olmadığını anlarız. O tamamlanmıştır ama artık orada değildir. Varlık noksanlığının ortadan kaldırılması, Dasein'in varlığının yok-oluşu demektir. Bu ise ölüm fenomeni ile açıklanacaktır. Dasein'in son olanağı ölümdür.

2.3.1. Ölüm

Ölüm, imkânların en kişisel en mahrem olanıdır, çünkü o benim şahsen katılmam, tecrübe etmem gerekendir: kimse benim yerime ölemez. Ölüm Dasein'ın en ferdi ve mahrem olanağıdır. Herkes kendi ölümünü ölür. Ölüm her zaman benim kendi ölümümüdür. O bilindik anlamda bir 'yaklaşmakta olan'dır. O, her birinin kendi tarzında, Dasein'ın üstlenmesi gereken bir saklı Varlık imkânıdır. Ölümle birlikte Dasein kendisine ait en iç saklı Varlık imkânı içinde kendisine yaklaşır. Dasein hep tamamlanmamış olarak kalır, ölüm ile tam olur ama artık orada olmaz. Ölüm Dasein'a hep tamamlanmamışlık, eksiklik fenomeni olarak yansır. Öyleki ölümle, 'dünya-içinde-varlık' tehlikededir. O artık orada olmayanın imkânıdır.

“Ölüm endişesi bir kimsenin Varlığının üstesinden gelinemeyen en iç bağıntısız-mutlak saklı imkânına duyulan endişedir. Bu endişe durumunda endişe edilen şey 'dünya-içinde-varlık'ın kendisidir” (Brock, 2008: 111). Ancak Dasein hep bundan kaçma eğilimindedir. Ve kaçtıkça da kendi varlığının üzerini karatır ve gizler. “Dasein öyle var olur ki ona hep henüz olmamışlık ait kalır. Dasein, ölüme doğru bir varolandır. Ölüm Dasein'ın varolduğu andan itibaren devralan bir varlık tarzıdır. “Bir insana can geldiği andan itibaren o insan can vermeye de hazır olur” (Heidegger, 2011: 261).

Hergünkülük doğum ile ölüm arasındaki varlığın en önemli varlık minvalidir. Dasein var oldukça onda hep bir şeyler eksiktir. O hep tamamlanmamış bir varolandır. Natamam varlıktır. Dünya-içinde-varolmanın sonu, sondalığı, hitamı ölümdür. Ölüm, bu hitam, sonda olmak, sondalık hep Dasein'ın olası bütünlüğünü tehdit eder. “Her bir Dasein, kendi canını verişini hep tek başına omuzlamak zorundadır. Ölüm özü gereği hep kendi ölümüm olarak vardır, tabii eğer o 'var' ise” (Heidegger, 2011: 255). Ölüm bir başa gelmedir. Ancak Dasein başına her şey gelmektedir. Ölüme sadece bu yönden bakmak eksik olacaktır.

“Ölüm Dasein'ın hep bizatihi kendisinin üstlenmesi gereken bir varlık imkânıdır. Ölümle birlikte Dasein, bizatihi kendi en zati varlık imkânıyla yüz yüze gelir. Bu imkan karşısında Dasein'ın tam da kendi dünya-içinde-varoluşu mevzu bahis oluverir. Dasein için kendi ölümü, artık-şurada-olama-imkânının olanağıdır. Dasein kendi olma imkânı olarak böylelikle kendisiyle baş başa kaldığında, tamamen kendi en zati varlık imkânına atfedilmiş olur. Kendisiyle böylelikle baş başa kalan Dasein, başka Dasein'larla olan bütün irtibatlarından arınır. Onun en zati, irtibatsız imkânı, aynı zamanda onun en uç imkânıdır da. Dasein bir varlık imkânı olarak ölüm imkanını asla atlatamaz. Haddizatında ölüm, Dasein-imkânsızlığının imkânıdır. Böylelikle

ölümün; en zati, irtibatsız, atlatılamaz imkân olduğu açığa çıkmış olur. Bu bakımdan o, müstesna bir başa gelmedir” (Heidegger, 2011: 266).

Ölüme fırlatılmışlık kendini havf ile açığa çıkarır. Ölüm kaygısı, en zati, irtibatsız ve atlatılamaz varlık imkânından kaygı duymak demektir. Ölüm havfı, Dasein’ın temel bir bulunuşudur. O Dasein’ın kendi sonluluğuna doğru açılanmışlığını ifade eder.

Hergünkülüğü içerisinde Dasein ölüme doğru gider, koşar. Onun sonu ölümdür. Hergünkü fırlatılmış Dasein kendini lakırdı içinde dile getirir. Bu onun bulunuşudur. Dasein hep bulunuşsaldır, hep bir haleti ruhiye içerisinde. Hergünkü Dasein bu hergünkülüğünde, dünya-içerisinde bir varolan olarak ölümle karşılaşır. Hep birileri ölür, her gün bir yakını ya da dünyanın herhangi bir yerinde birileri ölür. Ölüm bilindik bir hadise olarak karşımıza çıkar. Böylece ölüm sıradanlaşmış olur. Onun hakkında acele ve kaçarcasına şeyler söylenir. Heidegger’e göre bu şu demeye gelecektir; Sonunda herkes ölecek, fakat şimdilik sıra bizde değil. Buradaki ‘herkes’ aslında hiç kimseyi imler. Dolayısıyla Dasein kendine ölümü yakıştırmaz. Ve onu hergünkülüğün kamusalılığına gizleyerek hiç kimse benliğine ait kılar.

“Kamusal Dasein tefsiri şunu demektedir: “herkes ölecek”, çünkü böylelikle diğer herkes ve kendim, kendimizi şuna inandırırız: tam da ben değil; çünkü bahsi geçen herkes aslında hiç kimse” (Heidegger, 2011: 268).

Herkes benliği ölümü örtmek için her günkü kamusalılıkta birbirini ayartır. Ölüm döşegindeki birisini iyileşeceğine dair teselli etmek aslında ölümden kaçan Dasein’ın hem hastaya hem de kendine söylediği şeylerdir. Herkes ölümden havf duyma cesareti göstermeyelim diye elinden geleni ardına koymamaktadır. “Ölüme yönelik her günkü varlık, düşkün bir varlık olup, ölümden sürekli kaçış içindedir. Hitama yönelik varlık, ondan kaçınma haline sahiptir ki bu, mana değiştirici, gayrisahih biçimde anlayıcı ve örtücü bir kaçınmadır” (Heidegger, 2011: 270). Dasein hergünkülüğü içinde kendi, en zati ve irtibatsız, anlatılamaz imkânlarının üzerini çoğu zaman örter. Bu da bize şunu gösterir, Dasein fiili olarak ‘hakikatsizlik’ içinde vardır. Dasein ölümün kesinliğini bilir ama onu yaşamaz. Bu kesinlik içinde var olmaktan kaçır Dasein. Ölüm her an mümkündür ama ne zaman olacağı belli değildir. Dolayısıyla Dasein kendini bu belirsizliğe gizler. Ölümün vaktinin belirsizliği kesinliğini perdeliyor. “Dasein’ın hitamı olarak ölüm; Dasein’ın en zati, irtibatsız, kesin ve bu haliyle belirsiz ve atlatılamaz

imkânıdır. Dasein’ın hitamı olarak ölüm, Dasein’ın varlığı içinde onun hitamına yönelik olarak vardır” (Heidegger, 2011: 274).

İlgi, ihtimam-göstermeklik Dasein’ın en temel yapısıdır, Dasein’a aittir. Ve ölüm ise Dasein’ın en uç imkânıdır. Ve bunlar birbirine bağlıdır. Bu bağı kuran ise zamandır. İnsan yaşadığı süre boyunca ilgi ona hâkimdir, ilgilenmelerin bittiği ve Dasein’ın tamamlandığı, sonluluğumuzu ve dolayısıyla zamansallığımızı gösteren ölüm gelip oradaki varlığı artık orada olmayan bir varlık haile dönüştürene kadar.

2.3.2. Vicdan ve Celp

Dasein, kendi şuradalığı içinde varolabilme imkânına açılmışlık sayesinde kavuşmaktadır. Vicdan Dasein’ın kendi sesini duymasıdır. “Vicdan birisinin bir şeyleri şu ya da bu surette anlamasını sağlamaktır. Yani açımlayıcı olan vicdan, bu sebeple şuradalığın varlığını açılmışlık olarak tesis eden eksistensiye fenomenler dairesi içinde yer almaktadır” (Heidegger, 2011: 286).

“Celp, (Ruf) hadiselerden haber vermez, o herhangi bir beyanda bulunmaksızın celbeder. Celp tekinsiz bir hal olan sükût halinde konuşur. O bu halde konuşur çünkü celp, celbedileni herkesin umumi lakırdısı içinde değil, aksine tam da oradan geriye, yani varoluşsal varlık-imkanının ketumiyetine çağırır” (Heidegger, 2011: 293).

“Celbetmenin salt fenomenal karakterini vicdanın (Gewissen) ‘kudretini’ düşürüp, onu ‘sadece özneleştirmek’ maksadını taşımamaktadır. Aksine: celbin amansızlık ve katiyeti tam da bu şekilde hür kalmaktadır. Celbetmenin ‘nesnelliği’, yorumumuzun ona kendi ‘öznelliğini’ bırakması sayesinde haklılığına kavuşmaktadır” (Heidegger, 2011: 295).

“Vicdan Dasein’ın ‘kendi’sini ‘birçokları gibi biri’ içinde kayb olduğu durumdan çağırır. ‘Kendi’ hiçbir belirsizliğe ve karşılıklı değişebilirliğe mahal bırakmamacasına çağırılır, ama bunun ötesinde çağırının gerek kökeni, ‘çağırın’, gerekse ‘ne’si ile ilgili olarak şaşırtıcı bir müphemlik kalır. Fakat asıl önemli olan bu çağrıya ‘kulak verilmesi’ gerektiğidir. Heidegger’in yorumuna göre Dasein vicdanda kendisini çağırır. Vicdan Kaygının çağrısıdır. Vicdan kendisini Kaygının çağrısı olarak açtığıdır” (Brock, 2008: 118-119).

Dasein’ın varlığı ihtimam göstermekliktir. İhtimam göstermeklik; fırlatılmışlık, varoluş ve düşkünlüğü içine alır. Vicdana-sahip-olmayı-isteme, havfa hazır olma halini alır. Vicdan sükût halinde celp eder. Bizi yakalar.

“Sükûtunu muhafaza ederek bir şeyleri anlatmaya çalışan birinin ‘söyleyecek bir sözü’ vardır mutlaka. Dasein’ı celbetme sırasında kendi en zati varlık imkânını anlar. Bu yüzden bu celp sükût içinde cereyan eder. Vicdanın sözü asla sözlü beyan şeklinde değildir. Vicdan sadece sükût içinde celbeder, bir başka deyişle celp, tekinsizliğin sessizliğinden çıkarılır ve celbedilen

Dasein'ı onun kendi sükûnetinde sükûnet göstereceği bir şey olarak geri çağırır. Dolayısıyla vicdana-sahip-olmayı-isteme, bahsedilen bu sükût içindeki sözü ancak ve sadece ketumiyet içinde anlayabilir. Böylece herkesin akliseliminden beslenen lakırdının sözünü oracıkta bitiriverir” (Heidegger, 2011: 313).

Böylece Heidegger felsefesinin en önemli ve merkezi noktasında yer alan Dasein (orada-şurada varlık) kavramının analizi yapılmış oldu. Heidegger Dasein kavramını, Batı Metafiziği olarak eleştirdiği felsefe tarihinden kendini kurtarmak için özellikle kullanmıştır. Çünkü o Antropolojinin yaşamayan, sadece biyolojik olarak var olan ‘insan’ını ve modern felsefenin tüm her şeyin kurucusu ve kurtarıcısı konumunda yer alan ‘özne’sini kullanmak istememiştir. Tüm bunlardan kendi felsefesini ayırmak ve kurtarmak için oradaki, şuradaki varlık anlamına gelen Dasein kavramını kullanmıştır. Ona göre Dasein’ın Varlığını anlamak aynı zamanda Varlığın kendisini anlamak konusunda bize bazı açıklıklar sunacaktır. Dasein’ın nasıl varolduğunu anlayabilirsek Varlığın da ne demek olduğunu anlayabileceğimiz açıklıklar görmüş olacağız. Yani Varlığın anlamamızın olanağının koşulu Dasein’ın nasıl varolduğunu anlamamızdır. Ancak bu şekilde ‘Varlık Unutulmuşluğu’ndan kurtulmuş ve Felsefe’yi ‘Özne Metafiziğinden’ kurtarmış oluruz. Böyle bir Dasein analizi ile Heidegger eleştirmiş olduğu gelenekten kendisini gerçekten kurtarabilmiş midir? Bu tartışmaya geçmeden önce Heidegger’in ‘Özne Metafiziği’ yapmakla suçladığı Descartes, Kant ve Nietzsche’nin ‘özne’ eleştirilerine yer verilecektir.

