

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI

**VAROLUŞ SIKINTISI: FIRLATILMIŞLIK VE
BULANTI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHTAP AK YILDIRIM

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Habip TÜRKER

Gaziantep, Kasım 2025

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYALBİLİMLERENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI

TezinBaşlığı: Varoluş Sıkıntısı: Fırlatılmışlık ve Bulantı
AdıveSoyadı: Mehtap AK YILDIRIM
Tez Savunma Tarihi: 24/11/2025

Prof. Dr. Habip TÜRKER danışmanlığında hazırlanan bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından oybirliği ile bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

JüriÜyeleri:(Unvanı,Adıve SOYADI)

İmzası

Prof.Dr.Habip TÜRKER(Jüri Başkanı)

.....

Doç.Dr.Sever IŞIK

.....

Dr.Öğr.Üyesi Rıza Tefvik KALYONCU

.....

Bu tezin gerekli şartları sağlayarak yukarıda belirtilen jüri tarafından Yüksek Lisans tezi olarak kabul edildiğini onaylarım.

Prof. Dr. Habip TÜRKER
Enstitü ABD Başkanı

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Doç. Dr. Ahmet BOZDAĞ
SBE Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

İmza:

Adı ve Soyadı: Mehtap AK YILDIRIM

Öğrenci Numarası:210538111003

Tezin Savunma Tarihi:24/11/2025

ÖZET

VAROLUŞ SIKINTISI: FIRLATILMIŞLIK VE BULANTI

AK YILDIRIM, Mehtap

Yüksek Lisans Tezi

Felsefe Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Habip TÜRKER

Kasım 2025, 101 sayfa

Varoluşçuluk, insanı ve insan yaşantısından kaynaklanan problemleri merkeze alan yapısıyla kendisinden önceki felsefe geleneğinin varlığı salt akılla ya da deneyle anlamlandırma çabalarına karşı olarak gelişmiş bir felsefedir. Tanrının ölümünün ilanı, iki dünya savaşının yarattığı karanlık etki, felsefenin ve bilimlerin içine düştüğü kriz ortamı ile şekillenen Varoluşçuluk, insanın neden burada ve şimdi ve nasıl varolduğu gibi sorulara yanıt ararken insan varlığının sınırlılıkları, varoluş sıkıntısı, insanın terk edilmişliği, yalnızlığı, özsüzlüğü, temelsizliği, kendini dünya içinde tercih dışı buluşu yani fırlatılmışlığı ve deneyimlediği bulantı ile insan varoluşunu anlamlandırma çabası içindedir. Varoluşçuluğun kendisinden etki aldığı büyük düşünür Martin Heidegger ve varoluşçu düşünür J. Paul Sartre'ın, insan varlığını merkeze aldıkları felsefelerinde kullandıkları, seçim yapmaksızın kendisini varlığa atılmış bulmak anlamındaki fırlatılmışlık ile, varoluşunu anlamlandırmada kendisini özsüz kabulü sebebi ile temelsiz, nedensiz, amaçsız bulan insanın sorumluluk ve özgürlüğe mahkumiyeti karşısında deneyimlediği bulantının ilişkisi açık hale getirilmeye çalışılacaktır. İnsanın kendini, seçmediği halde dünyaya atılmış bulması aslında onun deneyimlediği bulantının zemini ve nedenidir. Bu çalışma fırlatılmışlık ve bulantı fenomenlerini varoluş sıkıntısı ile birlikte yeniden okuma imkânı sunmayı ve bu iki fenomenin ilişkililiğini varoluş sıkıntısı bağlamında açık kılmayı hedeflemektedir.

Anahtarsözcükler: varoluşçuluk, varoluş sıkıntısı, fırlatılmışlık ve bulantı.

ABSTRACT

EXISTENTIAL ANGST: THROWN-NESS AND NAUSEA

AK YILDIRIM, Mehtap

Master Thesis

Department of Philosophy

Thesis Advisor: Prof. Dr. Habip TÜRKER

November 2025, 101 pages

Existentialism is a philosophy that developed in opposition to the preceding philosophical tradition's attempts to understand existence solely through reason or experience, by centering on human beings and the problems arising from human existence. Shaped by the proclamation of the death of God, the dark impact of two world wars, and the crisis engulfing philosophy and sciences, existentialism seeks answers to questions such as why humans exist here and now, and how they exist. In doing so, it explores the limitations of human existence, existential angst, human abandonment, loneliness, lack of essence, groundlessness, the condition of finding oneself thrown into the world without choice—what is called "thrownness"—and the nausea experienced as part of this, all in an effort to make sense of human existence. This study aims to elucidate the relationship between "thrownness," understood as finding oneself cast into existence without choice, and the nausea experienced by humans who, in their attempt to give meaning to their existence, perceive themselves as essentially groundless, causeless, and purposeless, thereby condemned to responsibility and freedom-concepts central to the philosophies of existentialism's two major thinkers, Martin Heidegger and Jean-Paul Sartre, who placed human existence at the center of their thought. The fact that humans find themselves thrown into the world without having chosen it constitutes the foundation and cause of the nausea they experience. This thesis seeks to offer a renewed reading of the phenomena of thrownness and nausea together with existential angst.

Keywords: existentialism, existential angst, thrownness and nausea.

ÖN SÖZ

Felsefeye ilgisi olan olmayan hemen herkesin varoluşa dair, “neden ve niçin buradayım”, “varoluş amacım ne” gibi sorularla varlığı anlamlandırma çabası vardır. Herkes gibi bu sorularla çalkalanan zihin dünyamda yaşadığım bulantı ile elime geçen kitaplardan ilki J. Paul Sartre’ın *Bulantı*’sıydı. Bu sebeple benim için özel bir yeri olan Sartre’ı tezime konu edinmiş olmanın mutluluğunu yaşıyorum. Varoluşçuluğun beslendiği bir diğer büyük isim olan Martin Heidegger’i de bu çalışmada Sartre ile birlikte yeniden okumak fikri ile tasarladığım tezimin, varoluş sıkıntısı bağlamında fırlatılmışlık ve bulantı kavramlarının ilişkililiğini ortaya koyabilmesini ümit ediyorum.

Felsefe öğrenimime kıymetli hocam Prof. Dr. Habip Türker’in derin bilgi birikimi ile başlama fırsatı yakalamış olmaktan dolayı çok şanslı olduğumu belirterek hocama, değerli katkıları ile bu çalışmanın ortaya çıkmasındaki ve tamamlanmasındaki desteği için sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Tezimi tamamlama sürecinde, desteklerini esirgemeyen ve varlığı ile beni yüreklendiren sevgili eşim Nuri’ye, sorgulamayı ve eleştirel düşünmeyi kendilerinden öğrendiğim değerli anne ve babama, varoluş yolculuğumu güzelleştiren kız kardeşlerim Kübra’ya ve Merve’ye de çok teşekkür ediyorum.

Mehtap AK YILDIRIM

Kasım 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖN SÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu ve Problemi.....	1
B. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞÇULUK ve VAROLUŞ SIKINTISI

1.1. Varoluşçu Felsefenin Kökenleri.....	10
1.2. Varoluş Felsefelerinin Ortak Temaları ve Temel İlkeler	17
1.3. Varoluş Sıkıntısı.....	21

İKİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞ SIKINTISI: FIRLATILMIŞLIK

2.1. Heidegger’de Dasein Analitiği ve Varoluş	25
2.2. Dünyada Varlık Olarak Dasein	36
2.3. Dünyada Başkalarıyla Birlikte Varlık Olarak Dasein ve Herkes.....	40
2.4. Şuradalığın Hergünkü Varlığı, Dasein’ın Düşmüşlüğü ve Fırlatılmışlık.....	44

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VAROLUŞ SIKINTISI: BULANTI

3.1. Sartre ve Varoluşçuluk.....	61
3.1.1. Kendisinde- Varlık	65
3.1.2. Kendisi- İçin- Varlık	67
3.1.3. Başkası- İçin- Varlık	73
3.1.4. Fırlatılmışlık ve Bulantı	76

SONUÇ

KAYNAKLAR.....	98
----------------	----

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Bu çalışmada Varoluşçuluk ve Varoluşçuluğun kendisinden beslendiği büyük filozof Martin Heidegger (1889-1976) ile Varoluşçuluğun ateist temsilcilerinden J. Paul Sartre'ın (1905-1980) felsefelerine ait kavramlar olan *fırlatılmışlık* ve *bulantı* ele alınmış; bu kavramlar arasındaki ilişki, varoluş sıkıntısı bağlamında görünür hale getirilmeye çalışılmıştır. Tezimizin ana problemi Sartre'ın varoluşsal bir deneyim olarak tarif ettiği bulantının sebebinin, Heidegger'in "zaten orda olmaklık" olarak tarif ettiği, insan varoluşunun kendisini içinde bulduğu, *fırlatılmışlık* olduğunu göstermektir. Heidegger'in ve Sartre'ın bu iki kavramını anlamak için varoluşçuluğu ve varoluş sıkıntısını ele alıp, ardından da *fırlatılmışlık* ve *bulantı* kavramlarını inceleyeceğiz. Fırlatılmışlığın insan varoluşunda yarattığı varoluş sıkıntısını göstermeye çalışıp Sartre'ın bulantı' sına sebep olan zemini açık hale getirmeye çalışacağız.

Akarsu'ya göre varoluşçuluk felsefesinin tanımı şöyle yapılmaktadır:

Varoluş felsefesinde, varlık sorunu insan olma sorunuyla bir bağlantı içine getirilir; bunun yanında felsefe yapmanın kaynağı olarak insan, varoluşu, sonluluğu, zamana bağlı oluşu ve tarihselliği içinde, yeni bir düşünme tutumu ile ele alınır; özellikle insan varoluşunun anlamı söz konusudur. Varoluşçuluk dünyada bulunan insan varoluşundan kalkarak onu kendine yabancılaşmadan kurtarmayı ister, özgürlüğü içinde insanın varoluşu ve insanın kendini gerçekleştirme söz konusudur bu felsefede (Akarsu, 1998, s. 191).

Varoluş felsefesinin, insan merkezli bir düşünce olması ve insanın varoluşundan ve yaşantısından kalkarak felsefe üretme çabasından hareketle tezimizin merkez kavramlarından olan *fırlatılmışlık* ve *bulantı* da insan varoluşuna ve deneyimlerine dair iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Varoluş sıkıntısının tezimizle olan ilişkililiğini göstermek için ise Paul Foulquie'nin *Varoluşçunun Varoluşu* isimli eserinde varoluş sıkıntısını nasıl anlattığına bakalım:

Varoluşçu iç sıkıntısının kökeni de budur: (...) istemiş olmadan dünyaya fırlatılıp atılmanın, tüm sonuçlarının ne olacağı kestirilip bilinmeden ve doğrulanmadan seçimler yapmak zorunluluğunda bulunmanın verdiği buruk duygudur: Acılı, ama soylu bir duygu; çünkü, gerçek varoluşa bizi getirip oturtan odur (Foulquie, 1995, s. 64)

Varoluş sıkıntısı, insanın kendisini dünyada seçim yapmaksızın bulması ve bu varoluş içinde sorumluluk almak zorunda olması sebebi ile insanın deneyimlediği bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu farkındalık, insanın varoluşunu kavraması için ve Heidegger'in kavramı ile söylersek sahih varoluşa ulaşmak için bir şarttır. Heidegger sıkıntı ve can sıkıntısı kavramlarına çok büyük önem atfetmiş ve derslerine de konu edinmişti. Safranski'ye göre ise "Heidegger felsefenin, can sıkıntısının hiçliğinden doğduğunu gözler önüne sermek ister" (Safranski, 2008, s. 280- 282). Sıkıntı kavramı varoluş felsefelerinde bir farkındalık zemini, bir 'kapalılığı-açma' girişimi olarak kıymetlidir. Magill'e göre ise; egzistensiyalizmin merkez kavramlarından olan sıkıntı fenomenini Kierkegaard' dan sonra Heidegger ele almış ve sıkıntıyı 'ayırt edici bir ruh hali' olarak kabul etmiştir (Magill, 1992, s. 24). İşte bu ayırt edici ruh hali, insan varlığının fırlatılmışlığı ile yüzleşmesi ile ortaya çıkmaktadır. Bu fırlatılmışlığın yüklediği sorumluluklar ve farkındalık karşısında da insan varoluşu bir bulantı deneyimlemektedir. Bu sebeple fırlatılmışlık ve bulantı kavramlarını inceleyelim.