2.4. HEIDEGGER'İN: DESCARTES, KANT VE NİETZSCHE ELEŞTİRİLERİ

2.4.1. Descartes'ın 'Bilen Öznesi'

Heidegger Descartes'ı eleştirirken şu üç noktayı esas alır: 1. 'Dünyanın' res extensa olarak belirlenimi. 2. Söz konusu ontolojik belirlenimin temelleri. 3. Kartezyen 'dünya' ontolojisinin hermenötik bakımdan tartışılması. Tüm bunları yaparken Heidegger ilk olarak 'cogito sum' un fenomenolojik yapı bozumunu yaparak işe başlayacaktır. Tüm bu eleştirilerin yerini bulması da bu yapı bozumuna bağlıdır.

"Zira Descartes, 'cogito sum' diyerek felsefeye yeni ve sağlam bir zemin sağlamak niyetindedir. Fakat onun bu 'radikal' yeniden başlangıçta belirlemeksizin bıraktığı şey, res cogitans'ın varlık minvali, daha doğrusu 'sum'un varlık anlamıdır. O halde ontoloji tarihine bozumsal bir biçimde geri gitme yolu üzerindeki ikinci durak, 'cogito sum' un açıkça dile gelmeyen ontolojik temellerinin çalışılması olacaktır" (Heidegger, 2011: 25).

Heidegger'e göre Descartes Yeniçağ'ın felsefi tartışmalarını 'Cogito ergo sum' yani, 'düşünüyorum öyleyse varım' ile başlatan kişidir. Ancak o cogito'nun sum'unu yani benin varlığını hiç sorgulamamış, sorgulamadan bırakmıştır. Ancak 'sum' belirlendiğinde 'cogito'nun varlık tarzı da belirlenmiş olacaktır. Araştırmaya tarihsel olarak eleştirmekle değil önceden verili olduğunu varsaydığımız 'ben'in ya da 'özne'nin varlığını kabul ederek başlamak, böylece Dasein'in varlık özünü görememeye, buna isabet edememeye neden olacaktır. Öyleyse araştırmamıza herhangi verilmiş 'özne', 'tin', 'bilinç' ile başlamak varlığa ilişkin soruyu sorma konusunda bir kanaatkârlık verecektir bize. Yani istediğimiz, aradığımız cevabı bize asla vermeyecektir. Nitekim Descartes'ta da olan budur. Dolayısıyla bu yüzden biz hep kendimiz olan varolana 'yaşama' ya da 'insan' demiyoruz. Bu söylem bizi kaçırdığımız Batı metafiziğine bağlayacak olan bir isimlendirmedir.

"Öntik açıdan canla başla, 'ruh cevheri' ne ya da 'bilincin şeyleştirilmesine' karşı savunmaya geçilmiş olsa da, her türlü 'özne' idesi, ontolojik olarak subjectum' u (hupokeimenon'u) hareket noktası kabul etmeye devam eder, meğerki önceden ontolojik bir temel belirlenimle izole edilmiş olsun. Öznenin, ruhun, bilincin, tinin, kişinin şeyleştirilmemiş varlığından müspet olarak ne anlaşılması gerektiğini sorabilmek için bizatihi nesnelüğün ontolojik menşeinin tanıtlanmaya ihtiyacı vardır. Söz konusu isimlerin hepsi de belirli, 'biçimlendirilebilir' fenomen sahalarını ifade etseler de kullanımları, bu şekilde ifade edilen varolanın varlığına ilişkin soru sorma konusunda daima tuhaf bir kanaatkârlıkla el ele gitmiştir. Hep biz kendimiz olan varolanın isimlendirilmesinde söz konusu isimlerin yanı sıra 'yaşama' ve 'insan' ifadelerinden de kaçınıyor olmamız, bu sebeple, terminoloji seçmekte başına buyruk davrandığımız anlamına gelmez" (Heidegger, 2011: 48-49).

Heidegger, varlık anlayışında özne-nesne ikiliğinden hareket etmez, bu ikiliğin dışına çıkmak ister. Çünkü buradan yola çıkmak bizi epistemolojinin özne kabulüne götürür. Varlığın çepeçevre saran zemininden koparıp aşınmış nesneler ölçülüp hesaplanabilir, fakat bu nesnenin özü, kendinde şey, insandan git gide daha da uzaklaşır. Özne, nesneyi kendi amaçlarına göre kullanma gücü inanılmaz boyutlara ulaşmasına rağmen, kendisini nesneden koparılmış olarak algılar. Object kelimesi de bizi nesnenin bu anlamına götürecektir. Object, Latince, ‘öne çıkarılmış’, yahut ‘atılmış’ demek olan objectum’dan türer. Yani zaptedilmesi, değiştirilip dönüştürülmesi gereken bir engel olarak algılanır. Ve insan varolanlara hâkim olur fakat Varlık unutulur. Böylece insanlar nesneler üzerinde güç istencinden başka bir şey düşünmez hale gelirler ve Batı metafiziği bu konumuna Nietzsche ile birlikte en üst noktasına ulaşır Heidegger’e göre.

Descartes varolanların varlığını ifade ederken substantia kavramını kullanır. Bu terim bazen töz anlamındaki varolanların varlığını yani tözselliği, bazen de varolanların kendisini yani tözü imlemektedir. Bu kavramın bu ikili yapısı tıpkı eski-Yunandaki ousia’yı hatırlatmaktadır ve bu hatırlatma hiç de tesadüfî değildir Heidegger’e göre. Peki, biz bu tözü ya da tözselliği nasıl kavrarız. Buna göre Tözler yüklemeleri aracılığı ile erişilir olabilirler. Her töz müstesna, özel bir niteliğe sahiptir ve biz tözün tözselliğini bu niteliğe bakarak bilebiliyoruz. Cismani tözün sahih varlığı onun görünürdeki özellikleri ile ilgilidir, uzunluk, genişlik, derinlik vs ve biz buna ‘dünya’ deriz. Uzanım, ‘dünya’nın varlık yapısıdır. Diğer varolanların var olabilmeleri için ‘dünya’nın önceden var olması gerekir. Kendileri ne iseler öyle var olabilmeleri için. Uzanım, cismani nesneye birincil olarak tayin edilmiş olmalıdır. Bir cismani varlığa yüklenen tüm yüklemeler gidebilir ancak onun kendinde olduğu hali, yani her nasıl var olduysa o şekilde kalması, tözün tözselliği kalıcıdır. Töz, varolmak için başka hiçbir şeye muhtaç olmayandır. Tözün varlığı ‘muhtaçsızlıkla’ karakterize edilmektedir. Kendi varlığı açısından başka bir varolana ihtiyaç olmamak töz düşüncesinin sahih anlamını tayin etmiş olur. Buradaki töz Tanrı olarak da düşünülebilir, çünkü Tanrı varolmak için kendisinden başka bir varolana ihtiyaç duymaz. Varlık’ın anlaşılmasının ufku muhtaçsızlık ile açıklanabilir. Tanrı olmayan her varolan bir muhtaç varolandır. Varlıkları bakımından bu iki varolan arasında sonsuz fark olmasına rağmen her ikisine de varolan diyoruz. Böylece bu bir ayrımı da beraberinde getiriyor ; ‘sonlu töz’, ‘sonsuz töz’. Tanrı ile diğer varolanlar arasındaki bu ayrım ‘Töz’ kavramına uygun bir ayrım

değildir. Çünkü Töz kavramı gereği sonsuzluğu da kendi içinde barındırır. Bu ayrım bize Descartes'in ortaçağ ontolojisinden çıkamadığını varlığın anlamına ilişkin soruyu sormadığını çünkü bunun 'besbelli' olduğunu göstermiştir.

“Descartes, tözselliğe ilişkin ontolojik bir tartışmadan sadece kaçınmadığı gibi, bizatihi tözün her şeyden önce tözün kendisine erişilmez olduğunu açıkça vurgulamaktadır... ‘Varlık’ın bizatihi kendisi bize tesir etmediği için onu müşahade etmemiz imkânsızdır. ‘Varlık gerçek bir yüklem değildir’ demektir Kant buna, Descartes’in önermesini yineleyerek. Böylece, varlığa halis bir sorunsal haline getirme imkânından prensipte vazgeçilmiş olunmakta ve töze ilişkin yukarıda ana hatları çizilen belirlemelerin sağlanacağı bir çıkış yolu bulunmaya çalışılmaktadır” (Heidegger, 2011: 97).

Heidegger’e göre, Descartes geleneksel ontolojinin sonuçlarını Yeniçağ matematiksel fiziğine ve onun Transandantal temellerine aktarmıştır. Ona göre duyularımız bize varolanların varlıklarının bilgisini vermez. Duyularımızın bize sunduğu tek şey, ‘dışsal’ dünya içindeki nesnelerin beden sahibi insan varlığı bakımından yaralılığı ya da zararlılığıdır. Yani tüm doğa beden sahibi olmasıyla doğa içinde yer alan insana hizmet için vardır, insan burada mutlak özne konumundadır. “Böylece Descartes açısından, dünya-içindeki varolanlara olası erişim yollarının müzakeresi, bizatihi bu varolanın belirli bir mıntıkasına bakılıp okunan bir varlık düşüncesinin hâkimiyeti altına girmektedir” (Heidegger, 2011: 101). Descartes’ta Dasein töz gibi kavranmaktadır. Dolayısıyla Descartes Ortaçağ’ın ontolojik bakış açısından kurtulamadığı için gözünü fenomenlerin ontolojisinden çekip belirli bir varolanın ontolojisine, varlığına bakamamıştır. Ancak yine de maddi dünyanın ontolojisinin temelini atmıştır diyebiliriz. Ontolojisini bu temel katman üzerine kurmuştur.

“Descartes’tan beri metafizik, insanın subiectum olarak merkezi bir yer tuttuğuna, hakikatin temel belirleyicisi olduğuna ve hakikatin zeminini oluşturduğuna inanmıştır. Descartes, özgür istenci, bize, kendimize itibar etmemizi sağlayacak iyi usa verebilecek tek şey olarak tanımlar: İnsanı bir anlamda Tanrı’ya benzer kılacak şey, düşünen öznenin özgür istencidir. Dizgesini cogito ergo sum üzerine kurmaya çalıştığından, Descartes’ın, felsefesini ‘öznellik’ içine temellendirme çabası içinde olduğunu söyleyebiliriz” (Sezer, 1997: 68-69).

Descartes’in cogito’su yani ‘düşünen ben’i ‘özne’ tartışmalarını da başlatan bir kavram olmuştur. O kurucu ve kurtarıcı olarak merkeze ‘düşünen özne’yi almıştır. Heidegger de Descartes’ı bu yüzden ‘Özne Metafiziği’ yapmakla suçlamıştır. Descartes düşünen ben ile beraber ortaçağın Tanrısını yerinden ederek Felsefeyi Metafizikten kurtarmaya çalışırken bu sefer de ‘Özne’ye hapsedmiştir. Ayrıca töz tanımı ve Kartezyen düalizmle de Ortaçağ terminolojisinden de kendini kurtaramamıştır.

Descartes'ta da, Kant'ta da hatta tüm Eskiçağ ve Ortaçağ'da da en temel olan soru asla sorulmamıştır. 'Varlığın anlamı nedir?' sorusudur bu. Çünkü onlara göre ya bunu asla bilemeyiz ya da zaten bu besbellidir, biliyoruzdur, soruşturmaya gerek yoktur. Böylece tüm yüklemelerden, nitelemelerden ayırdıklarında geriye kalan şeye yani 'Töz'e yönelmişlerdir ve onun anlamını açıklamaya çalışmışlardır. 'Töz' tartışması özellikle Descartes ile başlamış ve Kant ile devam etmiştir. Ontolojik bir kavram olan tözsellik ontik olanlar aracılığıyla bilinmeye ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle hep bir çift anlamlılık mevcuttur. Substantio ifadesi bazen ontolojik, bazen ontik, çoğunlukla da birbirine geçen ontik-ontolojik bir anlamda işlev görmektedir. Oysa buradaki anlam farkının ardında, asıl olan 'Varlık' meselesinin halledilmemişliği vardır.

2.4.2. Kant'ın 'Bilen ve Eyleyen Öznesi'

Heidegger'e göre, Kant'da 'özne', tözsel bir kendilik, bir mevcudiyet değil, kurulan bir 'mekân'dır. Transandental, deneyimin apriori zeminidir; yani deneyimi mümkün kılan, ama deney kökenli olmayan, deneyden türemeyen zemindir.