Fırlatılmışlık, varoluşçu felsefedeki temel kavramlardan biri olarak insan varlığının belirleyici bir yapısı olması ve insanın kendi seçimi olmaksızın bu yapıda bulunması yönüyle ele alınmıştır ve bu kavram olgusal kavramı ile ilişkilidir. Heidegger, Dasein'in dünyaya, varoluşa, ruh hallerine, kaygıya, ölüme, hiçliğe fırlatılmışlığını *Varlık ve Zaman* boyunca işlenmiştir. İlgili bölümde bunları ayrıntıları ile ele alacağız, şimdilik fırlatılmışlıktan ilk olarak ne anlamamız gerektiğine bakalım;

Dasein'in varlığı çıplak bir "zaten şu olduğu ve böyle olmak zorunda olduğu" ile ansızın ortaya çıkıverebilir. Pür "zaten olmaklık" kendini gösterirken nereden ve nereye soruları karanlıkta kalıverir. (...) Nereden ve nereye sorusu bakımından gizlenmiş ama kendi bakımından alabildiğine açık biçimde açılmış Dasein'in bu varlık karakterine yani "zaten şu olma" haline Dasein'in kendi şuradallığına fırlatılmışlığı diyoruz. (...) Fırlatılmışlık ifadesi tevdi olunmuşluğun olgusalılığına işaret etmektedir (Heidegger, 2021, s. 212- 213).

Heidegger'in bu açıklamalarından anlaşılıyor ki fırlatılmışlık insan varlığının kendisini içinde bulduğu ve zorunlulukla kendisine tabii olduğu bir

yapıdır. Yani seçimi olmaksızın insan kendisini varolmanın zorunluluğu ile yüz yüze bulur, şuradalığa fırlatılmış Dasein “zaten oradadır” ve nereden geldiği, nereye gideceği gibi soruların cevabı olmaksızın oradadır. Bu olgusallıkla sınırlanmış insan varlığı, fırlatılmış insan, aslında tıpkı Sartre’ın varlığını temellendiremediği ve temelsiz bıraktığı kendisi- için varlık’ ın dayanaksız oluşu gibidir. Sartre’ın temelsiz bıraktığı insan varlığı ise, istemi dışında kendini bulduğu bu dünyada yüklendiği sorumluluklar karşısında bulantıyı deneyimleyecektir.

Sartre’ın felsefesinde tanrının yokluğu ile varolanların ontolojik olarak temellendirilememesi, varlığı anlamsız ve dayanaksız kılıyor. Buradan hareketle onun felsefesinin kabul ettiği insan varlığı, dünyayı ve kendini fazladan ve temelsiz gördüğünden dünya karşısındaki deneyimi de bulantı olmaktadır. Sartre’ın kendisi- için- şey olarak ifade ettiği bu varlık temelsiz şekilde kendini dünyada buluşu ile de dünyaya “fırlatılmıştır”. Nedensiz, temelsiz bu varoluş insanda bulantı uyandırırken, bu istemsiz varoluşun sonucunda yüklendiği ağır sorumluluklar da onda sıkıntı yaratır (Gürsoy, 2015, s. 91- 93).

B. Araştırmanın Amacı ve Önemi

İnsanın varlığa, kendisine, varoluşa ve gündelik yaşantısı içinde dünyada bulunuşuna, bu bulunuşun nedenine, nasılına ilişkin soruların varlığı şüphesiz ki yalnızca modern zamanların şekillendirdiği bir zeminde ortaya çıkmaktan öte düşünce tarihinin en başından beri her bir insan tekinin de farklı şekillerde de olsa kendisini içinde bulduğu sorgulamalardır. Yani varoluşçuluğun insan merkezli olarak ve insan yaşantısından yola çıkarak kalkıştığı sorgulama, aslında her bir insan tekinin kendi düşünce dünyasında bir şekilde yankı bulmaktadır. Bu çalışmada; İnsan varlığı olarak, varlığı ve varoluşu anlamlandırmaya duyduğumuz merakın kökenleri eskilere dayansa da modern dönemde bu sorularla uğraşmış ve bizlere varoluş yolculuğumuz da refakat edecek özgün eserler armağan etmiş filozoflarımız, Heidegger ve Sartre’ın felsefelerini fırlatılmışlık ve bulantı fenomenleri ile birlikte varoluş sıkıntısı bağlamında ele almak amaçlanmıştır. Kendisini dünyada istemsizce olgusallığa tabi şekilde bulan insan varlığının, yani fırlatılmış varolanın, kendi varoluşu karşısında deneyimlediği bulantıyı, insan varlığının varoluşu ile ne yapacağına, kim olduğuna, dair sorularla ve üstlendiği sorumlulukla birlikte deneyimlediği sıkıntı ve bulantıyı açık hale getirmek ve bu bağlamda fırlatılmışlık,

bulantı ve varoluş sıkıntısı fenomenlerini birlikte okuyarak onların ilişkililiğini ortaya koymak amaçlanmıştır.

Fırlatılmışlık ve bulantı kavramları ile insan varoluşunu, varoluş sıkıntısı bağlamında ele aldığımız tezimizin önemi; Heidegger ve Sartre'ın fırlatılmışlık ve bulantı kavramlarının ilişkililiğinin daha önce çalışılmamış olmasıdır.



BİRİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞÇULUK ve VAROLUŞ SIKINTISI

Varoluşçu felsefe kendisine konu olarak “insanı” seçmiştir. Merkezinde insan ve onun somut yaşantıları olan bir düşünüş, düşünce tarihinin başlangıcına, Sokrates’e kadar izi sürülebilecek bir yolculuk olarak, hemen tüm felsefelerle ilişkili görünse de onu diğer düşünüşlerden ayıran temel fark, insan varoluşundan kalkarak insan varoluşunu anlamaya çalışmasıdır. İnsanı ve onun problemlerini, yaşantılarını merkeze alması bakımından varoluşçuluk aslında tüm felsefî düşüncelerin ortak noktası kabul edilebilir. Ancak konusu itibari ile çok geniş bir alana işaret eden Varoluşçuluğu tanımlamak tam da bu sebeple kolay değildir. Mounier’in “bu düşünce insan felsefesinin fikirler ve şeyler felsefesinin aşırılığına karşın gösterdiği bir tepki (...)” diyerek tanımladığı varoluşçuluğun; kendinden önceki felsefelerin, insan ve insan varoluşunu göz ardı ederek tamamen ideal alanda ya da şeyler dünyasıyla iştigal etmelerine yönelik bir eleştiri olarak doğduğuna dikkat çekmek istemiştir (Mounier, 2023, s. 52). Varoluş felsefelerinin insanı konu edinmesi, onu insanı konu edinen diğer felsefelerle de karıştırmamak gerekliliğini doğurur. Bochenski’ye göre insan ve insan sorunları ile ilgili düşünen her filozofun varoluşçu olarak adlandırılması bir hatadır. Düşünce tarihi boyunca insana dair sorunların ele alındığı açıktır ancak sadece bu konu üzerine düşünülmüş olmak varoluşçuluk ismi ile anılmak için yeterli değildir. Varoluşçuluğu insan üzerine düşünmeye indirgemenin doğru olmadığını söyleyen Bochenski, varoluşçuluğu sadece Sartre’ın felsefesi ile sınırlamayı da doğru bulmaz. Ancak varoluşçuluğun Kierkegaard’ dan başlatılabileceğini düşünmektedir (Bochenski, 2020, s. 178- 179). Varoluşçuluğun kabul gören bir dizgeden yoksun oluşu onun sınıflandırılması, tanımlanması ya da temsilcilerini belirlemek açısından çeşitli zorluklar barındırmaktadır.

Varoluşçuluk bir felsefi dizge içermemekte, bir okul olarak anılmamakta ve sistemli bir düşünce çerçevesinde buluşmuş filozoflarca temsil edilmemektedir, hatta varoluşçuluğu reddeden ancak varoluşçu olarak adlandırılan filozoflar dahi vardır. Yani varoluşçu her bir filozof farklı bir varoluşçuluk yaratmıştır. Çünkü evrensel doğrular, temel kabuller, ortak yönelim ve dizgeler varoluşçular tarafından kabul görmemektedir ve kendi felsefelerini ortaya koyarken de bu tür kategorilerle düşünmediklerinden felsefelerini izah etmekte güçlük yaşamaktadır (Colette, 2023, s. 11). Bu tanımlanması zor felsefeyi “varoluşçuluk” olarak adlandırmamıza esin olan kişinin ise “Mantık” isimli eserini yazarken kullandığı “varoluş” kavramıyla Jaspers olduğunu söyleyen Colette, aslında ondan daha önce varoluş kavramının Kierkegaard tarafından kullanıldığını da hatırlatır. O, varoluşçuluğun her varoluşçu filozofta farklı içeriklerle varolduğunu söyleyerek varoluşçuluğun basitçe yaşama karşı bir isyan düşünümü olarak değerlendirilmesini de doğru bulmaz (Colette, 2023, s. 17- 19). Buraya kadar varoluşçuluğun ne olmadığı üzerine söylenen sözlerden sonra artık varoluşçuluğun takip ettiği temalar ve varoluşçuların ele aldığı ortak konular ve yöntemler üzerinden birtakım belirlemeler ve tanımlar ele alınacaktır.

Varoluşçuluk “İnsanın varoluşuyla doğal nesnelere özgü varlık türü arasındaki karşıtlığı büyük bir güçle vurgulayan, iradesi ve bilinci olan insanların, irade ve bilinçten yoksun nesneler dünyasına fırlatılmış olduğunu öne süren felsefe okulu”dur (Cevizci, 2020, s. 1921). Varoluşçuluğun bu tanımıyla insan varoluşunun merkezde oluşu ve geleneksel felsefenin varlığı varolana indirgemesine bir itiraz olarak insan iradesinin ve bilinçli yapısının vurgulanması ile birlikte, insan varlığının dünyada bulunuşunun “fırlatılmışlıkla” ifade edilmesi varoluşçu düşünce açısından bir olgusalığa işaret etmektedir. Varoluşçuların olgusalılık, özgürlük, fırlatılmışlık kavramlarına atıf içeren bu tanımla Cevizci, merkezi kavramın insan varoluşu olduğuna ve dikkat çeker.

“Bireyin deneyimini ve bu deneyimin tekilliğini ve biricikliğini insan doğasını anlamının temeli olarak gören felsefi düşünce ya da akımdır” şeklinde yapılan tanım ise varoluşçuluğun yine merkezinde insan varoluşu olduğu ve insanın kendisini anlamak için insan varoluşunu ve deneyimini inceleme konusu yaptığına dikkat çekilmiştir. Bu tanımın ardından Çüçen, varoluş felsefelerinde varoluş ile varlık terimlerinin birbirinden ayrı tutulmasının ve insan ve şeyler ayrımının belirgin olmasının, insan gerçekliğine ulaşmakta anahtarın insan varoluşundan hareket etmek

fikri olduğunu söylemektedir. İnsan ile diğer varolanları keskin bir şekilde ayıran varoluşçuluk bu ayrımı, varoluşun insana ait oluşu ve özün de nesnelere ait oluşu ile daha da derinleştirerek, varoluşçuluğun insan varlığı için belirlenmiş bir özü reddettiği fikrine kavuşur ve insan doğasının bir özü olmaması fikri bu düşüncenin en merkezi özelliklerinden biri olmaktadır. Varoluşçu düşüncede, varoluş öz ayrımına dikkat çeken Çüçen, varoluşçuluğun genel kabul edilen ilkelere uzak, insan teki ile ve onun yaşam deneyimi ile bir felsefe ortaya koyduğunu göstermiştir. Yani özce belirlenmemiş, sabit bir özü olmayan, varoluş sahibi insan varlığının geleneksel felsefi kabullerden ayrı olarak insanı biricikliği içinde ele alan bir düşünce olarak varoluşçuluk insanın hayat içindeki yaşantısı ile ilgilenir (Çüçen, 2022, s. 18-20). Varoluşçuluğun insan tekinden, bireyden hareketle, insan varoluşunu anlamlandırdığını ve bunun da çok sayıda “varoluşçuluk” anlayışı ve tanımı ortaya çıkardığını söylemiştik, şimdi bir başka varoluşçuluk tanımı ile varoluşçuluğa dair ipuçlarını toplamaya devam ederek genel birtakım ilkelere ulaşmaya çaba göstereceğiz.

(...) öznel bakımdan ilgili, samimiyeti tutkuyla dert edinmiş, yaşama yöntemle yaklaşan, sınırlarını aşmaya daima meyilli akıl karşısında kılı kırk yararcasına kuşkucu, varoluşçuluğu oluşturan muammalardan, paradokslardan, muğlaklıklardan hiçbirini yok etmeden, idealliği varoluşun zamansallığı içinde düşünmeye bağlı fikirleri belirtmekte kullanılabilir (Colette, 2023, s. 19).

Colette'nin bu açıklamaları da bizlere varoluşçuluğa dair başka birtakım fikirler sunmaktadır. Varoluşçuluğun insan varoluşunu, onun yaşantılarından yola çıkarak anlamlandırma çabası kuşkusuz varoluşçuluğun bireyciliği ön plana çıkarması ile “öznel bakımdan ilgili” bulunmuştur. “Samimiyeti tutkuyla dert edinme” niteliğiyle varoluşçuluğun yine insan tekinden yola çıkarak, onun ilgileri, yaşantıları duyguları söz konusu edilerek çıkılan araştırmada samimiyet kaçınılmaz olacaktır. Çünkü herhangi bir evrensel, zorunlu yapı kabul edilmeksizin, bir özün varlığı da söz konusu değilken, insan sadece kendi varoluşu ile kendini var etmekte iken samimiyet de bu felsefenin temelinde olacaktır. Varoluşçuların akıl karşısında kuşkucu bulunması ise, varoluşçulardan önceki felsefi geleneklerin, aslında bilimi kesin kabul eden çevrelerin bir çeşit açmaza düştüğünü de görmüş olmaları ve bilimlerin, aklın bunalımda olduğu bir dönemde doğmuş bir felsefe olarak akla karşı şüpheli olmaları sebebiyledir, ancak akıldan da bağımsız değillerdir. Yine varoluşçuluk ele aldığı insan varoluşunun yaşantı içinde karşılaştığı kimi sorunlar

üzerinde düşünürken, insanın yaşantısını nasıl deneyimlediğini ortaya koymaya çalışır, ancak “Çözüm budur.” ve “Evrenseldir.” diye dayatma girişiminde bulunmaz. Varoluşçuluğun yaşama yöntemle yaklaştığı fikri ise, akla hemen fenomenolojiyi getirmektedir. Varoluşçuların kullandığı bir açığa çıkarma yolu olarak fenomenoloji, varoluşçuluk ile birlikte varoluşsal yapıların anlaşılması için bir yöntemdir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi varoluşçuluğun özü reddeden yapısı gereği kesin, net, değişmez bir tanımı söz konusu değildi, Bezirci’ye göre de varoluşçuluğun tanımı yapılamaz ancak, ona ait olan ya da olmayan bazı özellikler, onu açıklayanın bakış açısıyla bizlere sunulurlar. İşte Bezirci de varoluşçuluğa dair bu özelliklerin filozoflarca ifade edilmesini şöyle derlemiştir; “Weil’e göre varoluşçuluk bir bunalım, Mounier’ye göre umutsuzluk, Hamelin’e göre bunaltı, Banfi’ye göre kötümserlik, Wahl’a göre başkaldırı, Marcel’e göre özgürlük, Lukacs’a göre idealizm (düşüncülük), Benda’ya göre usdışılık (irrationalisme), Foulquie’ye göre saçmalık felsefesidir” (Sartre, 2022, s. 7). Bezirci’nin derlediği birçok filozofun aynı konuya ilişkin bu farklı yorumları da yine bizi varoluşçuluğun temel bir dizgesinin olmayışı fikrine taşımakta ve varoluşçu anlayışı da doğrular bir şekilde varoluşçuluğun özcülükten uzak oluşunun altı çizilmektedir, Tüm bu adı geçen filozoflar farklı bakış açılarıyla varoluşçuluğu ele almışlardır. Şu halde varoluşçu felsefe kavramları ile düşünmek, düşünür sayısınca varoluşçu felsefe üretmektedir denebilir (Foulquie, 1995, s. 45). Burada dikkate değer bir diğer husus; bazı filozofların varoluşçuluğu umutsuzluk, bunaltı, kötümserlik gibi karanlık temalar içinde okuması varoluşçu düşüncenin insan varoluşunu varoluş sıkıntısı içinde deneyimlemesi ile ilişkilidir.

Bu tanımlama zorluğunu, varoluşçu özellikleri dile getirerek aşmaya çalışan bir diğer kişi de Varoluşçuluğun dünyaya tanıtılmasında etkisi büyük olan Sartre tarafından yapılmıştır. Varoluşçuluğu “varoluş, özden önce gelir” düşüncesinin üzerinde temellendirerek açıklamaya girişmiştir. Öz ile varoluş ayrımı yapan Sartre, özün nesneye, varoluşun ise insana ait olduğunu ve insanın önceden bir özü olmadığından, yani insanın, kendi özünün kendisi tarafından oluşturulması zorunluluğundan dolayı “varoluşun özden önce geldiği” ni ileri sürerek bir tanım yapmaktan uzakta, bir dizi özelliklerle varoluşçuluğu açıklamaktadır (Sartre, 2022, s. 7-8).

Varoluşçuluk ile ilgili söylediklerimizi toparlayacak olursak, varoluşçuluk denilince akla ilk olarak somut insan varlığına yönelerek ve ondan yola çıkarak her şeyi anlamlandırma çabası ile karşılaşırız. Bu felsefe çerçevesinde düşünce üreten filozofların tabii olarak her biri farklı bir varoluşçuluk tariflemekte iken çalışmamızın devamında varoluşçuluğun ortak özellikleri ve ortak ilkeleri, ele alınarak onların temellendiği, zemin ve şartlar da ele alınacaktır. “Tanrının ölümünün” ilan edilmesi ile ortaya çıkan sonuçlar ve “insanın özgür oluşu” kabulü, birinci ve ikinci dünya savaşlarının sebep olduğu kayıplar, ölümler ve yarattığı bunalımlar, felsefenin ve bilimlerin içine düştüğü kriz ile varoluşçuluğun temellendiği zeminin belirsiz, tekinsiz bir ortamda şekillendiğini göstermeye çalışacağız. Varoluşçuluğun temellendiği zemin aslında çözüm aradığı insan sorunlarının da zeminidir. Varoluşçuluk bu sıkıntılı zaman ve dünyada, sıkıntı duyan insanın somut yaşantısını ele almış ve onu konu edinmiş ona çözümler sunmaya girişmiştir (Çüçen, 2022, s. 20).

Varoluşçuluğun, etik gelenekten ve fenomenoloji geleneğinden oluşan iki kısım üzerine temellendiğini söyleyen Cevizci etik geleneğin de kendi içinde teist ve ateist olmak üzere iki farklı anlayışla varolduğunu, teist kanadın Kierkegard ile ateist kanadın da Nietzsche ile temsil edildiğini söyler. Varoluşçuluğun ikinci ayağını oluşturan fenomenoloji ise merkezinde somut insan yaşantısı ve deneyimi olan bir felsefeye uygun bir yöntem sunmaktadır. Cevizci, varoluşçuluğun, bu iki temel üzerinde; etik ve fenomenolojinin birleşmesi ile ortaya çıktığını söylemektedir (Cevizci, 2020, s. 1921).

Varoluşçuluk, genel olarak, teist ve ateist varoluşçuluk olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ateist varoluşçuların fikirlerini temellendirdikleri dünyaya bir bakmak gerekirse, Nietzsche’nin Tanrının ölümü iddiası ile insan varlığının özgür ilan edilmesi ve buna bağlı olarak hiçbir otorite ya da bağlayıcılık ikametinde olmayıp tamamen özgür olarak konumlandırılan insan fikri ikinci dünya savaşından sonra kendini daha da derinden hissettiriyor. Çünkü savaşın getirdikleri, insanların umutsuz ve hayal kırıklığı içinde oluşları, maddi manevi kayıpları onları bir çeşit boşluk ve karamsarlık ortasında bırakmış ve Tanrının da ölümü fikri ile insan yalnız ve tekinsiz hissetmiştir. Ateist varoluşçular tam da insan problemlerinin savaş sebebi ile keskinleştiği, insanların akla güvenlerini kaybettiği ve ümitsiz olduğu ortamdaki hareketle karamsar, karanlık bir dünya tasviri ve o dünya içinde “sıkıntı”, “bulantı”,

“yabancılaşma”, gibi varoluşçu kavramlarla insanın yaşantısını deneyimlemişler ve bu deneyimleri de fenomenoloji yöntemi ile aktarmışlar. Ateist varoluşçuların savaş sonrası, bunalım dönemi yazarları olarak, yaşananlardan etkilendikleri ve bu güncel sorunların muhatapları olarak yaşamsal sorunları ele aldıklarını da söyleyebiliriz. Varoluşçuluğun geniş kitlelere ulaşmasında varoluş filozoflarının bu gerçek yaşam sorunlarını, felsefenin konusu ve problemi haline getirmeleri önemli bir etken kabul edilmiştir. Ateist kanadı oluşturan filozofların başlıcaları Sartre ve fikirleri ile onu etkileyen Nietzsche olarak sayılabilir. Heidegger ise kendisini ateist ya da teist olarak ifade etmemiş, felsefesi açısından da Tanrı ile ilgili sessiz kalmayı seçmiştir. Tezimizin konusu itibari ile daha çok ateist kanadın ve özelde de Heidegger ile Sartre felsefelerinin temellerini anlamaya çalışacağız. Varoluşçuluğun ateist kanadının dünyayı ve insan varlığını içinde betimlediği karanlık ve karamsar ortam “varoluş sıkıntısı” olarak adlandırabileceğimiz varoluş hallerinin zemini olarak okunursa, bu sıkıntı içindeki insan varoluşunun nasıl ve nereden geldiği sorularına Heidegger’in fırlatılmışlık kavramı çerçevesinde bakacağız ve yine bu sıkıntı zeminine fırlatılmış halde kendini bulan insanın tepkisi ve varoluş deneyimi olarak Sartre’ın bulantısını anlamaya gayret göstereceğiz. Toprak’a göre tanrı kabulü olmayan varoluşçuluğun bu kısmı, tanrıtanımazlıkları sebebi ile karamsar bir algı içindedirler. Teist varoluşçular ise, insanın bunalımı karşısında hiçlik ile yüzleşen ateist varoluşların aksine, felsefelerini aşkın bir gücün kabulünün de etkisi ile, tüm bu karanlık havaya rağmen, insan varlığının kötü yazgısını değiştirme niyeti ile onu aşkın bir tanrı ile uzlaştırma fikrine dayanırlar. Teist varoluşçuların da tüm varoluşçularında çıkış noktası kabul edilen Kierkegaard’dır. Bununla birlikte teist kanadın başlıca temsilcileri olarak Gabriel Marcel, Karl Jaspers sayılabilir (Moeller, 1969, s. 26- 27).