"Heidegger 'kendilik' sorununu gündelik konuşmasında kendisi hakkında 'ben diyerek' konuşan Dasein'in kendi-yorumundan hareketle aydınlatmaya çalışır. Bu 'ben'in sürekli olarak aynı olduğu düşünülür ve filozoflar, sözelimi Kant bozuk vargılar öğretisinde onu böyle tartışmışlardır. Bu çerçeve içerisinde Heidegger Kant'ın 'düşünüyorum'un 'herhangi bir tecrübeye eşlik eden veya onu önceleyen algı biçimi olduğu' öğretisini eleştirel bir incelemeye tabi tutar. İki nokta kabul edilir: Kant'ın 'ben'in 'ontik' anlamda bir töze-cevhere indirgenmesinin imkânsızlığını kabulü ve 'düşünüyorum' anlamında 'ben'i muhafaza etmesi. Fakat Kant, bu 'ben'i bir özne olarak aldığı anda Heidegger, onun meselesini gözden kaçırdığını düşünür. Çünkü Heidegger'in görüşüne göre ontolojik 'özne' kavramı, 'kendi olarak benin kendilik'ini değil, fakat 'zaten her zaman 'vorhanden' olan bir şeyin aynılığı ve sürekliliği'ni niteler. Heidegger'in daha ileriki eleştirileri şöyledir: 'Düşünüyorum'un eşlik ettiği söylenen 'tasarımlar' aşkın olmayıp 'deneysel' olduğu için Kant 'düşünüyorum' yerine 'bir şeyi düşünüyorum' ifade kalıbını seçer; Kant bu 'eşlik etme'nin doğasını daha kesin biçimde belirlemez; ve her şeyden evvel, Kant dünya fenomenini göz ardı eder, her ne kadar bu durumda 'tasarımlar'ı 'düşünüyorum'un a priori muhtevassından ayrı tutacak kadar tutarlıysa da. Heidegger'e göre Kant'ın yaptığı temel yanlış, 'kendi' sorununu sadece 'vorhanden' denilen şeyler için uygun olan 'kategorilerin' yetersiz 'ufku' içine sokmaya çalışmasıdır. Heidegger'in Avrupa felsefesi geleneğinin tümüne karşı yönelttiği temel eleştiri, 'ontolojik' açıklamasının esas itibarıyla sadece 'vorhanden' olanla ilgili olmasıdır. Kant'ın düşünüyorum öğretisine karşı geliştirilen eleştiri eserin bütününe hâkim olan bu temel ve bana öyle görünüyor ki, en yapıcı eleştirinin ayırt edici ve kayda değer bir örneğidir" (Brock, 2008: 123-124).

Ben, bütün kavramlara eşlik eden bir saf bilinçtir. Bu nedenle o düşüncelerin transendental öznesinden başka bir şey değildir. Saf bilinç olarak ifade edilen ben, transendental öznedir. Ve bu saf bilinç bir özne tasavvuru değil bizatihi onun formudur, biçimidir. Kant ise bu düşünen ben'e yapmayı da eklemiştir. Ben düşünüyorum,

yapıyorum. Kant benin formal yapısını ben düşünüyorum olarak sabitlemek istemiştir. Ben sadece mantıksal özne değildir, mantıksal davranışları bağlantılandırmanın öznesidir. Ben düşünüyorum şu demektir. Ben bağlantılandırıyorum. Her türlü bağlantının, ilişkilendirmenin altında bu yatmaktadır. Heidegger'e göre özne, saf bilinç ya da tasavvur değil daha çok onların formudur. Ben düşünüyorum dediğimde bunu tasavvur etmiyorum, tasavvurun formal yapısını dile getirmiş oluyorum. Bu şekilde ancak tasavvur gibi bir şeyden bahsetme olanağına sahip oluyorum. Tasavvurun formu derken de aslında şunu söylemiş oluyorum, bir şey ne ise odur. Bu onu eidosudur. Bunu ifade etmiş oluyorum. Tasavvurun formu olarak anlaşılan ben ise o halde, 'mantıksal özne' dir. Kant 'ben düşünüyorum'u sabitlemiştir. Ve bu ben'i ontolojik olarak münasip olmayan bir yere yerleştirmiştir. Çünkü ontolojik özne kavramı, kendiliği benin kendiliği olarak karakterize etmez, onun zaten hep mevcut olanın aynılığı ve kalımlığı olarak karakterize eder. Beni ontolojik bakımdan özne olarak belirlemek, onu zaten hep mevcut-olan bir şey olarak sabitlemek demektir. Sadece ben düşünüyorum değildir, ben bir şey düşünüyordumdur. Heidegger'e göre ise ben, Dasein'in düşkünlüğünün bir karakteridir. Ben, herkes benliği içinde, herkese ya da hiç kimseye sığınmaktadır. Belirsizliği, kendi olmayı herkes ya da hiç kimse olmayı imler ben. Dasein, kendisinden kaçarak herkese sığınmaktadır. Dolayısıyla 'doğal' ben-diyorum'u ifade eden herkes benliğidir. Yani 'ben' dendiğinde, öncelikle ve çoğunlukla sahih olarak ben olmayan bir benlik kendini dile getiriyor olmaktadır. Belirsiz-boş bir yalınlık içerisinde kendini gösterir. Kant'ın yaptığı hata tam da burada kendini gösterir, ben'in bir dünya-içinde-yaşadığı gerçeğini gözden kaçırmak.

"Kant burada 'kendi varlığım' terimini, buradaki incelemede 'mevcut-olan' diye ifade ettiğimiz varlık minvali için kullanmaktadır. Dolayısıyla Kant, 'kendi varlığımın bilinci' dediğinde, Descartesvari anlamda kendi mevcut oluşunun bilincinden söz etmektedir aslında. Başka bir deyişle, 'kendi varlığım' terimi burada hem bilincin mevcudiyeti, hem de eşyanın mevcudiyeti anlamındadır" (Heidegger, 2011: 215).

Kant bize yalıtılmış bir özne anlayışı sunmaktadır. Çünkü Heidegger'e göre Kant 'benim dışındaki eşyanın varlığına' dair bir kanıt beklentisine kapılmıştır. Bu da onun meselenin asıl noktasını öznedeki, 'içimde' bulmak istediğini göstermiştir. Heidegger Kant'ı eleştirerek şunları söyler; Heidegger'e göre istikamet bulmak Dasein'in özü gereği yönelmişliğe sahip olması üzerinde temellenir. Ancak Kant istikamet bulmanın 'öznel ilkeye' ihtiyaç duyduğunu göstermeye çalışmaktır. Hâlbuki istikamet bulmak

Dasein'in varlık yapılarından biridir ve onun yönelmişliğinde temellenir. Ancak Kant burada Özne dediğinde aslında apriori demek istemiştir. Fakat sağ ve sola yönelimliliğin apriorisi, dünya-içinde- varolmanın 'özne' apriorisi üzerine temellenmektedir. Bunun ise peşinen dünyasız kabul edilen özne ile hiçbir ilgisi yoktur. Heidegger'e göre Kant'da, özne dünyasız olarak sınırlandırılarak belirlenmiştir. Dasein mesafeyi-kaldırmaklık ile istikamet tarzları sayesinde mekânsal olabildiği için, çevreleyen-dünyadaki el-altında-olanlarla kendi mekânsallıkları içinde karşılaşabilmektedir. Mekân ne özneldir ne de dünya mekân içindedir. Mekân daha ziyade dünya-içindedir. "Mekân bir öznenin içinde bulunmaz. Keza bir özne, 'sanki' bir mekân içinde bulunuyormuş gibi dünyayı temaşa ediyor da değildir. Ontolojik bakımdan doğru biçimde anlaşılmış bir özne (Dasein), asli bir anlamda mekânsaldır çünkü. Ve Dasein, mekânsal olduğu içindir ki, mekân kendini bir apriori olarak gösterebilmektedir" (Heidegger, 2011: 117). Dasein dünyayı karşısına almış, onu anlamaya çalışan, onu kendisine nesne edinmiş bir özne değildir. Dasein'in kendisi mekânsaldır, mekânsallık onun bir beden içinde bulunması, mesafe kaldırmaklık ve istikamet onun mekânsallığını belirler. İstikamet, mesafe-kaldırmaklık içinde var olmaklığı tesis eden, kuran bir karakterdir. Dasein temel yapısı dünya-içinde-varolmaktadır. Dünya-içinde-varolmanın da özünde mekânsallık vardır. Bu nedenle de mekân dünyayı onunla birlikte kurmaktadır. Mekân dünyayı Dasein ile birlikte kurmaktadır. Dasein öncelikle kendi dünyası tarafından etkilenmiştir. Peki, hergünlük içinde Dasein kimdir? Hergünlüğün öznesi herkeştir. "Dasein, hep ben kendim olandır, varlık hep benim kendiminkidir" (Heidegger, 2011: 120). Dasein kimdir diye sorduğumuzda hep onu 'özne' den 'kendi'nden hareketle cevaplandırılır.

Heidegger'e göre çeşitli epistemolojik akımlar ortaya koydukları epistemoloji yüzünden hataya düşmüşlerdir. Onlar, Dasein'in eksistensiye analitiğini ihmal etmişlerdir. Meseleyi fenomenal açıdan teminat altına alabilecekleri zemini kazanamamışlardır. Bu zemini 'özne' ve 'bilinç' kavramlarını tesis ederek de oluşturamazlar. Bu şekilde de asıl sormamız gereken soruyu biz yine sorarız. Varlığın anlamına ilişkin sorudur bu. Burada Heidegger epistemolojiyi ve idealizmi ve onların özne anlayışlarını eleştirir. İdealizm de varlık ile gerçekliğin 'bilinç içinde' var olduğunu vurguladığında aslında varlığın bir varolana indirgenemeyeceğini söylemiş oluyor aslında. Ona göre her özne ne olarak var ise bir nesneye göre vardır ve tersi. Kant için Dasein sadece mevcut-olmaklık olarak anlaşılmaktadır.

“Harici dünyanın” özne tarafından varsayıldığına ve hatta onu farkında olmayarak hep varsayıldığına dayanacak bile olsak, yalıtılmış bir özneyi yapıcı olarak öne sürmeye devam etmiş oluruz. Böylelikle ne dünya-içinde-varolma fenomenine isabet etmiş, ne de fiziksel olanla psişik olanın bir arada mevcut oluşunu kanıtlamış oluruz. Bu türden varsayımları öne sürdüğümüzde, Dasein hep geç kalmış olur, çünkü o bir varolan olarak söz konusu varsayımı icra ettiğinde, bir varolan olarak zaten hep bir dünya içinde var oluyor demektir. Her türlü Dasein’sal varsayım ve tutumdan “önce gelen”, varlık minvali ihtimam-göstermeklik olan varlık konstitüsyonunun “a priori”sidir çünkü” (Heidegger, 2011: 218).

Kendilik bizi ne bir ‘ben’e ne de bir ‘özne’ye götürüyor. O bizi ‘kaygı’ olarak Dasein’in Varlığının ‘sahihlik’ine götürür. Kaygının ontolojik anlamı ise ‘zamansallık’tır. Zaman, ne ‘özne’de ne de ‘nesne’de mevcuttur. Her türlü öznelğin ve nesnelğin ne içinde ne de dışındadır, ne de onlardan önce vardır. Zaman önce ile sonranın ufku içinde karşılaşılan hareketin sayımıdır.

Geçmişte de varlığın anlamının zamanda olması varlığın varolanlara indirgenmesi sonucunda görülmemiştir. Fenomenler ‘sıradan aklın’ en örtük yargılarıdır. Ki zaten Kant bunların analizini ‘filozofların en asli işi’ olarak belirlemiştir. Heidegger’e göre Kant’ın temporaliteyi gözden kaçırmamasının sebebi, varlık sorusu ile hiç ilgilenmemek ve bununla bağlantılı olarak Dasein’in tematik ontolojisinin bulunmayışıdır. Kantçı bir ifade ile öznenin öznelğinin ontolojik öncesel analitiğinin noksanlığıdır. Ona göre Kant öze ilişkin bütün ilerici fikirleri bakımından Descartes’in pozisyonunu dogmatik biçimde devralmıştır. Dolayısıyla Kant zaman fikrine özneyi de dâhil etmiş olmasına rağmen geleneksel zaman anlayışından kendini kurtaramamıştır. Zaman fenomenini özneye geri taşımıştır Kant. “Kant, ‘transendental zaman belirlenimi’ fenomenini, kendi öz yapısı ve işlevi içinde çalışabilme imkânından yoksun kalmıştır. Geleneğin bu ikili etkisi yüzünden, zaman ve ‘ben düşünüyorum’ arasındaki asıl rabita tamamıyla karanlıkta kalmakta ve bir mesele haline bile getirilmemektedir” (Heidegger, 2011: 25).

Descartes’in ontolojik pozisyonun devralan Kant, yine Descartes’ta görülen özsel bir ihmale düşmektedir. O da Dasein’in ontolojisini sunamamaktadır. Eskiçağda da varlığın anlamına ve bunun zaman ile bağlantısına ilişkin kavramlar kullanılıyordu. Bu kavramlardan bir ‘ousia’dır. Mevcut bulunma anlamında kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkar olusia. Ve onun zamansallığı ise ‘huzur’ olarak ifade edilir. ‘Huzurda bulunma’ olarak şekillenecektir. “Buna göre, kendi içinde kendini gösteren ve asıl varolan olarak anlaşılan varolan, kendi yorumunu huzurda-bulunma bakımından kazanmaktadır, yani varolan, mevcut bulunma (ousia) olarak kavranmaktadır”

(Heidegger, 2011: 26). Ancak Yunanlıların zaman konusundaki bu belirlenimleri bir şeye anlam katmamış varlığın anlamını açmaya yönelik bir işlevde bulunmamıştır. Aksine zaman da diğer varolanlar gibi ele alınmıştır. Kant'ın zaman anlayışı da Yunanlıların zaman anlayışından farklı değildir bu anlamda ve Kant da Zaman'ı şey olarak, ya da şeyleri bilmenin olanağının koşulu olarak ele almıştır. Ancak varlıkla bağlantısı ve anlamını ortaya çıkartmamış hatta sorgulamamıştır bile. Kant'ta zaman duyusallığının saf formlarından biridir. Yani dış dünyadaki nesneleri bilmemizin olanağının koşuludur zaman ve biz tüm her şeyi bu formlar çerçevesinde algılar ve anlama yetimizde onu bilgiye dönüştürürüz. Yani Kant'taki zaman fenomeni Kant'ın bilen 'özne'sine işaret etmektedir. Bilen özne ancak duyusallığımızın saf formları sayesinde nesneleri algılar ve anlama yetimizdeki kategorilerde işleyerek bilgimizi oluşturur. Heidegger ise Kant'ın bu mekanik zaman kavrayışını eleştirmiştir. Ona göre Dasein Kant'ın öznesinin aksine kendisini zamanda açar verir ve onun varlığı büsbütün zamansaldır. Aslında Varlığın kendisi zamandır. Ve felsefe tarihi Varlığı unuttuğu için zamanı da bu şekilde eksik kavramaktadır. Asıl sorulması ve araştırılması gereken şey 'varlığın anlamı' sorulmadığı için Zaman da sadece bilginin olanağının koşulu olarak, bizden uzak, ayrı, farklı bir şeymiş gibi sunulmuştur.