Konumuz gereği ateist varoluşçulara derinlemesine eğilmeden önce, aynı ağacın iki dalı olan bu anlayışların ortak zeminlerine ve farklarına tekrar bakalım, ateist ve teist varoluşçuların, insan merkezli olmak üzere insan varoluşundan hareket ederek, insan varoluşunu anlamlandırma da insanın varlığının kendini aşması fikrine sahip olmaları “Tabiatüstünün Bilinmemesi” adlı eserin önsözünde tek ortak nokta olarak kabul edilmektedir. Ancak teist varoluşçularda insan varlığı içine düştüğü dünyanın türlü sıkıntı ve sorunlarında kendisini aşmak sureti ile Tanrıya ulaşabilir. Yani teist varoluşçuların kendini aşma deneyimi ateist varoluşçuların tersine insan varoluşu için bir olumluluk, bir kurtuluş ifade eder. Ateist varoluşçularda ise kendini

aşma fikri teistlerle aynı olmakla birlikte, bu aşmanın nesnesi ve sonucu farklı yollara çıkar. Çünkü insanı hiçlik ve boşluk olarak anlayan ve mümkün zorunlu hiçbir temel kabul etmeyen ateist varoluşçular kendini aşma deneyimini de bir hiçlik ve yokluk olarak elde eder. Tıpkı Sartre’ın “varlığın bağrındaki hiçliği” ortaya koyması gibi. İşte ateist varoluşçuların hiçlikle temellendirdikleri varoluş deneyimleri hiçlikle sonuçlanıyor ve sıkıntı içindeki insan varoluşu kendini aşma deneyimi ile dahi kendini hiçlik olarak buluyor. Bu açıdan ateist varoluşçuların dünyada insan varlığının yaşantılarını “varoluş sıkıntısı” olarak algılayışları doğal bir sonuçtur ve ateist varoluşçuların felsefelerinin “bunalım felsefesi” ya da “saçma” gibi olumsuz değerlendirmeler ve eleştiriler almasının sebepleri de bu temelle ilişkili düşünülebilir (Moller, 1969, s. 28- 29). Teist varoluşçuların aşkın bir güce imanları onları varoluş sıkıntısından azad etmiştir demek doğru olmaz. Çünkü teist varoluşçular da tıpkı ateist varoluşçular gibi, özgürlük ve sorumluluğa mahkumlar ve varoluşlarını deneyimledikleri bu dünyadaki varlıkları kendi seçimleri dışında tabi oldukları durumlar içerisinde varoluş sıkıntısının türlü yüzü ile karşılaşır. Teist varoluşçuların tanıtanımaz varoluşçulardan farkı, aşma deneyimlerinin Tanrı’ya doğru olmasıdır.

Bu bölümde genel olarak varoluşçuluğun nasıl anlaşıldığı ve farklı yorumlandığı gösterilmiştir. Yekpare bir varoluşçuluktan bahsedemeyişimizin gerekçeleri ile varoluşçu filozofların kendine özgü varoluşçuluk anlayışları geliştirdikleri hatırlatılmış ve varoluşçuluk tanımlarının birer özellik açıklayıcısı olduğu vurgulanmıştır. Şu halde elimizde net bir tanım olmamakla birlikte türlü tanımlama girişimlerini inceledik. Varoluşçuluğun iki ayrı kısmını temsil eden ateist ve teist varoluşçuluğu ele aldıktan sonra, varoluşçu felsefeyi daha iyi anlamak için aldıkları etkiler, beslendikleri kökler ve öncelleri sayılabilecek düşünürleri ele alacağız. Bu sayede varoluşçuluğu daha geniş bir bakış açısıyla ve düşüncenin zeminine hakim olarak onu, daha bütüncül bir çerçevede anlamayı amaçlamaktayız.

1.1. Varoluşçu Felsefenin Kökenleri

Varoluşçu düşüncesin kesin olarak bir zaman ve filozofla sınırlandırılmayacağını ya da genel ilkeler ve mutlak kabullerle anılmayacağını ve bu sebeplerle de tanımlamanın birtakım zorluklar barındırdığını söylemiştik. Varoluşçuluğu böylesine zamansız kılan şeyin onun konu olarak insan varoluşunu

ele alması olduğu fikrinden yola çıkarak, öncellerinin insanı konu edinen düşünüşlerden aldığı etkiler akla gelmektedir. İnsanı konu edinen düşünüş deyince de akla felsefe tarihinde ilk kez dikkatini insan yaşantısına yöneltmiş olan Sokrates gelmektedir. Yani varoluşçuluğun izleri düşünce tarihinin başlangıcına değin takip edilebilmektedir (Gürdal, 2022, s. 50- 51).

Varoluşçuluğun ilkçağ felsefesine kadar uzanan kökleri çalışmamızın sınırlarını aşan niteliktedir. Varoluşçuluğun babası olarak Kierkegaard'ı kabul eden Wahl, bu kökleri izlemimiz için şöyle bir çerçeve sunmaktadır; Ona göre varoluşçuluğun izleri Pascal ve Augustin'e kadar uzanır. Ayrıca varoluşçuluğun kurucu babasının Hegel ve Kant'a dair eleştiri ve düşünceleri de kuşkusuz onun felsefesinde iz bırakmıştır (Wahl, 1999, s. 15- 16). Biz çalışmamızın sınırlarını aşmamak maksadı ile varoluşçuluğun, Pascal ve Augustin ile bağlantılarını ortaya koymaya çalışacağız ve onlardan önce elbette Sokrates'in varoluşçulukla ilişkisini onun insan temelli düşünüşünden ötürü ele alacağız.

Sokrates'in düşünce tarihinin en önemli düşünürlerinden biri oluşu yadsınamaz bir gerçektir, onu bu denli önemli kılan sebeplerle, varoluşçulukla onu ilişkilendireceğimiz sebepler çakışmaktadır. İlk olarak Sokrates'in insan ve insana ilişkin olanı konu edinmesi kendisinden önceki pre-sokratik olarak da anılan doğa filozoflarından onu tamamen ayrı kılar. Sokrates'e kadar insan ve onun problemleri felsefenin konusu olmamıştır. Sokrates, düşüncesini insanın somut yaşantısı üzerine kurarak öncüllerinin doğa felsefelerini aşmıştır (Cevizci, 2017, s. 132).

Sokrates'in insanın somut yaşantılarından ve problemlerinden yola çıkarak felsefe yapması onu insanı konu edinen ilk kişi olması açısından önemli kıldığı gibi, varoluşçuların insanı merkeze alan ve insan yaşantısından yola çıkarak felsefe yapması ile benzeşmektedir. Yani felsefe tarihinde ilk kez insanı merkeze koymak ve somut yaşantılarından kalkarak felsefe yapmak anlamında Sokrates varoluşçudur ya da varoluşçuluğun temel konusunu kendine konu edinmiştir. Sokrates "kendini bil" cümlesini, insan tekine yönelttiği dikkatle, felsefesinin odağına alırken, bu insan tekinin kendisine yönelik keşifleri onun kim olduğu ve aslında kim olmadığı ve toplumdaki yerine işaret eder. Kendini bilmek ile çerçeveli bu düşünce alanı tıpkı varoluşçuluğun insan tekinden ve yaşantısından felsefe yapma biçimi gibidir. Kendini bilmek, ötekinden kendini ayırabilmek olduğundan, öteki ve toplumla ilgili konular üzerine de felsefe yapmak demektir. Ancak onun felsefe yapma biçimi,

felsefesini hayat tarzı edinmesidir denilebilir. Çünkü o düşündüğü gibi yaşayan bir düşünürdür. Varoluşçu filozofların da yaşantı deneyimlerinden yola çıkarak felsefe yapma biçimi ve felsefelerini eylem olarak da hayata geçirme düşünceleri Sokrates'in varoluşçu temellerle yakınlığını ifade etmektedir. Sokrates'in yargılanması ve savunması ise toplumun değerlerini, yaşayışını ve düşüncesini yadsıyan, karşı koyan, ve bu uğurda aksiyon olarak ölüme kadar giden bir karakter olarak onun varoluşçu sayılabilecek bir düşünür olduğunu bizlere gösterir (Gürdal, 2022, s. 54- 57).

Sokrates'in yazılı bir kaynak bırakmadığını felsefesini yaşayarak ve eyleme geçirmeyi esas olarak oluşturduğunu düşünürsek ki bu, varoluşçu bir tavidir, onun felsefesi ve düşünce dünyası ile ilgili doğrudan bir kaynak yoktur. Ancak tüm felsefe geleneğinin “kendisine dipnot olabilecek” büyüklükte bir filozof olarak anılan öğrencisi Platon, Sokrates'in düşüncelerini eserlerinde işlemiştir. Sokrates'in öğrencisi Platon'un tüm felsefe tarihine olduğu gibi varoluşçuluğa da etkileri olduğunu söyleyen Barret, varoluşçu felsefenin Platonculuktan tamamen ayrılan yönleri olmasına rağmen, Platon'un varoluşsal içeriğe sahip düşünceleri olduğunu iddia eder. Örneğin herkesçe bilinen Platon' un mağara benzetmesi ve mağaradaki insan varoluşunun karanlıkta, dış dünyadaki gerçeklikten habersiz, bilgisiz ve cahil tariflenişi varoluşçuluktaki dünyaya fırlatılmış terk edilmiş insan ile benzer bir durumu deneyimlemektedir. Platon'un varoluşçu benzer temalarla felsefe yapması dikkate sunulmaktadır (Barret, 2023, s. 83- 84, 86- 87).

Aziz Agustinus, Orta çağ düşünce dünyasının önemli ve etkili bir figürüdür. O da çağdaşları gibi felsefeyi dini düşünceden ayrı bir sistem olarak görmedi ve felsefeyi aslında teoloji için bir yöntem olarak seçti. Bu etkiler ışığında Hristiyan inancına dair, *kötülük problemi* gibi, önemli konulara çağını ve sonrasını da etkileyip dönüştürecek nitelikte fikirler inşa etmiştir (Cevizci, 2017, s. 62- 63).

Varoluşçuluğun Aziz Augustinus ile ilişkilendirilmesinin sebeplerini inceleyelim; Hristiyan inancının şekil verdiği düşünce dünyasının varoluşçulukla anıldığı yer, onun *İtiraflar* isimli eserinde kendisini ve kendi yaşam deneyimlerini konu ve soru edinmesidir. Yani Descartes'ın öznesinden önce özneye bir yönelişle, öncellerinin insanı bir nesne gibi ya da düşünen bir hayvan olarak algılamasından ayrılarak ilk kez öznenen hareketle, insanın iç dünyasında olanlarla ilgilenmiştir. Onu varoluşçulukla bağlantılandıran işte bu yaşam deneyimleri ve somuttan kalkarak

düşünmesidir ve onu öncellerinin önüne geçiren de farklı kılan da bu varoluşçu düşünme biçimidir (Barret, 2023, s. 98).

Varoluşçuların genelinde somut insan yaşantısından yola çıkarak varlığı anlamlandırma çabası, Aziz Augustinus'un otobiyografik eserinin merkezinde kendi yaşamını konu edinmiş olması ile benzeşmektedir. O, varoluşçular gibi somut yaşantı ve deneyimlerle anlam dünyasını var etme uğraşındadır. Hayattan uzak soyut nazariyeler onun Hristiyan inancı ve günlük hayat pratiklerini sentezlemeye çalışarak bir kılavuz yaratma fikri için elverişli değildir. Bu sebeple o günlük hayatından ve kendisinden başlayarak düşünmüştür, bu da onu varoluşçu çizgide, burada anmamızın en temel sebeplerindendir (Gürdal, 2022, s. 59- 60).

Varoluşçuluğun kökenlerini ele aldığımız bu bölümde en erken döneme ait olmak üzere Sokrates'in varoluşçu düşüncelerini, Aziz Augustinus'un birey merkezli, insanın somut sorunlarını ele alan düşüncelerini varoluşçulukla ilişkilendirdik. Şimdi ise varoluşçu izlerini sürmek bir yana varoluşçu bir filozof denilebilecek, bir filozofu ele alacağız. Kendisinden yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşamış varoluşçu filozofların insana ve varoluşçuluğa dair anlatımları ve sorgulamaları ile şaşırtıcı derecede benzerlik gösteren 17. yy matematikçi ve fizikçi düşünür Pascal, kendi çağdaşlarının akılcı ve deneyci anlayışlarının yetersiz olduğu kabulü ile hareket eder (Cevizci, 2019, s. 237). Cevizci'ye göre kimi felsefe tarihçilerince Pascal'ın varoluşçu olarak anılması insan ve insanın somut yaşantısı temalı felsefesi bağlamında doğru olabilecekken, tarihsellik açısından ise anakronizm olarak değerlendirilmektedir (Cevizci, 2019, s. 246). Elbette yukarıda saydığımız diğer düşünürler için de varoluşçu adlandırması uygun değildir.

Pascal, akılcılık ve deneycilik marifetiyle yaratılan modern düşünceyi ve bu düşüncenin tek yönlü ilgi odağı olan maddi dünyayı ve tanrı inancından ve maneviyattan ve beşeri unsurların dikkate alınmasından uzak bir çağın ortasında üstelik kendisi de bir bilim insanı olmasına rağmen, tüm bu anlayışlara tepki göstermiş ve eleştirmiştir. Onun eleştirileri akılın tek kaynak olarak kabulüner ve tıpkı varoluşçuluktaki gibi genel ilkelere değil, bireyin deneyimlerine önem verir (Cevizci, 2019, s. 238).

Pascal'ın Hristiyan inancına bağlı bir düşünür olarak insanı ele alırken yaptığı betimlemeler ve belirlemeler, varoluşçuluğun temalarıyla örtüşmektedir.

Pascal, tanrı karşısında insanın kaygısı, belirsizlik içindeki varlığı ve insanın olgusallığı konuları ile, insanın zayıflık, çaresizlik ve kırılganlık içindeki varoluşunun farkında olması ve bu farkındalığın da insanın gücü olması gibi, tamamen insan durumlarına odaklı ve insandan hareketle insanın somut yaşantısı vasıtasıyla varoluşsal bir düşünce haritası ortaya koymuştur. Burada belirtmek gerekir ki, Pascal'ın insan doğasının olgusallığı içindeki aciziyeti ve belirlenmişliği tıpkı varoluşçular gibi tespit etmiş ancak sonuç itibari ile Pascal, insanı anlamsızlığa, hiçliğe ve ümitsizliğe terk etmemiş onun yerine insanın anlam ve özgürlük problemlerine çözüm olarak Tanrı'yı göstermiştir (Cevizici, 2019, s. 246- 248).

Barret, Augustinus ile Pascal'ı “din psikologları” olarak varoluşçu anlamda kıyaslar. Augustinus'u varoluşçuluğun öncüsü kabul ederken, Pascal'ı doğrudan varoluşçu ilan eder. Bunun sebebini ise felsefelerinin zeminlerinin farklılığı ile ilişkilendirir. Pascal tamamen akıl ve deneyle düşünenlerin çağında insanı ve imanı söz konusu etmekle, Augustinus'un Platon etkisi altındaki hakim ideal varlık anlayışı ile Hristiyan düşüncesi etkisi ile şekillenen döneminde insan ve iman konularını sorunsallaştırmak aynı zorluk derecesinde değildir. Her iki düşünürde de varoluşçulukla kesişen ümitsizlik, yersiz yurtsuzluk, fırlatılmışlık temaları ele alınsa da Pascal'ın aklın ve bilimin ışığı ile köredilen insan varoluşunu ele alışı Augustinus'un ki kadar konforlu olmamıştır. Barret'e göre Pascal'ın insanın durumlarına dair betimlemeleri, öncellerinden daha karanlık tonda ele alınmıştır. Pascal'ın insan durumuna ilişkin genel söylemlerine şöyle bir bakacak olursak; insanın zayıflığı, dünya atılmışlığı, dünyadaki olgusallıkla çevirili oluşu, ölümlü oluşu, gibi olumsuz betimlemelerin varlığı aşikardır. Pascal'ın bu problem durumları karşısında kaçışan kendini uyuşturan insan betimlemeleri de Heidegger felsefesindeki sahipsiz varoluştan kaçınan ortalama hergünlüğü içindeki insanı hatırlatır. Tüm bu ortak noktalardan sonra, ateist varoluşçuluktan ayrılan yönü de onun insan durumları ve problemlerine bir çare olarak Tanrı'yı önermesidir, ve insanı çözümsüz bir karanlıkta bırakmadığı içinde onun felsefesi ümitsizlikle nihayetlenmez (Barret, 2023, s. 112-114).

Son olarak, insan varoluşunun ölüme fırlatılmışlığı ve hiçlikle yüzleşmesi Pascal için insanın olgusallığını gösteren sonuçlardır. *Düşünceler* isimli eserinde tıpkı bir varoluşçu gibi, olgusallığın ve olumsuzluğun içinde yaşayan bir insan olarak varlığının, niçinini, nasıllığını, burdalığını ama şurada değilliğini sorguladığına şahit

oluruz (Barret, 2023, s. 118- 119). Zamanının ruhunun çok ilerisinde bir düşünce insanı olan Pascal'ın düşünce evreninde ele aldığı temalardan ve sorduğu sorulardan hareketle ve özelde de şu sözleri ile onun varoluşçu tondaki sesini duymaya çalışalım,

İnsanın körlüğünü ve biçareliğini görünce, sessizliği içindeki evrenin tümünü ve evrenin bir köşesinde adeta kaybolmuş gibi tek başına karanlıkta bırakılmış insanı, yani kimin kendisini oraya koyduğundan ve ne yapmaya geldiğinden, ölünce ne olacağından habersiz, hiçbir şey bilmeyen insanı düşününce, uykusunda ıssız ve korkutucu bir adaya getirilmiş ve ne olduğundan bihaber uyanıp kaçış yolu bulamayan bir insan gibi dehşete kapılıyorum (Pascal, 2017, s. 335).

Pascal'ın yukarıdaki cümlesinde varoluşçu temalar dikkat çekmektedir; insanın çaresizliği, evrendeki yalnızlığı, fırlatılmışlığı ve tüm bunlar karşısında duyduğu kaygı, korku tıpkı bir varoluşçu gibi ifade edilmiştir.

Varoluşçu felsefenin kökenlerine dair yaptığımız incelemeye varoluşçu felsefenin ortaya çıkmasından yaklaşık yüz yıl önce yaşamasına rağmen varoluşçuluğun kurucusu kabul edilen Danimarkalı filozof Soren Kierkegaard (1813-1855) ile devam edeceğiz. Kierkegaard, insan ve insanın içine düştüğü bunalımdan hareketle düşünce üreten varoluşçu düşüncenin temalarını ve konularını şiirsel olarak ele alan filozoftur (Solomon, 2023, s. 125).

Kierkegaard bir varoluşçu gibi bireyi önceler ve insanı bütüncül bir yapının nesnesi gibi gören sistemlere karşı çıkardı. Soykan'a göre anlamlandırmaya nesneleri çözümleyerek başlayan insan kendisini de nesneleştirir ve bu açıdan kendini, anlamı, varlığı sorgular. İşte Kierkegaard' ın karşısında olduğu, eleştirdiği şey tam olarak insan varlığının bir düşüncenin ya da bilginin nesnesi olarak kabulüdür (Soykan, 2019, s. 41)

Varoluşu felsefi bir sorun olarak keşfeden Kierkegaard' da varoluşu sorgulanan insan, ne genel ve soyut bir düşünce, bir *ide* ne de bütünün içinde, onun bir üyesi, tamamlayıcısı olan şeydir; tersine, kendisine sorulmaksızın Tanrı' nın dünyaya fırlattığı insandır (Soykan, 2019, s. 41).

Tanrı'nın dünyaya fırlattığı insan Kierkegaard'a göre varoluşu öznellikte ve bireysellikte aramalı ve Tanrı' nın önündeki düşmüşlüğü ve fırlatılmışlığını özgürlüğe dair bir imkan olarak görmeli, bütünsellik ve tümellik tutkusu içinde varolmayı ıskalamamalıdır (Soykan, 2019, s. 41- 42).

Kierkegaard'ın varoluşçuluğun babası kabul edilmesi ve Danimarkalı Sokrates gibi isimlendirmelerle anılmasının sebebi, Hegel'in akılcı ve bütüncül düşüncesine karşın bireysel varoluşu esas kabul etmesidir. Hakikatin nesnel değil, öznel oluşunun kabulü ile de Kierkegaard düşünmenin ve varolmanın toplumdan ya da bütünden değil bireyden kaynaklandığını öne sürmüştür (Magill, 1992, s. 22- 23).

Ben parmağımı varoluşa sokuyorum- hiçbir şey kokmuyor. Neredeydim? Bu “dünya” denen şey de ne oluyor? Bu kelimenin anlamı ne? Beni kim kandırıp bütün bunlara bulaştırdı ve şimdi de oraya yaya bıraktı? Ben kimim? Dünyaya nasıl geldim; bana niye bir soran olmadı, neden adet ve kurallarla aşına kılınmadım da sanki bir selenverkoopër’ den satın alınmışım gibi, öylece bir kademeye sokuluverdim? Adına gerçeklik denen bu büyük teşebbüse neden taraf yapıldım? Neden taraf gerekiyor? Bu özgür bir dava değil mi? Ve şayet öyle olmaya mecbur bırakılacaksam, o vakit başkan nerde, bu konuda bulunacak bir beyanım var? Yoksa hiç başkan yok mu? Nereye şikayette bulunacağım? Yaşam nihayetinde bir tartışma, görüşümün dikkate alınmasını istirham edebilir miyim? İnsan, yaşamı olduğu gibi kabullenmek zorundaysa, nasıl bir şey olduğunu öğrenmiş olsa dah iyi olmaz mıydı? (Kierkegaard, 2021, s. 119).

Kierkegaard'ın *Tekerrür* isimli kitabından yaptığımız bu alıntıda onun zihninde yankılanan varoluşsal soruları ve kendisinden yüz yıl sonra doğacak varoluşçu felsefenin ana temalarını konu edinişini görüyoruz.

Varoluşçuluğun kökenlerine dair yaptığımız araştırma bizi ilk olarak insanı ve onun yaşantısından kalkarak felsefe yapmayı şiar edinmiş Sokrates’e götürdü. Sokrates'in “kendini bil” öğüdü ile felsefesinin ilgi odağı insan teki olmuştur ve onun yargılanması da ölümü de varoluşçuluktan izler taşımaktadır. Sokrates'in ardından Agustinus'un İtiraflar isimli eserinde kendi içsel yaşamını konu edinmesi, onu hem çağdaşlarından ayırmış hem de insan merkezli düşündüğü için varoluşçularla anılmasına sebep olmuştur. Pascal ise akı ve genel ilkeleri tek kaynak kabul etmek yerine varoluşçular gibi insanı ve onun deneyimlerini önemli bulmuştur ve bu da onu varoluşçularla ilişkilendirme sebeplerimizdendir. Ayrıca Pascal’ da varoluşçulardaki gibi olgusalılık içindeki insan varoluşunun sorgulanması çok dikkat çekicidir. Varoluşçuluğun aldığı etkilere bakarken son olarak da Varoluşçuluğun babası olarak kabul edilen Kierkegaard’ı ele aldık. Kierkegaard'ın çağdaşlarının aksine bireyi ve onun problemlerini konu edinen felsefesi onu varoluşçulukla anma sebeplerimizden olmuştur. Akı tek doğru kabul edenlerin aksine o, hakikatin öznellik olduğunu düşünüyor ve bireyselliğe vurgu yapıyordu. Tüm bunlar onu varoluşçulukla ilişkilendirme sebeplerimizdendir.