Kant ve Descartes yaşamayan, sadece bilen, düşünen ve mekanik olarak, yaşantısız bir biçimde eyleyen bir öznenen bahsetmişlerdir. Ancak kendilerinden sonra 19. yüzyılda Nietzsche onlardan farklı olarak yaşayan, acı çeken, hissedenen, nefret eden, isyan eden bir öznenen bahsetmiştir. Nietzsche de benzer şekilde felsefe tarihini eleştirmiş ve o gelenekten kurtulmayı amaçlayarak felsefesini 'üst-insan' kavramı üzerinden temellendirmiştir. Ancak tüm bu çabasına rağmen Heidegger onu da özne metafiziği yapmakla eleştirmiş ve bu geleneğin içine yerleştirmiştir. Şimdi ise Heidegger'in Nietzsche'nin 'özne' eleştirisine yer verilecektir.

2.4.3. Nietzsche’de ‘Yaşayan Özne’

Heidegger’e göre Nietzsche ile birlikte Batı Metafiziği yeni bir döneme girer. Varolanların Varlığı Gücü istemedir. Bu ise hakikat ve adalet anlamına gelir. Nietzsche’ye göre ‘Tanrı öldü’ sözü şunu imlemektedir: ideaların, ülkülerin, anlamların, değerlerin cinayeti demektir. Bu cinayeti Üstinsan gerçekleştirmiştir. Bu şekilde Üstinsan ya hiçleşecektir ya da yeni değerler ortaya çıkaracaktır. Ona göre üst insan var olan, decadence’a uğramış değerleri değerden düşürüp yeni değerler üretmek zorundadır. Yoksa nihilizm tehlikesi ile yüz yüze gelebilir. Felsefe tarihini belirleyen ve şekillendiren iki, ahlak öğretisi vardır. Bunlar Sokrates’in oluşturduğu Sokratik ahlak ve sonrasında Hristiyanlıkla beraber gelişen Hristiyan çileci ahlak. Her ikisi de hayatı önemsemeyen ve öteki dünya beklentisi ile yaşadığımız ve gerçekte sahip olduğumuz dünyayı küçümseyerek yok saymışlardır. İnsanın bedenini ve bedensel isteklerini aşağılayan bu iki ahlak öğretisi tüm felsefe tarihini etkilemiş ve egemen olmuştur. O ise üst-insanla beraber içinde yaşadığımız, şimdi ve burada bizim olan dünyayı her şeyiyle olumlayarak kabul etmiş tüm diğer şeyleri reddetmiştir. Hayatta acı var diye bir öteki dünya ya da cennet beklentisine girmek yanlış. Oysa yaşam acılar, hastalıklar ve ölümle bir bütündür. Üst insan ise tüm bunları açık bir şekilde görüp mevcut, çürümüş, bozulmuş değerleri yerinden ederek yeni değerler üreten kişidir. Ona göre her ahlak öğretisi ya da üretilen yeni değerler çürümeye ve bozulmaya mahkumdur. Üst insanın oluşturduğu değerler ise hayatı her yönüyle olumlayan ve bedenin istek ve arzularını önemseyen ve gideren değerlerdir. Varlık Nietzsche felsefesinde güç istencidir. Ona göre bozulmuş, çürümüş ahlak öğretilerini hep güç bakımından zayıf olan insanlar, toplumlar ve halklar üretmişlerdir. Bedensel olarak zayıf, hasta insanlar bedeni aşağılayıp ruhu yüceltmişlerdir. Ancak “doğada ve yaşamda nerede bir canlı gördümse hep gücü istemiştir” diyerek varlığın temelini gücü isteme olduğuna vurgu yapmıştır.

Heidegger’e göre ise tüm bunlar olurken Varlığa da hiçlik hâkim olmaktadır. Varlığın başına Hiç gelmektedir. Böylece Varlığın tarihi, Metafiziğin tarihi hiçleşmektedir, hiçin tarihi olmaktadır. Heidegger Nietzsche’nin ‘Tanrı öldü’ sözünün geleneği yıkıma uğratan bir söz olduğuna vurgu yapmıştır. Bu değerlendirme aynı zamanda Batı metafiziğinin de anlamsızlığının en özlü ve önemli özetidir. Ona göre Nietzsche bu olayın anlamsızlığını açığa çıkarmış ama kendisi ondan çıkamamıştır. “Açtığı gedik,

iktidar istencini ve aynının ebedi dönüşünü benimsemesiyle hemen kapanmış, bu benimseyiş onun Varlık'ın hakikatini keşfetmesini engellemiştir" (Behler, 2001: 45).

20.yüzyılda Heidegger Nietzsche'nin metinlerine şu soru çerçevesinde bakmıştır: "Filozofun nihai ilkeleri ve sistematik tutarlılığı yadsıyan aforizmalara dayalı ve fragmenter metni, gene de geleneksel metafizik üslubunda okunabilir mi?" (Behler, 2001: 42). Heidegger Nietzsche'yi de eleştirdiği ve kopmaya çalıştığı gelenek içerisinde, yani Batı metafiziği içerisinde değerlendirir. Bunu yaparken de yine Nietzsche'nin kendisinin kullanmış olduğu iki kavramdan yola çıkar. Bunlar asla bağdaşmayacak kavramlar gibi görünseler de Heidegger bunları birlikte okuyarak birleştirebilmiştir. Bunlar; 'iktidar istenci' ve 'aynının ebedi dönüşü' ifadeleridir.

Nietzsche'ye göre öznenin, özne olarak kendini değerlendirmesi insanın kendini yanlış değerlendirmesinde yatar. Yani insan duyularını bir kenara bırakıp ruhunun daha çok kendisiyle ilgili olduğuna duyulan yanlış inanç yüzünden özneyi de yanlış yorumlar. Nietzsche felsefe tarihindeki bu özne anlayışını eleştirerek, metafizik olarak yorumlar. Heidegger de onu bu noktada eleştirmektedir. Üst insan ya da son insan'ı gündeme getirerek öncekilerin yaptığı hataya düştüğünü, kendisinin de bu özne felsefesinden kaçamadığını söylüyor. Bengidönüş kavramı ile varlığı değil oluşu benimseyen Nietzsche aynı zamanda bu kavramla birlikte üstinsanı özneye de dönüştürmüştür. "Üstinsan, 'Bengi dönüş'te bu anlamda 'Oluş'un Masumiyeti'ni taşıyan bir öznedir; elbette, bir ahlaksal özne değil! Bengidönüş öğretisi, ahlaksal ve varoluşsal bir anlam kazanır böylece" (Yavuz, 2001: 146).

"Heidegger, iktidar istenci ile aynının ebedi dönüşünü aynı düşünce altında birleştirirken, Nietzsche'nin düşüncesini 'tamamlamaya' ve 'metafizik' olarak bilinen Batı projesini sonlandırmaya çalışıyordu. Bu iki düşünce birleştirildiğinde 'tek düşünce' haline gelir ve bu düşünceyle Nietzsche 'modernitenin özünü gerçekleştirir; şimdi ilk kez, modernite kendini bulur.' Sonuçta, 'iki düşüncenin temel birliğinde, doruk noktasına yaklaşan metafizik ilk sözünü söyler" (Behler, 2001: 44).

Heidegger'e göre Nietzsche felsefesi Batı metafiziğinin sonudur. Bu aynı zamanda anlamsızlığı açığa çıkarması olarak Batı metafiziğinin de kıyameti demek olacaktır. "En üstün ifadesini iktidar istencinde bulan Batı metafiziğindeki öznellik kavramı ebedi dönüş çevriminde delilik olarak açığa vurulur. Bu yüzden Nietzsche'nin felsefesi 'nihilizmin üstesinden gelme' değil, 'nihilizme nihai saplanma' dır. Bu saplanma aracılığıyla 'nihilizm ilk kez tam olarak kendi haline gelir.' : 'böyle eksiksizce

bütünlenmesiyle kusursuz nihilizm, nihilizmin kendisinin gerçekleşmesidir” (Behler, 2001: 44).

Heidegger, Nietzsche’nin üstinsanını hep insanları diğer varlıklar üstünde kontrol kurmaya çalışan akıllı hayvanlara indirgeyen geleneğin doruk noktası olarak okudu. “Nietzsche’nin üstinsanı Descartes’ın bir şey için ‘varolmanın’ bir nesne olma, yani bilen öznenin açık ve seçik bir düşüncesi olma anlamına geldiği düşüncesini zirveye taşır. Tamamlanmış öznellik olarak güç istenci, en yüksek ve tek öznedir, yani Üstinsan” (Zimmerman, 2010: 275). Böylece ontolojisini, üst-insan kavramı üzerinden ele almış ve onu bir özne olarak konumlandırmıştır. “Üst-insan, güç istemi ile belirlenen gerçeklikten çıkan, bu gerçeklik için olan insandır” (Heidegger , 2001: 48). Bu şekilde öne sürdüğü insan kavramıyla Nietzsche de özne temelli bir felsefe yapma geleneğini sürdürmüştür. “Öznenin özneliğinde isteme, öznenin özü olarak ortaya çıkar. Yeniçağ metafiziği, öznellik metafiziği olarak varolanın Varlığını, isteme anlamında düşünür” (Heidegger , 2001: 41).

Heidegger’e göre, Nietzsche, varlık nedir sorusuna, güç istenci cevabını vermiştir. Bu güç istenci kavramını da Heidegger iki bağlama ayırarak değerlendiriyor, bir tarafta güç bir tarafta da istek vardır. Şunu söyler Nietzsche: nerede canlı buldumsa orada güç istemi buldum nerede uşaklık istemini buldumsa orada efendi olma istemi buldum. Ve isteme daha iyi olmayı istediğinde gelişme isteğidir. Ona göre varlığın en derin özü güç istemidir. Ancak Heidegger tam da bu söylemi yüzünden Nietzsche’nin de Batı metafiziği geleneğinden kopamadığını söyleyecektir. Çünkü burada varlık yine varolan olarak düşünülmüştür. Yine Varlığın kendindeliği üzeri örtük bir biçimde kalmıştır.

Heidegger, Nietzsche’nin güç istencini şu şekilde açıklamıştır:

“Güç istemi, korumayı, yani kendi değişmezliğini, stabilitesini zorunlu bir değer olarak koymakla, aynı zamanda, özü gereği göz önüne getiren, her zaman doğru sayıcı bir şey olarak, bütün varolanları güvence altına alma zorunluluğunu haklı kılar. Doğru saymayı kuran güvenli kılmaya pekinlik (Gewissheit) denir. Dolayısıyla Nietzsche’nin yargısına göre, Yeniçağ metafiziğinin ilkesi olarak kesinlik hakikati bakımından ilk kez, güç isteminde temellendirilmiştir. Elbette bu hakikat zorunlu değer, pekinlik de hakikatin Yeniçağ’daki biçimiydi. Bu, gerçek olan her şeyin “özü” olan güç istemi öğretisinde, çağcıl öznellik metafiziğinin, ne bakımdan tamamlanmış olduğunu açıklar” (Heidegger, 2001: 37).

Ona göre Nietzsche Batı metafiziğini tersine çevirmiştir ancak o da varolanı varolan olarak tanımladığı için aynı geleneği devam ettirmiştir. Nietzsche felsefesi Heidegger’e

göre ters çevrilmiş Plâtonculuktur. Nietzsche'ye göre Batı metafiziği Platon ile başlamıştır. Ve kendi felsefesini Plâtonculuğun tam tersi olarak görür. Hâlbuki Heidegger'e göre Nietzsche'nin bu karşı çıkışı sonuç olarak karşı çıktığı şeye bağlanır. Nietzsche de kendini bu metafizik gelenekten kurtaramaz. "Nietzsche'nin metafizik karşıtı hareketi, olsa olsa Metafiziğin tersine çevrilmesi olduğundan, metafiziğe çözülmeyecek biçimde bağlanmıştır" (Heidegger, 2001: 18).

Şimdi ise Nietzsche yaşamdan bahsederek, gücü ve hayatı istemeyi bize değer olarak sunuyor. Ancak Heidegger'e göre bu şekilde Nietzsche geleneksel metafiziği sadece alt üst etmekle kalmıyor kendisi de ona koparılmazcasına bağlanıyor.