1.2. Varoluş Felsefelerinin Ortak Temaları ve Temel İlkeler

“Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler” isimli makalesinde Gündoğdu’nun da dikkat çektiği gibi varoluşçu felsefeyi tanımlamak ve ona has ortak birtakım özellikler ve temalar belirlemek ve varoluşçuluğun sınırlarını çizmek güçtür. Çünkü modern varoluşçuların sıklıkla kullandığı ve üzerinde felsefe ürettikleri kimi konular geçmişte de işlenmiş konular ve kavramlar olduğundan varoluşçu felsefeyi aynı temaları işleyip varoluşçu olmayan felsefelerden ayırmak zordur ancak, bir varoluşçu felsefeden söz edilebilecekse bu ayrımı yapmak ve varoluşçuluğa has birtakım problemler ve onun işlenişinde bir ortaklık belirlemek zorunludur. Varoluşçu kabul edilen her bir filozofun bile kendine has bir felsefi bakış açısı ile farklılıklara sahip olması sebebi ile girilen ortak ilke ve özellik belirleme girişimi güçlüklerle karşılaşmaktadır. Ancak bir varoluşçu felsefe üzerinde konuşulacaksa bu ortak özellikler ve ilkelerin belirlenmesi gereklidir. Bu ilkeleri belirlerken göz önünde bulunduracağımız şey, varoluşçu felsefe ile varoluşçu tema ve konuları işleyen diğer felsefeleri birbirinden ayırmak için onların ele aldığı konulardan çok o konuların işleniş biçimi önem taşımaktadır. (Gündoğdu, 2007, s. 96- 99).

Varoluşçuluğun tüm temsilcilerini bağlayan sistemli bir dizgesi olmadığından ve varoluşçu her bir düşünürün kendine has bir varoluşçuluk düşüncesi geliştirdiğinden söz etmiştik. Buna rağmen varoluşçuluğun ortak temaları ve ortak esasları söz konusudur. Varoluşçuların düşünceleri farklılıklar içerse de birleştikleri bazı ilkeleri ve esasları inceleyeceğiz. İlk olarak varoluşçuluğun insan merkezli oluşunu ele alacağız.

Varoluşçuluk kendisinden önceki, akıl ve deneyciliğin esas alındığı, salt akılla iş gören, insanın ve varoluşun arka plana atıldığı felsefeye bir reddiye olarak temellenmiştir. Varoluşçuluğun erken temsilcisi Kierkegaard’ın, Hegel’in akılcı ve soyut felsefesini eleştirdiğini ve Sokrates’in insanı konu eden felsefesine hayranlığını biliyoruz, işte varoluşçuluğun temelinde Kierkegaard’ın bu usçuluğa ve geleneksel felsefenin dayattığı bireyi göz ardı eden yaklaşıma karşı duruşu vardır. Varoluşçuluk, soyut, akıldan başka araç kabul etmeyen ve aklı gerçeğin tek kıstası kabul eden insanı birey olarak görmeyen görüşleri karşısına alacak şekilde temellenmiş ve insan varoluşundan kalkan ve yine insan problemleri üzerine eğilen bir felsefe olarak daha

bireyci bir yol tutmuştur. Varoluşçu felsefe insanı ve bireyin deneyimlerini araştırma konusu yapan felsefe olarak doğallıkla bireyci bir felsefedir (Çüçen, 2022, s. 28- 31). İnsan varoluşunu ana problematiği olarak seçen bir felsefenin, sistematik ve dizgeci bir düşünceyi yadsıması, temel kabulleri genele vurmaı zaten doğası gereği yanlış olurdu, varoluşçuluğun insanı temele alan düşüncesi onun bireyci bir düşünce olarak gelişimine zemin olmuştur. Varoluşçuluk, kendisinden önceki felsefelerin bilgiyi önceleyen tutumunu insan varoluşunu hesaba katmamaktan dolayı eleştirmiş ve ona tepkisini bireycilik ile göstermiş, merkeze nesneler dünyasını, soyut kavramları değil, insan varoluşunu almıştır. Felsefe zaten insana dair, varoluşçu felsefe de insan tekinden hareketle olguları anlamak uğraşındadır. Mounier “felsefi bir sorun olan şey, ölüm değil, benim ölümümdür” diyerek felsefi düşüncenin insan teki ile ilgili olduğunu ve bireyle şekillendiğini hatırlatmaktadır (Mounier, 2023, s. 58- 59).

Felsefi düşünümü nesnelere indirgeyip genellemelerle varolanı anlayıp özneyi görmezden gelerek bilgi odaklı anlamlandırma çabası Mounier’e göre Heidegger’in sahih varoluştan uzak insan anlayışına benzemektedir. Etraftaki olan biteni nesneye indirgemek, onları ve insan varlığını varoluştan uzak kesin katı bir formda algılamak insan için varoluştan kaçınan bir tutum içinde olmaktadır. Mounier, insanların bilginin sınırları içinde varoluşun fişkırın, akışkan yapısından korunduklarını, varoluşun getirdiği kaygıdan, sıkıntıdan kaçtıklarını söyler. Ancak varoluşçu filozoflar, varoluşu açığa çıkarmak için bilginin, gündelik yaşamın, ya da herhangi bir fikir dizgesinin üzerimizdeki etkisini atıp kendimize, insana yönelmeyi amaçlar. Varoluşçu geleneğin ortak temalarından biri insan varlığından kalkarak, diğer her şeyi ayrıca alıp, sahih varoluşu ortaya çıkarmaktır. Bu insanın gerçekliğin üzerindeki örtüleri kaldırması ve bilgiye karşı varoluşu öncelemesi demektir (Mounier, 2023, s. 60- 61).

Felsefenin başlangıcındaki insan varlığına yeniden dönmeyi ve kendisini bu başlangıç noktasından temellendirmeyi hedefleyen varoluşçuluk, insanı anlamak onun önemini yeniden göz önünde bulundurup, felsefenin bakışlarını somut insan yaşamına çevirmektir (Magill, 1992, s. 10). Magill’in ifade ettiğı merkezi önemdeki, insan varlığının varoluşçu düşüncedeki karşılıklarına bakalım.

Platon’dan bu yana felsefe geleneğine hakim olan özcülük varoluşçulukta yadsınır. Varoluşçu düşünörlere göre, insanın sabit, değişmez, önceden verili bir özü içeriğı yoktur. Bu düşünüş de bizi “varoluş özden önce gelir” düşüncesine

götürecektir. Bu temel ilke, insanın belirli bir içeriğe göre varolup ya da yaratılıp ondan sonra yaşamına devam ettiği fikrini redderek insanın varolduktan sonra özünün belirlenmesi fikrine dayanır (Sartre, 2022, s. 39). Foulquie bu cümlede varoluşun öncelikli olduğunu varoluşçuluktan önce düşünürlerin tıpkı nesneler gibi insanların da bir doğası ve özü gereği varolduğu inancı taşıdıklarını söyler. Oysa insan diğer nesneler ya da canlılar gibi sabit bir özle doğup tıpkı bir çiçek ya da bir elma gibi, sonra varolurlar fikri insanı nesneye indirgeyen bakış açısıyla varoluşçuluğun tam da karşısında konumlandığı şeydir. Varoluşçulukta insan önce varolur, ardından kendini seçer. İnsan ne olacağı önceden belirlenmiş bir varolan değildir, o kendisini seçer, burada insan olmaya dair türsel özellikleri seçmek değil kendi özüne dair seçim yapmak kastedilir. (Foulquie, 1995, s. 73- 75). İnsanın bir özle doğmadığı kendi kendini seçtiği ve yaptığı fikrinin öznellik olarak kabul edildiğini ve bunun öznelcilik eleştirilerine de neden olduğunu söyleyen ve bu eleştirileri kabul etmeyen Sartre, insanı bir tasarı varlığı olarak da anlar. İnsanın kendi kendini seçmesi ve özünü oluşturması onun bir proje, tasarı varlık olduğunu düşündürür (Sartre, 2022, s. 39)

Varoluşçuluğun, “varoluş özden önce gelir” düşüncesi de bizleri tüm varoluşçularda ortak diyebileceğimiz bir kavrama özgürlük kavramına getirir. Her bir varoluşçu düşünürde farklı farklı olsa da temelde özgürlük fikri varoluşçuluğun bireyci temelini ayrılmaz bir parçasıdır. Varoluşçuluktaki özgürlük kavramı, insanın özü olmaması fikri ile doğar ve insanın varoluşunu seçimleri ile inşa ettiği fikri ile anlamlandırılır. Yani varoluşçuluktaki özgürlük, sınırsız ve sorumsuz seçim özgürlüğünden ziyade insanın nasıl olmak istiyorsa öyle olabileceğine dair bir fikir taşır. Varoluşçulukta özgürlük hep sorumlulukla birlikte anılmıştır. Bu da özgürlüğün sorumlulukla, şekillendiğini gösterir, yani insan özgürdür, kendini seçebilir, ancak bundan sorumludur denilebilir (Çüçen, 2022, s. 33- 34). Burada özgürlüğün sınırları ve insanın sınırlılıklarının akla getirdiği birtakım sorularla karşılaşabiliriz, örneğin seçimleri dışında bir şey yaşayan insanlar, nasıl özgür olarak değerlendirebilir? Varoluşçuluğun temel esaslarından biri özgürlükse, ağır bir hastalığa yakalanan kişinin hastalık karşısındaki özgürlüğünü nasıl anlamalıyız? Foulquie *Varoluşçunun Varoluşu* isimli eserinde bu tip sorulara şöyle bir yanıt önermektedir; insan başına gelenleri seçemese de ona karşı gösterdiği tutumu ve tepkiyi seçebilir, sakat kalmış bir kişiyi örnek göstererek, onun sakatlık karşısındaki duruşu kendisine bırakılmış

olduğundan, onun kendini seçme özgürlüğü söz konusudur diyen Foulquie, özgürlüğün varoluşa ait olduğuna işaret eder (Foulquie, 1995, s. 77-78). Sartre, bir adım daha öteye giderek “insan özgürlüğe mahkumdur” diyerek özgürlüğün insan varoluşu tarafından atlatılamaz, devredilemez, vazgeçilemez yönünü ortaya koymuştur. Tanrının olmadığı bir dünya söz konusu ise, yalnız bir şekilde dünyaya atıldığı andan itibaren insan, özgür ve sorumludur (Sartre, 2022, s. 46).

“Varoluş özden önce gelir” düşüncesinin tüm varoluşçularca benimsendiği iddiasının doğru olmadığını örneğin Marcel’in, bu konuda farklı düşündüğünü bizlere hatırlatan Gündoğdu’ya göre Marcel, öz ile felsefeye başlamayı doğru bulmaz ve “Varoluş özden önce gelir” fikrinin temellendirildiği ateist bakış açısının dışında kalır. Sartre’ın bu temel ilke ile vardığı özgürlük anlayışı; bir öz yoksa ve insan onu kendi seçiyorsa, tanrı yoktur ve “insan özgürdür” e vardığı bu düşünce dizgesi ile Marcel’in özgürlük düşüncesi de benzeşmez. Yani varoluş özden önce gelir ilkesinden özgürlük sonucuna varan ve bunu da Tanrının yokluğu ile temellendiren Sartre’ın aksine Marsel de özgürlük düşüncesi ateistik bir kabulle bağdaşmaz. Bu ilkenin kavranışı ve onunla çalışan düşünce sisteminde ortaya çıkan özgürlük kavramı Merleau Ponty’de de farklılık arz eder (Gündoğdu, 2007, s. 105- 108). Yine varoluş özden önce gelir fikrini Sartre’ın tanrı tanımazlığa dayandırması söz konusu iken Heidegger’in Tanrı ile ilgili görüşünü açıkça bildirmemesinden ve tanrıtanımaz bir çizgide bu ilkeyi anlamamasından dolayı Heidegger’de bu konuyu farklı değerlendiren bir diğer filozof olarak kabul edilir. Ayrıca Heidegger, bu ilkenin kendi felsefesi ile ilişkilendirilemeyeceğini söyleyerek bu konuda Sartre’dan tamamen farklı bir çizgide olduğunu göstermiş olmaktadır (Gündoğdu, 2007, s. 110). “Varoluş özden önce gelir” fikri çeşitli varoluşçu filozoflarca benimsense de bu filozoflar aynı sonuçlara ulaşmamışlardır.