Nietzsche ruhbilimini, "Güç isteminin gelişim öğretisi, biçimbilim" olarak belirler. Ruhbilim, güç isteminin gelişim öğretisidir. "Eskiden beri varolanı, varolanlığı bakımından hypokeimenon, sub-iectum olarak düşünen metafizik, ruhbilimine dönüşmüş olarak tanımlandığında, varolanların varolanlığının değişimine dayanan bir öz olgusuna sonuç görünümü olarak tanıklık eder. Subiectum'un ousia'sı artık kendi özünü, istemeyi isteme olarak ortaya çıkaran kendini bilmenin öznelğine dönüşür" (Heidegger, 2001: 35). Essentiası, özü güç istemi olan varolanın varolma biçimi yani existentia'sı aynının bengi dönüşüdür.

"Nietzsche'nin metafiziğinin iki temel sözü; 'güç istemi' ile 'aynının bengi dönüşü' eskiden beri metafizikte yol gösterici olan görüşe uygun olarak varolanı Varlığında – essentia ile existentia- anlamında varolan olarak varolanı belirler" (Heidegger, 2001: 36).

Metafizik varolanı, Varlığında güç istemi olarak düşündüğünde, güç istemi zorunlu olarak değer koyucu olarak görür. O her şeyi, değerler, değerlerin yetki gücü, değerden düşürme, değerlendirme alanında düşünür. Böylece Nietzsche de Sağlam bir temel bulur.

Yeniçağ metafiziğinin ilkesi olarak kesinlik hakikati bakımından ilk kez, güç isteminde temellendirilmiştir. Bu hakikatin yeniçağdaki biçimiydi. Bu hakikatin zorunlu değeri idi. Gerçek olan her şeyin özünde güç istemi vardır ve bu da çağcıl öznellik metafiziğini bu bakımdan tamamlamış oluyor. Böylece Nietzsche metafizik gelenekten

kopmadan aynı çizgiden devam etmiştir. Çünkü Varlık ve Varolan üzerinde fazlaca durmamış ve bunları güç istemi bağlamında Hakikat olarak düşünmüştür. Buna göre;

“Hakikat güç isteminin özünde konulan bir koşul; yani gücü koruma koşuludur. Bu koşul olarak hakikat, bir değerdir. Ama isteme yalnızca sürekli değişmez bir şey üzerindeki kullanım hakkından çıkarak isteyebileceğinden, bu isteme için hakikat, kesinlikle, güç isteminin özünden çıkan zorunlu değerdir” (Heidegger, 2001: 38). Güç istemi varolanların varlığıdır Nietzsche’ye göre. Bu metafiziğin temellendirici bir değer ilkesidir. Varolanların varlığı isteme olarak, yani kendini isteme olarak belirlemişse, bu kendini isteme, kendinde zaten kendi-kendini-bilme ise, demek ki varolan, hypokeimenon, subiectum, kendi-kendini-bilme tarzında özünü sürmektedir.

“Öznenin kendisinden emin olması anlamında varolanın hakikati, eminlik olarak, temelde tasarlama ile onun tasarladığının göz önüne getirmenin açıklığında doğrulanması, haklı kılınmasıdır. Doğrulama, yerine getirilmesi; böylece de adaletin kendisidir. Özne, özne ola ola kendi eminliğine tümüyle inanır. Kendi koyduğu adalet savının karşısında kendini haklı kılar” (Heidegger, 2001: 42).

Özü güç isteminden çıkarak isteyen insan, üstün insandır. Heidegger’e göre varolanların özüne, güç istemine ait olan varoluş, ayının bengi dönüşüdür. Ancak bu ilişki Varlıkla ilgili özünde zorunlu olarak düşünülmeden kalır. Dolayısıyla, üst insanı Zerdüşht figüründe düşünen düşüncenin metafiziğin özüyle bağlantısı Nietzsche’nin kendisi için de karanlıkta kalmaktadır. Üst insanın istemesinin girdiği yer, varolanın farklı varlığı yani varolanın öznelliğidir. Üst insan varolanın bu farklı varlığına girmiştir.

Tün varolanlar ya nesne olarak gerçektir ya da nesnenin nesnelliğinin kurulduğu nesneleştirme olarak gerçeği etkileyendir. Nesneleştirme, nesneyi tasarlamada ego cogitoya verir. Bu vermede ego cogito kendini özne olarak bu bilmenin temeline koyar. Özne kendisi için öznedir. Bilincin özü kendini bilmedir. Bundan ötürü bütün varolanlar ya öznenin nesnesidir ya da öznenin öznesidir. Her yerde varolanların varlığı kendini kurmaya dayanır.

“İnsan varolanın özneliğinde kendi özünün öznelliğine yükselir. İnsan başkaldırıya adım atar. Dünya nesneye dönüşür. Bütün varolanların bu devrimci nesnelleştirmesinde, öncelikle göz önüne getirmenin, ortaya koymanın buyruğuna sokulması gereken yeryüzü, insan koymasının, çözümlemesindeki yerine taşınır. Yeryüzü kendini ancak, saldırının nesnesi olarak gösterebilir. Bu saldırı kendini insanın istemesinde koşulsuz nesneleştirme olarak temellendirir. Varlığın özü tarafından istendiği için, doğa, her yerde, tekniğin nesnesi olarak görülür” (Heidegger, 2001: 52).

Ancak Heidegger şunu söyler, biz varolanın varlığını sormuyoruz, Varlığı soruyoruz. Varlığın başına ne geldiğini soruyoruz. Ona göre güç isteminin egemenliğinin başladığı çağda Varlık değere dönüştürülmüştür. Ona göre Varlığın başına hiç geliyor. Ancak o Varlığı Varlık olarak asla düşünmemiştir ve Varlığın anlamı burada belirsiz kalmıştır. Dolayısıyla varlığın başına hiç geliyor ve Nietzsche de Varlık değer anlamına geliyorsa değer Hiç demektir.

“Metafizik yalnızca Varlığın kendisini düşünmemekle kalmaz, Varlığı en yüceltilmiş tarzda düşünüyormuş gibi bir kılığa bürünür; öyle ki bu düşünmede Varlık üzerine sorulan bütün sorular yüzeyselleşir, yüzeysel kalır. Buna karşın, her şeyi değerlere göre düşünmek Hiççilik ise, Varlığın kendiyle ilişkisinde düşünüldüğünde, Nietzsche’nin en yüksek değerlerin değerden düşürülmesi olarak düşündüğü tarzdaki Hiççilik anlayışı bile, Hiççiliğe ilişkin bir anlayıştır” (Heidegger, 2001: 54-55).

Heidegger’e göre varolan olarak varolanların bütünü insan tarafından içilip içi boşaltılmıştır. Çünkü insan, ego cogitonun yani düşünen benin ben-lik’ine başkaldırmıştır. Bu ayaklanmada bütün varolanlar nesneye dönüşmüştür. Varolan, nesnel olması bakımından, özneliğin içkinliğinde yutulmuştur. “Varlığın yazgısından çıkarak düşünüldüğünde, Hiççiliğin bu nihil’i, (hiçi), Varlığın başına hiçlik geliyor demektir. Varlık kendi özünün ışığına ulaşamamıştır. Varolan olarak varolanın görüngülerinde Varlığın kendisi bulunmamaktadır. Varlığın hakikati unutuldu, unutulmuş olarak kaldı” (Heidegger, 2001: 59).

‘Vardır’ın anlamını ise Heidegger şöyle açıklamıştır: “Ancak Varlığın Işması olageldikçe Varlık kendini insana gönderir. Fakat ‘Var’ın, yani Işımanın, Varlığın hakikati olarak olagelmesi, Varlığın kendini göndermesidir. Bu Işımanın Takdiridir. Varlık bütünüyle transcendens’tir” (Heidegger, 2013: 28). Bu ise şu anlama gelir, Varlığın kendi özüne, bugüne kadar insana nasıl açtığını toparlayan bir cümledir. Varlık insana kendini açar, verir. Bu varlığın özüdür. İnsan Varlığın açıklığında durur, orada varlığın ışmasına da maruz kalır. Diğer varolanları da varlığın bu ışması ile bilir, görür. Varlığın sahil kavrayışını kaybeden insan yurtsuz kalmıştır. Asıl özünden yoksun kalmıştır. Nietzsche ise bu yurtsuzluğu metafiziği tersine çevirerek çözmeye çalışmıştır. Oysa Heidegger’e göre bu çaresizliğin tamamlanmasıdır. Bu tarihsel ikametın yurdu Heidegger’e göre Varlığa yakınlıktır. Yurtsuzluk Varlık Unutulmuşluğunun işaretidir.

Heidegger'e göre, Nietzsche'nin insan merkezci düşsel bir doğa bilimi olarak nitelediği ve Batı metafiziğinin hakikatin belirli bir yorumunun temelini oluşturduğu modern bilimsel paradigma, var-olanlar (nesne) ve insanlar (özne) arasındaki aşılamaz bir kopukluğun üzerinde yükselir. Dünya 'resimleşen dünya'ya dönüşmüştür.

Tüm bu tartışmalarda Heidegger'in çözümü ise Varlığın anlamı sorusunun, yani Varlık sorusunun yeniden formüle edilerek sorulması olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre Modern Felsefe ya da Özne Felsefesinin temel yanılgısı bu sorunun üzerinin kapatılarak anlamının sorulamamasıdır. Modern felsefe, Varlığı hep varolanlara indirgeyerek Özne Metafiziği oluşturmuştur. O yüzden yeniden bir Varlık soruşturmasına ihtiyaç vardır. Varlığın Anlamına ilişkin soruyu yeniden formülize ederek sorar. Buradan da bir Dasein Analitiği çıkar. Çünkü ona göre bu soruyu sadece bir varoluşa sahip ve bunun farkında olabilen bir varolan olan Dasein sorabilir. Çünkü Dasein varlığın anlamının açıklığında yer alır. Varlık kendini bize o açıklıkta verir, açar, sunar. Dolayısıyla Dasein'in Varlık hallerinden varlığın anlamını yakalayabiliriz. Varlık bize kendini Dasein'in varoluşunda verecektir, açacaktır.

2.5. HEIDEGGER'İN 'ÖZNE' ELEŞTİRİSİ

Heidegger eleştirmiş olduğu, modern felsefe ve özne felsefesinin yaptığı yanlışla düşmemek için özellikle bu felsefeleri çağrıştıracak kelime ve kavramlardan uzak durmuştur. O yüzden insan değil de Dasein kavramını kullanmıştır. Bu Almandada “orada, şurada varlık” anlamına gelmektedir. Dasein, bir insanın kendi ömrü içinde süregiden varoluşunu ifade etmektedir. Yani insanın, oradallığına, yaşanmışlıklarına, el-altında-olan, mevcut-olan araç gereçlerle ilişkisine vurgu yapmaktadır. Tam da dünya içindeki varlığına işaret etmektedir. Dasein ontik olarak müstesna bir varolandır. Çünkü o, bir varolan olarak kendi varlığını icra ederken bizatihi kendi varlığını mesele etmesinden kaynaklanır. Dasein’in ontik müstesnalığı, onun ontolojik olmasında yatar. Dasein’in varlık tarzı, minvali varoluştur. Onun var olması varoluşsaladır.

Heidegger’e göre varlığın zemini zeminsizliktir. Bugün Varlığın zemininin de, parmaklarımızın arasından akıp gitmesini izliyoruz. İnsanın özü, insanın kendi Varlığı içerisinde Varlığın diline ulaşmak için verilen araçların değişmesiyle birlikte değişmektedir. Heidegger, hakikati yaratan, üreten öznenen kurtarmaya ve öznel düşüncenin üstesinden gelmeye çalışır.

Heidegger’e göre insanın asli doğası tefekkür edebilme yetisinde yatar. İnsan tefekkür edebilen bir varlıktır. Tefekkür bir şey üzerine derin düşünme, onun özünü, mahiyetini kavramaya çalışmak demektir. Kök, köken üzerine düşünmeyi imler. Ona göre zaman ve uzamda tüm fiziksel uzaklıklar azalmaya başlamıştır. Fakat yakınlık mesafelerin azlığı değildir, kısa mesafe de kendi başına yakınlık anlamına gelmez. Modern hayat ile ancak tefekkürü elden bırakmayarak baş edebiliriz.

“Heidegger modern çağın ayırt edici özellikleri, temel görüngüleri olarak, modern bilim anlayışını, makine teknolojisini, salt öznel deneyimlerin nesnesi haline gelmiş sanat eserlerinin belirledikleri bir alan olarak tanımlanabilecek modern estetiği, insan etkinliklerinin kültür başlığı altında ele alınmasını ve Tanrı(lar)ın ölümünü görür” (Sezer, 1997: 67). Heidegger’e göre, Nietzsche’nin insan merkezci düşsel bir doğa bilimi olarak nitelediği ve Batı metafiziğinin hakikatin belirli bir yorumunun temelini oluşturduğu modern bilimsel paradigma, var-olanlar (nesne) ve insanlar (özne)

arasındaki aşılabilir bir kopukluğun üzerinde yükselir. Dünya ‘resimleşen dünya’ya dönüşmüştür.

“Var-olanların Varlığı ‘temsilde’ aranır ve bulunur hale gelmiştir. Bilim adamı ise bir tür modern özne olarak ‘dünya resminin’ önünde durmaktadır. Dünya bir resme ve kişi de bir ‘subjectum’ a dönüşmüştür. Böylece modern bir bilme biçimi olan bilim açısından dünya bir ‘araştırma nesnesine’ dönüşmüştür” (Dikmen, 1997: 101-102).

Böylece insan kendisini doğanın karşısına alarak, her şeyi nesne konumuna getirmiştir. Kendisini de doğadaki, dünyadaki her şeyin efendisine dönüştürmüştür. İnsan, bu yeniçağdan elde ettiği ‘sınırsız’ gücünü var-olanların hesaplanmasına, planlanmasına ve ‘yeniden şekillenmesine’ harcamaktadır. Modern öznenin kendini diğer her şeyin efendisi ilan etmesi, temel disiplinlerin, bilim, sanat ve etik’in birbirinden ayrılması dünyanın çöktüğü anlamını taşır. Sözü ettiğimiz an bu üç alanın birbirlerinden bağımsızmış gibi görülmeye başladığı modernitedir. Burada dünya bir ‘resim’miş gibi görünür. Dünya bir ‘resim’ olarak düşünür ve kavranır. Artık dünyanın, insanlarca temsil edildiği sürece ve yalnızca bu sebeple varolduğuna inanıldığı bir döneme girilmiştir. İnsanın ‘düşünen şey’ olarak kuruluşu, dünyanın bir temsile ve resme dönüşümüne koşut olarak ortaya çıkmaktadır. Bilimsel yöntem ve bürokratik rasyonelleşme, nesnellik adına özneyi dışlama eğilimindedir. Bununla birlikte nesnellikte onu tanımlayan özneye bağlıdır.

Modern düşünce, insanı tabiatı koparmasına rağmen, insanı bu çerçevede anlamaya çalışmaktan vazgeçmemiştir. Heidegger ise bu Kartezyen resmi, yıkmayı amaç edinmiştir. Bunu da Dasein kavramını kullanarak başardığını iddia etmektedir. Çünkü ona göre insan, dünyayı karşısına alan bir varlık değil tam da Dasein olarak dünya-içinde-yaşayan bir varolandır. İnsan dünyadadır, çünkü varolarak ona bulaşmış, karışmıştır.

Dasein ‘kurucu özne’nin yıkımını tesis etmek için oluşturulmuştur. Dasein insanın varolma tarzıdır. Buradan hareketle insan varlığın anlamını bulabilecektir. Dasein her zaman bir varlık anlayışı içindedir ve kendisini bulanık, belirsiz bir şekilde ortaya çıkarır. Tam da insan kendini bu belirsizlikte, bulanıklıkta açığa çıkarır, dile getirir. Dasein kendini doğum ile ölüm arasında açılar, serimler. Kaygıları, korkuları, ilgileri, başkalarıyla birlikteliği içinde, dünyaya fırlatılmışlığı ile düşse kalsa kendi varlığının anlamını kavrar. Sahih kendindeliğini tüm bu ruh halleri içerisinde, kendi varlığının

sessiz sedasını dinleyerek sonluluğunun, hiçliğinin farkına varır. Onun varlığı hep kaygılı varlıktır. Dasein olanaklar varlığı olarak dünya içinde bu olanakların bazılarını gerçekleştirir. Ancak en kendine ait olan olanağı ölümdür. Kimse başkasının ölümünü ölemez, herkes kendi ölümünü ölür, bu kişiye ait, sadece ona ait olan en mahrem en kendine ait imkândır. Ve bu imkanı gerçekleştiremediği sürece Dasein hep eksik bir şekilde vardır, hep daha tam olamamışlık hâkimdir ona. Ancak bu son olanağını gerçekleştirdiğinde ise Dasein orada olmaz. Dasein tamamlanır ama artık orada olmaz. Onun varlığı hep henüz var olmamışlık olarak varlık karakterine sahiptir. O, hem artık olmayan ve hem de olacak olandır. O hep bir imkân olarak dünyaya yer açar ama hep imkânsız imkanıyla; hitamıyla sınırlanır ve belirlenir.

Heidegger moderniteyi onun içinde kalarak eleştirmektedir. İnsanların modernlik karşısında yapacakları en önemli şey Varlık'a kulak vermek ve onu canı gönülden dinlemektir. Bu şekilde ancak düşünce özgürleşecektir. Heidegger felsefesinin çabası, düşünmenin yokluğu ve Varlığın unutulmuşluğunu Antik Yunan'a dönerek yeniden anlayabilme çabasıdır. Bu yüzden oraya döner ve orada kullanılan kavramları yeniden inceler.

Heidegger, subiectum sözcüğünü Yunancadaki hupokeimenon'un bir tercümesi olarak anlamamız gerektiğini ileri sürer. Bu 'sözcük önce gelen, temel olarak her şeyi üzerinde toplayanı adlandırmaktadır ve insan öncelikli ve tek gerçek subiectum haline geldiğinde, sözcük şu anlama kavuşur: 'insan diğer tüm varolanların, Varlığı ve hakikati bakımından üzerinde temellendiği varolan haline gelmiştir. Başka bir ifadeyle, subiectum özne olarak insanoğlu her şeyi gözünün önünde, elinin altında ve emrine amade bekler görmektedir. Modern bilim ve teknoloji işte bu şekilde, öznenin metafizik kavranışı üzerine temellenir.

Varlığın yapıdüzene kendine öznellik olarak yeni bir istirahatgah bulmuştur. Bu şekilde; "Varlık, nesnelerin nesneliğinde ve Nesnelerin Nesnelliğinde ortaya çıkarak öznenin özneliği yoluyla görülmek ister. Böyle bir nesneleşme de kendini, modern öznenin belirleyiciliğine biliş yoluyla teslim etmektedir" (Dikmen, 1997: 97). Modern dünyada insan kendi özneliğinden, nesnelerin nesnelliğine bakıp Nesnelerin Nesnelliğini çıkaran konumdadır. Gerçeklik nesnelliğe dönüşmüş, nesnellik de özne deneyimine indirgenmiştir. Dünya, önümüzde bir inceleme nesnesi haline gelmiş; insan da bu

nesneyi enine boyuna inceleyen ve bu incelemenin sağladığı gücü kullanan ‘özne’ ye dönüşmüştür.

Heidegger’e göre özne: “O hep sadece bendir ve başka hiçbir şey demek değildir. Bu basit şey olarak ‘ben’, başka nesnelerin belirlenimi de olmamalıdır zaten, onun kendisi bir yüklem değil, mutlak ‘öznedir’. Ben-diyorum sırasında söylenen ve söz yöneltile, hep sürüp gelen bir şey olarak karşılaşılır” (Heidegger, 2011: 337).

Ben, bütün kavramlara eşlik eden saf bir bilinçtir. Bu nedenle o düşüncelerin transendental öznesinden başka bir şey değildir. Saf bilinç olarak ifade edilen ben, transendental öznedir. Ve bu saf bilinç bir özne tasavvuru değil bizatihi onun formudur, biçimidir. Kant ise bu düşünen ben’e yapmayı da eklemiştir. Ben düşünüyorum, yapıyorum. Kant benin formal yapısını ben düşünüyorum olarak sabitlemek istemiştir. Ben sadece mantıksal özne değildir, mantıksal davranışları bağlantılandırmanın öznesidir de.

“Dasein’in ontolojisi söz konusu olduğunda, “önceden varsayılanlar” haddinden fazla değil, gereğinden azdır tam da. Dünyasız bir benlikten ‘hareket’ edip ona bir nesne ve bu nesneyle kuracağı ontolojik bakımdan zeminsiz bir ilişki temin edilmeye çalışılınca. Eğer ‘yaşamı’ bir mesele haline getirip, ara sırada ölümü dikkate taşıyorsak, bakışımızın menzili çok kısa düşecektir. Eğer ‘öncelikle’ bir ‘teorik özne’ üzerinde duruyor ve daha sonra ona bir ‘etik’ ilave ederek onu ‘pratik yönleri bakımından’ tamamlamaya çalışıyorsak, o zaman da tamamı oluşturulan objemizi suni ve dogmatik olarak iğdiş etmekten başka bir şey yapılmamış olacaktır” (Heidegger, 2011: 334).

Aradığımız bütünlüğü temsil eden tam da doğum ile ölüm ‘arasında’ kalan varolandır. Dasein zamansal olduğu için tarihseldir, tarihsel olduğu için zamansal değildir. İnsan bu tarihin ‘öznesi’ olarak ele alınmıştır. Dasein öncelikle ve çoğunlukla çevreleyen-dünyada karşılaştıklarından ve bir-şey-için bakışsal olarak ilgilendiklerinden hareketle kendini anlamaktadır. Anlamak demek, dünya-içinde-varolmanın ilgili imkânına kendini tasarlamak demektir, yani tam da o imkân olarak varolabilmektedir.

“Heidegger’in Varlık kavramı, olanaklar ve olasılıklar da dâhil olmak üzere var-olan, olmayan, var-olma olasılığı olan, olmayan her şeyden bize ve bizden her şeye doğru uzanan bir zemini adlandıran bir sözcüktür; ki buradaki ‘Varlık’ kavramı aynı zamanda hareketliliği, değişimi ve bu değişime yön veren akış mantığını da içeren bir sözcüktür. Bu şekilde Varlık yazgı düzeninin, dolayısıyla tarihin hem öznesi hem de nesnesidir” (Dikmen, 1997: 113).

Boş konuşma, yavan söz ya da yavan yazım ve dolayısıyla yavan söylemler, kendi zemininden, kökünden tümüyle yoksun kalışı niteler. Bu söylemler kamunun önüne

açılıp saçılır. Kamu tamda varlığın anlamını unuttuğumuz, onu yitirdiğimiz yerdir. Varlığın unutulmuşluğu, varolanlar, şeyler arasında kaybolduğumuz anlamı taşır. Anlamı gündelikliğimizde yitiriyoruz.



SONUÇ

Heidegger felsefe tarihini eleştirirken onu ‘Batı metafiziği’ ya da ‘özne metafiziği’ olarak tanımlamıştır. Çünkü o, Eski Yunandan beri Varlık kavramının unutulmuş olduğunu ve Varlığın açıklanmak istenildiği her durumda bir varolana gidildiğini söylemiştir. Bu yüzden de Batı felsefe tarihini metafizik tarihi olarak değerlendirmiştir. Onun amacı ise felsefe tarihinin içine düşmüş olduğu bu durumdan varlığı kurtarmaktır. Bu ise ancak Varlık kavramının anlamının açıklığa kavuşturulması ile mümkün olur. Bu yüzden felsefesini varlığın açıklığında durduğunu dile getirdiği, müstesna bir varolan olan Dasein üzerine kuracaktır. Çünkü ona göre Batı metafiziği aynı zamanda bir ‘özne metafiziğidir’. Metafizik düşünce insanın varlığını öznde ya da tözde temellendirdiği için onun varoluşunu göz ardı etmiştir. Ortaçağ’ın tanrısından kurtulan modern özne bu sefer de mekanik, yaşamayan, sadece düşünen, bilen, bilince ve akla sahip olan varlığa dönüşmüştür. Böylece özne önce kendinin varlığından emin olan, onu kanıtlayan bir bilinç daha sonra da diğer her şeyin varlığından emin olan, onların üzerine egemen olan bir Modern Tanrıya dönüşmüştür. Bu ise Heidegger’e göre özne metafiziğidir. Bu özne metafiziğinden kurtulmanın yegâne yolu da Dasein’in varlık hallerine bakıp onun kendini bize açtığı yerlerde Varlığı yakalamaktır. Varlığı biz ancak Dasein’in bize kendini açtığı yerlerde yakalarız, anlarız. Dolayısıyla varlığın anlamını bize verecek olan tek şey Dasein’in varoluş eksistansiyelleridir. Onun dünya-içinde-varolması, dünya-içinde-kaygılı oluşu, onun zamansallığı ve ölüme doğru giden, sonlu varlık olmasıdır. En önemlisi ise tüm bunların farkında olarak varlığın anlamı sorusunu soran ve bunu kendinde deneyimleyen müstesna bir varolan olmasıdır.

Varlık ve Zaman’da Heidegger, temsili düşüncenin özne-nesne ilişkisini, Dasein ontolojisi üzerinde kurduğu temel ontolojiden giderek eleştirir. Burada varlık sorusu metafiziğin ve modern bilimin örttüğü Varlığı açmak üzere geliştirilmiş bir araç, Dasein ontolojisi de bu soruya yanıt bulmaya açılan geçittir. Heidegger, Varlık sorusunu ve anlamını zamanla birleştirir. Varlığın anlamını teslim eden zamandır. Diğer yandan Dasein kendi varlığı itibarıyla, Varlıkla olan ilişkisinden geçerek, yani Varlığın farkında olduğu, Varlık sorusunun kaygısına düştüğü ve ona kendisini anlayarak açtığı sürece kendisi olabilir. Dasein, anlayarak kendisini varlığa açan, uyarlayan bir şeydir. Varlığın açılacağı bir açıklıktır. Ölüme hükümlü olduğu için de, başlamış ve bitecek bir süreçtir;

sonlu ve geçicidir. Dasein'la kurulan aynı zamanda Dasein'ı da kuran bu süreç aşkınlıktır. Dasein, kendisi de dâhil bütün var-olanları aşarak, onların Varlıklarını anlayarak Varlığa ulaşır. Geçmiş, gelecek, şimdi ve bağlı olarak Varlık, Dasein'ın anlaması, yorumlaması ile burdalaşır, şimdileşir. Böylece, ancak bir düşünce hali, anlama, yorumlama ve söylemle kurulabilecek en derin, en kökensel hakikate Dasein'ın açıklığı içinde ulaşılabilir. Yani hakikat, özünü yegâne hakikatten, Dasein'ın Varlığından alır.

Bu durum ise Heidegger'in ısrarla kendini kurtarmak istediği özne metafiziği demektir. Çünkü özne tüm her şeyin ona bağlı olduğu, kurucu ve kurtarıcı bir ögedir. Heidegger ise tüm felsefesini Varlık ve onun anlamı üzerine kurduğunu iddia etse de kilit kavram Dasein'dır. Ve Heidegger felsefesindeki, kurucu, kurtarıcı rolü üstlenen bir yapıyı da kendinde barındırmaktadır. Çünkü biz Varlığı ancak Dasein'dan yola çıkarak, onun varlık eksistansiyallerinden anlayabiliyoruz. Üstelik Dasein'ı özne yapan asıl şey bu varlık yapılarıdır. Onun en önemli varoluş biçimi olan dünya-içinde-varlık eksistansiyelidir. Dasein dünya-içinde ise ilişkiler, bağlar kurarak, dünyayı anlayarak varoluyor. Dünya içindeki durumumu, koşulları ilişkiler belirliyor. Dasein kendisini dünya-içinde-varlık olarak ortaya koyar. Birlikte ve kendi olmaklık olarak dünya içinde olmak. Bir şeylerle bir başkasıyla birlikte ve kendi olmaklığıyla dünya-içinde-olma. Dasein dünya-içinde diğer Daseinlarla, şeylerle, araç-gereçlerle ilişki içerisindedir. Ve her ilişki bir ilgiyi, yönelimi de beraberinde getirir. Dasein ise her şeye ilgi (Sorge) ile yönelir, onu dünya-içinde belirleyen şey bu ilgi fenomendir. Ve her yönelim ise bir dışta duranı, yani özneyi ve yönelinen nesneyi zorunlu kılmaktadır. Onun eksistansiyal anlamı Sorge'dir, ilgidir. O ilgi ile özen ile kendisi ve diğer şeylerle, başkalarıyla dünya-içinde-yaşar, ilişki kurar. Dasein kendisinin ötesine çıkarak varoluşsal bir şekilde kendisini araştırıyor. Benim varlığımı, özümü, varoluşumu belirleyen şey ilgi, bakım, özendir. Dasein'ın özü bir şeye yönelik olmasında yatar. Dasein'ın neliğinden değil onun Varlığından varoluşundan bahsedebiliriz. Dasein hem zamansal hem de mekânsal olarak orada oluşumu imliyor. Bizim olgumuz hergünlüğe, dünyaya bu ilişkiler örüntüsüne fırlatılmışlığıdır. Dünya-içinde-olmak zamansal olmak demektir, varoluşsal olmak demektir. Dasein birlikte varolan bir var olandır. Heidegger bu şekilde Dasein'ı öznellikten kurtardığını savunuyor. Benim varlık yapım başkasıyla birlikte varolmaktır. Ben başkasıyla ilişkide olan bir şeydir. Birlikte-dünya, başkasıyla paylaştığım dünyadır.

Dasein'ın dünyası bir birlikte dünyadır. İçinde-olma, başkasıyla olma demektir. Hep başkalarıyla birlikte varız. Dünya başkalarıyla olan dünyadır. Kamusal dünyada kendimizi biz değil başkaları belirliyor. Gündelik durumumuzda, orada oluşumuzda düşmüş bir durumdayız. Gündelik ilişkiler ağına düşmüş durumdayız. Sorumluluktan kaçıldığı bir alandayız. Herkesin yaptığını yapıyoruz. Bu bir düşmüşlük formudur. Bizi sorumluluklarımızla baş başa bırakacak bir durum, hal, ruh durumu gerekiyor. Korku, Angst. Bizim buradalığımız, fırlatılmış halimiz bir dipsizlik durumudur. Hergünkü ilişkimizde, gündelik yaşam içerisindeki kaçışımız bizi kurtarmıyor. Bizi hiçlikle yüz yüze getiriyor. Sonluluğumuz bizi sıkıştırıyor. İnsanda ölümün bilinci hep var, o bizi alttan alta belirliyor. İnsanın yaşaması bir ölüm tasarısıdır.

Heidegger Dasein'ı; Descartes'ın cogitosundan, Kant'ın bilen ve eyleyen öznesinden, Nietzsche'nin üst insanından onun dünya-içinde-varlık olmasıyla ayırt etmiş ve tüm tartışmalarını da bu fenomen üzerine kurmuştur. Ona göre metafizik özne yaşamayan bir öznedir. Onu belirleyen tek şey düşünmek, bilmek ve hükmetmektir. Hâlbuki o ilgi ile ilişkiler kurabilen, tüm ilişkilerinde kaygılı olan ve kendindeki sonluluğu, hiçliği ve ölümü bilerek yaşayan, ama gerçek anlamıyla yaşayan, uygulanan, sanat yapan bir varolandır. Aynı zamanda tüm bu varoluş eksistansiyelleri üzerine düşünebilen ve bunları anlamlandırabilen, bir varoluşa sahiptir. Tüm bunlar çerçevesine Dasein Descartes'ın, Kant'ın ve Nietzsche'nin yani Batı metafiziğinin tanımladığı öznelerden kuşkusuz farklı ve özel bir yerde durmaktadır. Ancak onun bu özel hali Heidegger'in onu kurtarmak istediği gelenekten kurtarmaya yetmemektedir. Çünkü Dasein tüm yapıyı kuran, kurtaran ve anlamlandıran bir kavram olarak Heidegger felsefesinde de özne konumundadır. O dünya-içinde-varlık olarak diğer tüm şeylerle ilişki kuran, araç gereçleri kullanan, bir şeyleri değiştirip dönüştürerek kendisi de değişip dönüşebilen, karşısına aldığı aracı, nesneyi bir şey için, ondan faydalanmak için kullanan bir öznedir. O birlikte bir varolandır. Tek başına her şeyden sorumlu olacağını bildiğinden kamuda, birlikte Dasein olarak, herkes benliğinde yaşama eğilimindedir. Dasein yalnız kalmak istemez, yaptıklarının sorumluluğunu da almak istemez. Bu yüzden herkes ile beraber hiç kimseymiş gibi yaşamak ister. Onun yalnızlığı ise mutlak anlamda bir yalnızlık değildir. Yalnızlık sadece kimsenin olmama durumu, eksikliği olarak tanımlanır. Çünkü hiç kimse olmasa bile Dasein yalnız değildir, kafasının içinde, düşüncesinde yine başka Daseinlarla birlikte. Böylece Dasein kendi sahih varoluş eksistansiyelleri ile

karşılaşmak istemez. Onun en önemli varlık tarzı sonluluğa, ölüme, hiçe gidişidir. Bununla karşılaşmamak için Dasein Herkes benliğinde, boş gevezeliklerle, boş meraklarla ve ikircikli tavırlarıyla asıl varlığının üzerini örterek yaşar. Böylece de sahil kendeiki olanakları eksilterek sahil olmayan, otantik olmayan bir yaşam sürer, dünya-içinde. Ölüm ise Dasein'in son ve en kendine ait olan varoluş eksistansiyelidir. Ancak bu son olduğunda artık o orada olmayacaktır. Dasein zamansal olduğu için sonludur. Dasein hep öne, geleceğe yönelik bir tasarımıdır. Öne, geleceğe fırlatılmış bir tasarımıdır. Onu kaygılı, korkulu yapan şey onun zamansal bir varlık olmasındandır. Dasein varlığında hiçlik olduğunu bildiği için diğler bütün her şeye de kaygıyla, korkuyla yaklaşır. Tüm ilişkileri bu yüzden kaygılıdır. Nesnesi belirsiz bir korku haliyle Dasein dünya-içinde yaşar. Çünkü dünyadaki her şey, herkes ona sonunu, ölümünü ve aslında hiçliğini hatırlatır.

Dasein'in varlığı zamandır, zamanladır. O sonlu, ölümlü bir varolandır. Dasein'in bu zamansallığı, sonluluğu, ölümlülüğü onu Heidegger felsefesinde batı metafiziğinden kurtaran özelliklerdir. Heidegger Dasein'in dünya-içinde-olması ve zamansallığı, ölümlülüğü ve sonluluğu ile özne, töz gibi bir şey olmadığına vurgu yapar. Böylece geleneksel metafizikten ve özne felsefesinden kurtulduğunu düşünür. Ancak tezimize göre Dasein'in tam da bu özellikleri onu 'özne' yapar. Çünkü özne de Dasein gibi çift anlamlılığı kendi içinde barındırır. Özne felsefe tarihinde altta duran, maruz kalan, her şeyin kendisine yüklendiği ama onun başka bir şeye yüklenmediği bir şey, hem de bu tüm yapıyı kuran ve etkin rol üstlenen bir kavram olarak tanımlanıyor. Bu da bize Heidegger felsefesindeki Dasein kavramını hatırlatıyor. Çünkü Dasein hem ontiktir, hem de ontolojiktir. Ontik olması onu öznenin maruz kalan anlamına, ontolojik olması da kurucu ve etkin olma anlamına yaklaştırmaktadır.

Heidegger'in Dasein yorumu, Dasein ile diğler var-olanlar arasına koyduğu derin ayırmda Heidegger'in insan ve özne merkeziliği izlenebilir. Önceleri Dasein, Varlığın farkında olmak ya da Varlığı dert edinmek ve dünya, sonraları da dil, ölümlülük ve düşünme kavramlaşmalarından giderek insan ve diğler var-olanlar arasında Heidegger'in koyduğu derin ayırım, insan merkezidir. Aynı durum, Dasein, kullanıma dönük şeyler ve 'elaltındaki' kategorilerle nesneleştirilen şeyler arasındaki farklılığı çizirken izlenebilir. Varlığın anlamına ulaşmak için bir geçit ya da Varlığın kendisini açacak bir

açıklık olmasıyla Dasein, ne kullanıma dönük bir şey, ne nesneleştirilebilecek bir şey, ne de başka şeyler arasında herhangi bir şeydir. Tabi ki, ya biri ya da diğeri olmak zorunda değildir. Fakat kullanıma dönük şeylerin ve nesneleştirmiş olanların Varlığına insan tarafından kurulan bir dünyada karar verildiğini ve doğanın ancak dünya içinde açığa çıkabileceği vurgulandığında Dasein, mutlak bir şekilde kendi kendini doğuran ve kendi-içinde bir şey olarak ortaya çıkar. Burada, ne Heidegger'in Dasein kavramsallaştırması ile temsili düşüncenin 'özneyi nesneleştirmeme ve şeyleştirilmeme' üzerine düzduğu incelikli söylemler ve ne de metafizik hümanizm arasında öyle pek de fazla bir mesafe yoktur. Ve bütün bunlar, İnsanın insanlığının Dasein, ya da Varlığa 'vecd halinde' dünyada olmak (Da-sein) temelinde tanımlamakla belki metafiziğin kurduğu çerçeveleri yerinden oynatabilir, ancak hepsini Varlık ve hakikate bağladığında, yeniden aynı çerçevelere teslim eder.

Dolayısıyla Dasein adı değiştirilmiş bir özne olarak özne felsefesini ve tartışmalarını sürdüren bir figürdür. Çünkü Heidegger'in özne eleştirisi şuna dayanıyor: Özne hakikatin ve anlamın merkezi olarak Batı felsefe tarihini şekillendirmiştir. Ancak Heidegger temel probleminin Varlığın anlamının açıklığa kavuşturulması olduğunu iddia etse de bunu Dasein diye dile getirdiği varolandan başka bir varolanla açığa çıkartması mümkün değildir. O Dasein'ın yaşantısına, dünya-içinde, araç-gereçlerle ilişkisine, onlara kaygıyla, endişeyle ve kimi zaman korkuyla yaklaşmasına bakarak Varlığın kendini Dasein'ın sunduğu açıklıklarda gösterdiğini söyleyerek Dasein'ı da aslında modern öznenin adı değiştirilmiş yeni hali olarak sunmuştur.

"Heidegger'in Dasein'ı ölümü öndelemesinde yalnızsa, ayrılmak istediği transandantal özneye de çok şey borçlu kalır. Tüm maharetine rağmen, Heidegger'in zaman sorununu yeniden ele alışı Dasein'ı, nihayetinde oldukça geleneksel olan anlamının mahali olarak öznellik vurgusundan kurtarmayı başaramaz. Dasein ölümün karşısında yalnız durur. Sahih öndelemde Dasein kendi araçlarına geri fırlatılır" (Chanter, 2010: 80).

Onun zamansal bir varlık olarak hep kendisini ileriye, geleceğe yönelik olarak tasarladığını ve hiç ile aslında kendi sonluluğu ile karşılaştığını dile getirmiştir. Varlığın anlamını hakikat olarak gören Heidegger için Dasein'ın bu müstesna varlığı onu hakikatin ve anlamın merkezi haline getiren bir özne yapmaktadır. Özne olarak Dasein, Heidegger felsefesinde de kurucu ve kurtarıcı rolünü üstlenerek adı değiştirilmiş yeni öznedir. Varlığın zaman olması, zamanda olması ifadeleri de çalışmamızdaki tezimizi destekler niteliktedir. Çünkü zamanda olan ve zamanda olduğunun farkında olan ki bu

ölümünün, sonluluğunun farkında demek olacaktır aynı zamanda, tek varlık Daseindir. Dasein zamansal bir varlık olduğu için sonlu ve ölümlüdür. Ve hayatı boyunca dünya-içinde birlikte Dasein olarak yaşasa bile ölümü sadece ona aittir. Çünkü herkes kendi ölümünü yaşar, ölüm kendi ölümüdür. Dasein'a ait olan, en kendine ait, özel şeydir ölüm. Dasein hiçbir zaman değilse bile öldüğünde ölümü karşısına alan bir özne olarak ölmeye mahkûmdur. O ölüm karşısında yalnızdır. Çünkü ölüm en ferdi en bana ait olan şeydir. Kimse başkasının ölümünü ölemez, herkes kendi ölümünü ölür.

Heidegger'e göre bütün felsefe tarihi zamandan kaçır veya zamanı ebediyet altında iptal eder. Bütün felsefi arayış, 'her zaman burada ve olanın' ortaya konmasına dayanır. Oysa der Heidegger, varlığı zaman altında ve Dasein'ı sonlu, ölümlü olmasına göre düşünürsek o zaman ebediyet ve hep burada olanın bir şimdi ve hep varolacak bir hakikat imkânsız olur. İmkânsız olduğunda da, tıpkı Heidegger felsefesinde olduğu gibi, o zaman da 'hakikat, töz, özne' de imkânsız olur. Bunu ise Heidegger Dasein'ın dünya-içinde-olması ve zamansal olmasıyla açıklar. Ancak Heidegger'in tüm bu çabalarına rağmen Dasein'ın zamansal olması ve dünya-içinde-olması onu; bu zamansallığın içinde zaman dışı bir şey, bu dünya içinde olmanın dünya dışı bir şey ve hakikatin zamansallığının içinde hakikat dışı bir zamanda olmasıyla onu özne yapmaktadır. Çünkü Dasein ontik ve ontolojik önceliği olan, müstesnai bir varolan olarak tüm bunları sıradan, ontik bir varolan olarak yaşamaz, aynı zamanda o, ontolojik bir varlık olduğundan kendi yaşantısına dışarıdan bakarak tüm Varlığını anlayan ve anlamlandıran bir varolan olarak yaşar. Bu ise onu, felsefe tarihinde kavramsal çerçevesi henüz yeterince çizilememiş ve sorun olarak önümüzde duran ancak çalışmamız boyunca tanımlamaya çalıştığımız 'özne' konumuna yerleştirmektedir.

KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Savaş Yayınları, 1984.
- ARSLAN, Adile. “Özelci Düşünceyi ‘Sanat İş’iyle Aşmak”, *Patikalar*, (Der. Hasan Ünal Nalbantoğlu), Ankara: İmge Yayınevi, 1997: 121-171.
- BARRET, William. “Heidegger; Toplu Bakış”, *Heidegger*, (Çev-Der. H. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları, 2008: 41-77.
- BARTKY, S.L. “Geç Heidegger Felsefesinde Kökensel Düşünme”, *Heidegger*, (Çev-Der. H. Ahmet Aydoğan), İstanbul, Say Yayınları, 2008: 289-307.
- BAYKAN, Fehmi. *Nietzsche’nin Felsefesi Ankara*: Bilgesu Yayınları, 2008.
- BEHLER, Ernest. “Yirminci Yüzyılda Nietzsche”, (Çev. Kemal Atalay), *Cogito*, Sayı: 25, YKY, İstanbul. 2001: 22-50.
- BROCK, Werner. “Bir Yaklaşım Denemesi” *Heidegger* (Çev-Der. H. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları, 2008: 79-151.
- CAMCI, Cihan. *Heidegger’de Zaman ve Varoluş*, Ankara: Bibliotech Yayınları, 2015.
- CAPUTO, John D. “Heidegger Düşüncesinde Mistik Unsurlar” *Heidegger*, (Çev-Der. H. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları, 2008: 425-489.
- CEVİZCİ, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999
- CHANTER, Tina. “Heidegger ve Feminizm” (Çev. Rüya Kalıntaş), *Cogito*, Sayı: 64, YKY, İstanbul. 2010: 51-81.
- ÇAÇA, Eda. “Dasein’ın Yalnızlığının Yazgıya Vecibesi”, *Cogito*, Sayı: 64, YKY, İstanbul, 2010:247-258.
- ÇIRAKMAN, Elif. “İmgelemin Işığında: Heidegger’de Özgürlük ve Zaman”, *Cogito*, Sayı: 64, YKY, İstanbul, 2010: 214-235.
- ÇÖTÜKSÖKEN, Betül. *Felsefe: Özne-Söylem*, İstanbul: Notus Kitap, 2013.
- ÇÜÇEN, A. Kadir. *Varoluş Filozofları*, İstanbul: Sentez Yayınları, 2015.
- DALEDENİZ, Elif. “Zerdüşt: Tiksinti Duymayan İnsan”, *Cogito*, Sayı:25, YKY, İstanbul. 2001: 251-262
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*, (Çev. İlke Karadağ), İstanbul: Otonom Yayınları, 2005.
- DELEUZE, Gilles. “Üstinsan Diyalektiğe Karşı” (Çev. Turhan Ilgaz), *Cogito*, Sayı: 25, YKY, İstanbul. 2001: 111-134

DESCARTES, Rene. *Felsefenin İlkeleri*, (Çev. Mesut Akın), İstanbul: Say Yayınları, 2008.

DESCARTES, Rene. *Meditasyonlar*, (Çev. İsmet Birkan), Ankara: Bilgesu Yayınları, 2007.

DESCARTES, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev. K. Sahir Sel), İstanbul: Sosyal Yayıncılık, 1994.

DİKMEN, Ahmet Alpay. “Varlığın Yazgıdüzeninin Zorunlu İstirahatgahı: Bilim” *Patikalar*, (Der. Hasan Ünal Nalbantoğlu), Ankara: İmge Yayınevi, 1997, 87-121.

EDELMAN, Bernard. “Nietzsche: Kayıp Bir Kıta” (Çev. Ferhat Taylan), *Cogito*, Sayı: 25, YKY, İstanbul. 2001: 52-63.

GÖZKAN, H. Bülent. “Kant’tan Heidegger’e Varlığın Anlamı Meselesi”, *Cogito*, Sayı: 64, YKY, İstanbul. 2010: 133-153.

GRAY, J. Glenn. “Sadeliğin İhtişamı”, *Heidegger* (Çev-Der. H. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınlar, 2008: 19-38.

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time* (çev. John Macquarrie – Edward Robinson), Blackwell Publishers, Oxford: 1962.

HEIDEGGER, Martin. *Hümanizm Üzerine*, (Çev. Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Kant and The Problem of Metaphysics* (Çev. Richard Taft), Bloomington: Indiana University Press, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Metafizik Nedir?* (Çev. Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Varlık ve Zaman* (Çev. Kaan H. Ökten), İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı* (Çev. Levent Özşar), Bursa: Asa Kitapevi Yayınları, 2001.

HEIDEGGER, Martin. “Nietzsche’nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi” (Çev. Oruç Aruoba), *Cogito*, Sayı:25, YKY, İstanbul. 2001:134-141.

HEIDEGGER, Martin. “Tanrının Menşei” (Çev. Orçun Türkay), *Cogito*, Sayı: 64, YKY, İstanbul. 2010: 8-17.

HOFSTADTER, Albert. ‘Bütün Bir Ömrü Tek Bir Düşünceye Adamak’ *Heidegger* (Çev-Der. H. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yayınları, 2008: 393-422

INWOOD, Michael. *Heidegger* (Çev. Nursu Öрге), Ankara: Dost Kitapevi, 2014.

İYİ, Sevgi. *Martin Heidegger’de İnsan Sorunu*, Bursa: Asa Yayınları, 2003.

İZMİR, Mutluhan. *Öznenin Diyalektiği: Hegel, Sartre ve Lacan*, Ankara: İmge Yayınları, 2013.

KANT, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Çev. İoanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.

KANT, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi* (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları, 2015.

KANT, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2014.

KANT, Immanuel. *Prolegomena* (Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2000.

KANT, Immanuel. *Seçilmiş Yazılar* (Çev. Nejat Bozkurt), Ankara: Sentez Yayınları, 2014.

LEVİNAS, Emmanuel. “Martin Heidegger ve Ontoloji” (Çev. Elis Simson), *Cogito*, Sayı: 64, YKY, İstanbul. 2010: 19-49.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. *Kant ve Scheler’de İnsan Problemi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *Deccal* (Çev. Suna Kutoğlu), Ankara: Alter Yayınları, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Güç İstenci* (Çev. Nilüfer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (Çev. Ahmet İnam), İstanbul: Say Yayınları, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ve Böyle Buyurdu Zerdüşt* (Çev. Lale Sunay), İstanbul: Gün Yayıncılık.

ÖKTEN, Kaan H. “Giriş Giriş: Varlık ve Zaman’ın ‘Giriş’ Kısmı Hakkında Notlar”, *Cogito*, Sayı: 64, İstanbul: YKY, 2010: 89-104.

ÖZLEM, Doğan. *Kant Üzerine Yazılar*, İstanbul: Notus Kitap Yayınevi, 2015.

ÖZLEM, Doğan. *Kavramlar ve Tarihleri*, İstanbul, Notus Kitap Yayınevi, 2016.

SAVRAN, Gülnur Acar. *Özne Yapı Gerilimi*, İstanbul: Kanat Yayınları, 2006.

ŞENGÖR, Celal A.M. “Nietzsche ve ‘Akla’ İsyan”, *Cogito*, Sayı: 25, İstanbul: YKY, 2001: 240-250.

TOURAINÉ, Alain. *Modernliğin Eleştirisi* (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul: YKY, 2014.

YAVUZ, Hilmi. “Nietzsche ve Bengidönüş”, *Cogito*, Sayı: 25, İstanbul: YKY, 2001: 143-148

ZIMMERMAN, Michael E. “Heidegger’in Nietzsche Yorumunun Gelişimi” (Çev. Kurtul Gülenç- Aşkın İnanç), *Cogito*, Sayı: 64, İstanbul: YKY, 2010: 258-279.

ZİZEK, Slavoj. *Gıdıklanan Özne* (Çev. Şamil Can), Ankara: Epos Yayınları, 2012.

ZİZEK, Slavoj. *Olumsuzla Oyalanma* (Çev. Hakan Gür), Ankara: İmge Yayınları, 2011.



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih 05.07.2018

Tez Başlığı : Heidegger He Özne Problemi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 126 sayfalık kısmına ilişkin, 05.07.2018 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 5 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- ☒ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- ☒ Kaynakça hariç
- ☒ Alıntılar hariç
- ☐ Alıntılar dâhil
- ☒ 5 kelimedenden 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.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Meral AYAZDIL
Öğrenci No: NI2229724
Anabilim Dalı: Felsefe Anabilim Dalı
Programı: Felsefe

05.07.2018

M. Ayazdil

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Nazife KALAYCI

Nazife Kalayci

(Unvan, Ad Soyad, İmza)



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
.....PHILOSOPHY..... DEPARTMENT

Date: 05.07.2018

Thesis Title : The Problem of the Subject in Heidegger

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 05/07/2018 for the total of 126 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 5 %.

Filtering options applied:

1. ☒ Approval and Declaration sections excluded
2. ☒ Bibliography/Works Cited excluded
3. ☒ Quotes excluded
4. ☐ Quotes included
5. ☒ Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

Name Surname: Meral AYMAZ
Student No: 112229724
Department: Philosophy
Program: Philosophy

05.07.2018
M. Ayman

ADVISOR APPROVAL

Prof. Dr. Nazile KARACI

APPROVED.

Nazile Karaci

(Title, Name Surname, Signature)



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE

ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 05.07.2018

Tez Başlığı: Hacettepe'de Özne Problemi

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.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Merol AYAZDIL

Öğrenci No: 412229724

Anabilim Dalı: Felsefe Anabilim Dalı

Programı: Felsefe

Statüsü: ☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora

05.07.2018

U. Ayazdil

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Nazile KAYIRCI

Nazile Kayirci

(Unvan, Ad Soyad, İmza)

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

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr



HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
PHILOSOPHY DEPARTMENT

Date: 06.07.2018

Thesis Title: The Problem of the Subject in Heidegger

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

Name Surname: Merol AYAZDIL
Student No: 112229724
Department: Philosophy
Program: Philosophy
Status: ☒ MA ☐ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D.

06.07.2018
M. Ayazdil

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Prof. Dr. Nazir KALAYCI

(Title, Name Surname, Signature)