Gündoğdu’ya göre varoluşçu bir diğer ortak ilke “hakikat öznelliktir” ilkesidir. Hakikat varoluşçuluğun aksine geleneksel felsefede genel olarak olgulara uygunlukla belirlenir. Varoluşçulukta hakikat nesnel olgularla saptanabilen bir şey değil bireye özgü yaşantılarla elde edilen şeydir. Varoluşçuluk geleneksel felsefeye itirazını hakikat konusunda da sürdürmeye devam etmektedir. Varoluşçular hakikati dışarda, nesnel olanda değil, kendi hakikati olarak kendine özgü bir yaşantı olarak deneyimler ve bu sebeple hakikatin öznellik olduğunu düşünür (Gündoğdu, 2007, s. 112).

Hakikat öznelliktir ilkesi ile Varoluşçu filozofların, bir tür öznelciliğe düşüp hakikati tamamen öznenin yorumuna bağlı kılan bir şey olarak anlayıp bir keyfilik içinde değerlendirdiklerini söylemek yanlış olur. Varoluşçuların hakikatin öznellik olduğu anlayışı genel olarak, hakikatin bireyin kendisinden ve yaşantısından kalkarak elde ettiği bir çıktı olarak değerlendirilmesidir. Bu ilke varoluşçuların birey temelli ve somut insan yaşantısından hareketle yaptıkları felsefe ile yakından ilişki içindedir (Gündoğdu, 2007, s. 122).

Hakikatin öznellik olduğu kabulü ile hareket eden varoluşçuların sahip olduğu bir diğer ortak özellik ise, bu kavrayışın sonucu olarak vardıkları “aktörün bakış açısından felsefe yapmaktır”. Aktörün bakış açısından felsefe yapmak ilkesi ise, filozofun kendi yaşantısından sorunlarla ilgilenmesi ve bu sorunların hayata dair önemli sorunlar olması ve bu sorunların çözümüne öznenin yani kendinden kalkarak ulaşmaya çalışması anlaşılmalıdır. Yani aktörün bakış açısından felsefe yapmak ilkesi varoluşçuluğun merkezindeki insan ve insan problemlerini konu almak ilkesi ile ilişki olup felsefeyi soyut, gerçek hayattan kopuk ve bireyin dışındaki genellemeler ve akademik sistemsiz bilgilerden ziyade hayata dair kendi problemlerine ve kendi yaşantısından hareketle ulaşacağı deneyim ve hakikatlere çağırılmaktadır. Aktörün bakış açısından felsefe yapmak ilkesi ile amaçlanan geleneksel felsefenin ulaştığı keskin doğrular, kabul gören genellemeler ve sabit doğrular, hakikatler değildir; varoluşçu felsefenin amacı insanın kendi yolunda kendi yaşantısından ve kendi bakış açısıyla ulaşmayı hedeflediği bir hakikatin varlığıdır. Bu öznel hakikat bir çeşit görecelilik değil fakat kendi dünyasından hareketle bir deneyim sahibi olmakla ilgilidir ve varoluşçu bir ilkedir (Gündoğdu, 2007, s. 126-127).

1.3. Varoluş Sıkıntısı

Varoluşçu felsefeleri incelediğimizde *sıkıntı* fenomeniyle karşılaşırız. Varoluşçuluğun babası olarak kabul edilen Kierkegaard’dan bu yana Heidegger’e kadar ve daha sonra ondan etkilenen varoluşçularda başta Sartre olmak üzere, sıkıntı varoluşçu felsefenin içinden kendini hissettirir. Varoluşçu sıkıntı “insanın yetersizliğinden ileri gelmekte ve onu yoklukla hürriyet arasında bırakmaktadır” şeklinde tasvir edilmektedir. Bu tanım ilk olarak “insanın yetersizliği” vurgusuyla, insanın olgusallığı ve olumsuzluğunu hatırlatırken, “yoklukla hürriyet arasında”

diyerek de sıkıntının bu ikisi arasında ve ikisine de doğru bir imkan olduğu fikrini uyandırmaktadır. Ancak yoklukla hürriyet arasında imkan sahibi olarak bulunmanın yani sıkıntının önkoşulu farkındalıktır. Bu sıkıntının kaynağı ise “insanın durumlarındaki bozulma” olarak tarif edilir. İnsan durumlarındaki bozulma ise günlük hayatın akışı içinde gündelik düzenin insanın gözünde yıkılmasıdır. Bu tip bir yıkım karşısında içte duyulan şeyin sıkıntı olduğu söylenebilir. Sıkıntılı hal devam ettikçe düşünmeye devam eder ve insan kendi sınırlılıkları ile karşılaşır. Sınırlarının farkında insan ise kendisini varlık ve yokluk arasında duyumsar (Magill, 1992, s. 24-25).

Mounier varoluş felsefelerinin insan varlığını “dramatik açıdan” ele aldığını iddia eder. Bu iddianın ardından varoluş felsefelerinde bu dramatik zeminin sebeplerinden biri olarak insanın olgusallığı ve olumsuzluğu geliyor. İnsanın olumsuzluğu denilince, akla hemen şu varoluşçu sorular geliyor; “İnsan neden burada ve şimdi var?”, “Ya da neden bu insan teki olarak var?”, “Ya da neden var da yok değil?”. İşte insanın öyle veya böyle olabilecek olması onun olumsuzluğunu ifade eder (Mounier, 2023, s. 75- 76). Hristiyan varoluşçulara göre insanın dünyadaki bulunuşu, olumsuzluğu onun Tanrı’ dan ayrı düşmesidir ve bu insanın suçlu ve günahkar olması sebebiyledir. Ateist varoluşçulukta ise olumsuzluk Sartre tarafından ve Heidegger’ de de olgusallık olarak anlaşılır. İnsan sebebi olmaksızın dünyaya fırlatılmıştır, yalnızdır, ve bunu kendisi seçmemiştir. İşte ateist varoluşçuların insan varlığının olgusallığını ve olumsuzluğunu dünyaya *terk edilmek* olarak anladıklarını ve tüm bunların anlamsız olduğu ve saçma olduğu fikrine sahip olduklarını biliyoruz. Sartre’da varlığın bu sebepsiz saçma bulunuşu *fazladanlık* olarak nitelendirilir. İnsan fırlatılmışlığı ve bu hal içinde dünyayı ve varoluşunu fazladan olarak telakki etmesinin ardından varoluşunu *bulantı* olarak deneyimleyecektir. (Mounier, 2023, s. 76- 77). Tezimizde açık kılmaya çalıştığımız husus da tam olarak burasıdır; insan dünyada istemsizce bulunuşu, yani fırlatılmışlığı içinde olgusallıkla ve olumsuzlukla belirlenir, bulanır. Sartre’ın bulantısı, varoluşunu içinde bulduğu bu çerçevede algılayan insanın varoluşsal bir deneyimidir. Bulantı kavramına daha sonra ayrıntılı bir şekilde değineceğimiz için şimdilik olumsuzluk, olgusallık ve sıkıntı kavramını ele almaya devam edeceğiz.

Varoluş sıkıntısının zemini olarak olgusallığı yani faktisiteyi Türker, *Yüksüz Diyalektik Husserl Fenomenolojisi Üzerine Bir Deneme* isimli kitabında şu şekilde izah etmiştir;

Faktisite tüm belirlenimlere öncel, insan denen varlık bir kez var olduğundan beri hep var olan, hep önceden beri olmuş olandır. Kısaca benim öteden beri hep öyle olmuşluğumdur. Bu yüzden, kesin anlamada faktisite insan öznelliğinin temelidir. (...) Faktisitenin fenomenolojik özlerin bile gerisinde yatan karanlık “olumsal özler” olduğunu söyleyebiliriz (Türker, 2016, s. 65).

Faktisitenin insan varoluşu açısından öncel oluşu fırlatılmışlık ve bulantı kavramları ile yakından ilişkilidir. Kendisini “bir kez var” bulan insan bu varlığa öncel herhangi bir şey olmaksızın varlığa atılmış, fırlatılmış yani kendini var bulmuştur.

Bir varoluşçunun varoluşu anlamlandırması ve kendini konumlandırmaya çalışması Foulquie tarafından “varoluş dramı” olarak değerlendirilmiştir. Varoluşçunun kendisini ve varoluşu anlamlandırmadaki yetersizliği ve sorularının cevapsız oluşu onun içinde bulunduğu olgusallık (faktisite) sebebiyledir. Çünkü varoluşçu insan bulunduğu dünya içinde, sorduğu sorulara cevap verirken akla dayalı fikir yürütür ve gidimli bir yol izler, ancak herhangi bir varolanın olabilirliği ile gerçek çelişebilir, Foulquie’ye göre bu sınırlılık ve çelişki varoluşçu da olumsuz duygular yaratır. Bununla birlikte varoluşçunun elinde herhangi bir öz ve sabit bir değer olmadığından varoluşçu bir kimsenin yaşantısını düzenleyebileceği özler ve temeller de yoktur. Yani bir özcünün, idealistin merkeze koyduğu temel doğrular varken varoluşçu o seçimleri ve kendi doğrularını kendi yaratmalıdır. Varoluşçuluğun gereği olarak özü kabul etmemesi ve kendini yaratma sorumluluğunu insana vermesi, insanın ağır sorumluluk taşıdığını gösterir ve nihayetinde insan sürekli olarak seçim yapan ve seçmesinin sorumluluğu ile baş başa, hiçbir hazır temele dayanmaksızın kendi hayatını kuran olarak vardır (Foulquie, 1995, s. 59- 61). İşte varoluşçuluğun seçme özgürlüğünden başka imkan tanımadığı insan, kendisini kendi seçmediği bir seçim özgürlüğü içinde sınırlanmış bulur. Yani seçim yapsa da yapmasa da, birini takip etse de etmese de insan hep seçim yapmaktadır ve buna mecburdur.

Varoluşçu iç sıkıntısının kökeni de budur; (...) istemiş olmadan bu dünyaya fırlatılıp atılmanın, tüm sonuçlarının ne olacağı bilinmeden ve doğrulanmadan seçimler yapmak zorunluluğunda bulunmanın verdiği buruk duygudur: Acılı, ama soylu bir duygu; çünkü, gerçek varoluşa bizi getirip oturtan odur (Foulquie, 1995, s. 64).

Yukarıdaki alıntı varoluş sıkıntısından kastedileni açıkça izah etmektedir, varoluş sıkıntısı insanın seçimi dahilinde olmayan bir dünya içine atılmış olup ve varoluşçuluk gereği herhangi bir öze, temele, ideale bağlı olmaksızın, orada seçmek zorunda oluşu ile yüzleşmesidir. Bu yüzleşme acı verici, bulantı uyandırıcı bir duygu olsa da, varoluş sıkıntısı olarak adlandıracağımız bu varoluş hali, aslında Heidegger'in sahih varoluşuna giden yoldaki, bir farkındalık basamağı olarak kabul edilebilir (Foulquie, 1995, s. 64)

Varoluş sıkıntısı kavramı, varoluşçu ilkeler gereğince herhangi bir öz kabul etmeyen insanın, kendisini seçmediği bir dünya içinde seçim yaparak özünü yaratma zorunluluğu içinde bulması ve bu hal içinde kendini sıkıntıda hissetmesidir ki, bu varoluş deneyimi Sartre'da kendisini bulantı olarak gösterecektir. Heidegger'in fırlatılmış olarak kabul ettiği insan varlığı, bu olgusalılık içinde ve özgür oluşunun yüklediği bu sorumlulukla kendisini sıkıntı içinde bulanırken bulmaktadır. Yine Wahl'in *Varoluşçuluğun Tarihçesi* isimli eserinde varoluşun olgusalılığı ve bunun yarattığı bunalı ve sıkıntılı duygu durumları ve sebepleri şöyle ele alınmaktadır;

Demek ki bunalım deneyimi kendimizi yardımsız ve dayanaksız şu yeryüzüne bırakılmış duyumsamamıza yol açıyor. Nedenini bilmeden bu dünyaya bırakılmışız. Varoluşçu dünya görüşünün ana düşüncelerinden biri budur: varoluşumuza bir gerekçe bulmadan varız, özsüz varlıklarız (...) Hiçbir nedene dayanmadan yeryüzüne atılmış varlıklar görüyoruz ... (Wahl, 1999, s. 19).

İKİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞ SIKINTISI: FIRLATILMIŞLIK

2.1. Heidegger’de Dasein Analitiği ve Varoluş

Martin Heidegger’in çoğunlukla *Varlık ve Zaman* isimli eserinden yola çıkarak felsefesini anlamaya gayret göstereceğimiz bu bölümde onun felsefesini temellendirdiği temel kavramlar ve sorularla birlikte tüm felsefe tarihine yönelik eleştirileri ve bunlardan yola çıkarak Heidegger’in yeni bir düşünme biçimi ve düşünmeye yeni bir başlangıç önerisi ele alınacaktır. Kullandığı yöntem ve amacı ile felsefesinin genel hatları ele alındıktan sonra özel olarak *fırlatılmışlık* kavramını incelemeye gayret göstereceğiz.

Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da bize ilk olarak hatırlattığı şey varlığın anlamını unutmuş olduğumuz ve ona ilişkin bilgimizi sorgulamak zorunda oluşumuzdur. Heidegger’e göre varlık sorusu Platon ve Aristoteles’ ten bu yana unutulmuştur (Heidegger, 2021, s. 19). Varlık felsefe tarihi boyunca üç ön yargı sebebi ile gözden kaçırılmış araştırıp soruşturulması ve üzerine düşünülmesi dahi engellenmiş ve üzeri örtülmüş karanlıkta bırakılmıştır. Bu ön yargılar; “varlığın en tümel kavram oluşu”, “varlığın tanımlanamaz oluşu” ve “varlığın kendiliğinden anlaşılır” oluşudur. Heidegger’e göre varlığın en tümel kavram oluşu ön yargısı, varlığı varolanların bir kategorisi gibi ve en yüksek kategorisi olarak ele aldığından ve onu bir varolana indirgediğinden varlığı karanlığa gömer. İkinci olarak, varlık kavramının tanımlanamaz oluşu fikri, varlığın anlamını soruşturmamıza engel olmak şöyle dursun bize geçerli temel bir sebep vermekteyken, varlığın soruşturmaya kapatılmasını önermektedir. Varlığın kendiliğinden anlaşılır bir kavram olduğu düşüncesi ise, varlığı ve varlığın anlamını yeniden askıda bırakıp bize bir cevap vermekten uzaktır. Şu hali ile varlığın anlamını yeniden soruşturmak gerekliliği açıktır (Heidegger, 2021, s. 20-23).

Heidegger'in varlığın üzerindeki karanlığı aydınlığa çıkarmak ve Batı felsefesinin ona yüklediği anlamlardan onu arındırıp açığa çıkarmak için tüm felsefe tarihi boyunca kabul gören varlığın anlamına ilişkin temel kanıları ele alıp eleştirdiği ve felsefesini temellendireceği yeni bir alan açtığını görüyoruz. Ontoloji tarihi boyunca varlıktan varolanın anlaşıldığı, varolandan da mevcut bulunanan şeylerin anlaşıldığı düşünüldüğünde Varlık (Sein) sorusunun karanlıkta kaldığı anlaşılmaktadır. Varlığın varolana bu indirgenişi Heidegger tarafından kabul edilemezdir ve varlık sorusunun sorulmasının temel sebebidir. Varlık bir varolan, bir mevcut olan, bir şey olarak düşünülemez ona indirgenemez ancak yalnızca varolanın varlığı olarak vardır (Yılmaz, 2020, s. 26- 27).

Heidegger'in kurmak istediği ontolojinin bir metafizik eleştiri ile başladığını söylemek de yanlış olmayacaktır. Çünkü tüm metafizik geleneği varlığı varolana, yitimli olana indirgemekte ve ona göre felsefeyi de bilimlere indirgemektedir. Heidegger'e göre metafizik, varlığı varolana indirgediği için Varlığı ve varlık olarak varlığı inceleme imkanını da yitirir. Varlığın açığa çıkması ve varlığın hakikatine ulaşma amacına ulaşamaz (Heidegger, 2022, s. 8). Yine aynı eserde Heidegger, şöyle devam ediyor, insan metafiziğin ön gördüğü şekilde animal *rationale* (akıllı canlı) olarak varsayılırsa sonuç olarak insan bir *metaphysicum* (metafizik canlı) dan öteye varamaz ve bu da onu düşünmeye ve dolayısı ile hakikate ulaştırmaz (Heidegger, 2022, s. 9). Heidegger'in metafizik eleştirisi onun felsefeyi bir indirgeme içerisinde ele alıp metafiziğin varlığı söz konusu dahi edemeyecek bir yapıda olması yönündedir. Halbu ki düşünme eylemi bizi varlığa götürmeli ve onun anlamını soruşturma imkânlarını vermelidir. Batı felsefe tarihi ve metafizik düşünme yolları bizleri indirgemeci bir bakışla ve yalnızca varolanların etrafında dönen aşkın olmayan bir anlayışa mecbur etmektedir.

Heidegger'in otobiyografisini yazan Paul Hühnerfeld'e göre; o, Platon'un felsefesini kendine rehber edinmişti. Buradan yola çıkarak Heidegger, Batı düşüncesinin varolanlar içinde kaldığını ve varolanları şeyleştirdiklerini, Varlığı unuttuklarını düşünür (Hühnerfeld, 2006, s. 74).

Heidegger'e göre varlığın unutulmuşluğu meselesini gündem edinmek ve varlığı soruşturmak mecburiyeti, metafizik geleneğin Platon'dan bu yana varlığı varolan olarak anlaması ve bu ikisinin birbiri yerine kullanılıp karıştırılması sebebi

iledir. Heidegger'e göre bu karışıklık, varlık ve varolanın birbiri yerine kullanılması hususu, bile bile seçilmiş bir hata olarak kabul edilmez. Ancak Heidegger'in tabiri ile "şaşıklığın en üst noktası" olan varlığın insan varlığı ile kökensel ilişkisin kesilmesi ve bu unutulmuşluk ve temelsizlikle varlığın üstü örtülmüş ve karanlıkta kalmaya itilmiş olur (Heidegger, 2022, s. 12- 13). Heidegger varlık ile varolanın karıştırılması ile tasarlanan varlık anlayışının dışına çıkmaya çağıracaktır bizleri. Bunun için yapılması gereken düşünme üzerine düşündürmektir ve Ona göre düşünmek mevcut yollardan değil yeni bir zeminden yeni bir kökenden hareket etmelidir. Heidegger düşünmeye açmak istediği bu yeni yolu, *Varlık ve Zaman* isimli eserinde varlık ile insan varlığı arasındaki bağı kökensel almak sureti ile yapılandıracaktır (Heidegger, 2022, s. 13- 14). Çalışmamızın ilerleyen safhalarında Heidegger'in *Dasein* dediği insan varlığının varlıkla kökensel birlikteliğini ortaya koyduğu ve onun yapıları, yaşantıları etrafında ördüğü felsefesini inceleyeceğiz.

Heidegger'in metafizik geleneği eleştirisi bir eleştiri olarak kalmamakta bizlere "devrim" niteliğinde bir öneri sunmaktadır, Ona göre metafiziği aşma çabası terk edilmeli ve metafizik düşünme bırakılmalıdır. Çünkü varlığın açıklığını unutan metafizik artık bırakılmalıdır. Heidegger'e göre Batı metafiziği tümünden varlığı anlama çabasını varolana indirgemiş ve onunla sınırlandırmıştır. Varlığın açıklığına ulaşma, varlığı sorgulama imkânı metafizik tarihi boyunca ıskalanmıştır. Bu sebeple metafizik bir kenara bırakılmalıdır. Bu öneri ise devrimsel niteliktedir (Kurtar, 2014, s. 20- 21). Bu noktada Heidegger'in düşünme izleğinde metafiziği bir kenara bırakıp onun yerine önerdiği başlangıç noktası kabul ettiği varlık sorusunun ontik ve ontolojik önceliğe sahip olmağını nasıl anladığını irdelleyeceğiz.

Heidegger mevcut varlık anlayışının bizi varlığa götürmediğini ve buna sebep olarak metafiziği gösterip ardından yeni bir düşünme biçimi önerdi ve buna merkez olarak da varlığı seçti, peki Heidegger varlığa ontolojik olarak öncelik tanırken neler düşündü? Heidegger tüm bilimlerin temelinde olan kavramların bir varolana işaret ettiğini ve varolanlar etrafında çalıştıklarını söyler. Ancak bu bilimlerde yaşanan krizler temelde varolanlara geri dönüşü ve bu varolanların yeniden yapılandırılması ihtiyacını doğurur. Çünkü bilimler parça parça yani bölgesel olarak bazı alanlara ve kavramlara ilişkin temellenirken, o kavramları ve kendi özlerini temellendiremezler. Bununla beraber varolanlar üzerine soruşturmaları, incelemeleri devam eder ancak bu varlığa işaret etmeksizin varlığın

soruşturulmasıyla ilgili değildir. Heidegger'e göre tüm bu bilimlerin temel bir ontolojiyle temellendirilmesi ve bu temelinde varlık temelli olması ontolojik bir öncelik gerektirir. Heidegger'in teklifi varlık sorusunun felsefenin temellendirilmesinde merkezi rol oynaması ve ayrıca diğer tüm bilimlerin kurulacak bu fundamental ontolojide temellendirilmesidir (Heidegger, 2021, s. 29- 33).

Heidegger'in varlık sorusunun ontolojik önceliğini temellendirmesinin ardından ontik önceliğine dair düşüncelerine bakalım; daha önce bahsettiğimiz gibi Heidegger bilimlerin kendi temellerini sorgulayamadıklarını söyler ve temellendiremediklerini iddia eder. Buradan yola çıkarak insan varlığının ki ona Dasein diyecektir, tüm bunlara öncel olduğunu yani kendi varlığını düşünen bir varlık olarak ontik açıdan öncel olduğunu söyler. Yani Dasein kendi varlığı içinde varlıkla ilişkili olan varlık olarak varlığı anlama konusunda ontik olarak önceliklidir. Aynı zamanda bu onun bir varoluş özelliğidir. Yani o varlığını anlayan bir varolan olarak varolmaktadır; bu, onu herhangi bir varolandan ayırır ve öncelikli kılar. Heidegger'e göre varoluş sorusunu sorabilecek ve bu sorunu irdeleyebilecek varlık varoluşu ile varolan bir varlık olarak Dasein'dır. Varlık sorusu Dasein'a ait bir konudur ve Dasein'ın ontik önceliği onun varlık ve varlık sorusu ile olan bu ontolojik bağından dolayı ortaya çıkmaktadır (Heidegger, 2021, s. 33- 37).

Heidegger'in varlık sorusunun ontolojik önceliğini tüm bilimlerin temellendirilme gerekliliğine dayandırdıktan sonra, Heidegger varlık sorusunu ontik olarak Dasein ile ilişkilendirmektedir. Yani Heidegger kuracağı ontolojiyi diğer bilimlere temel kılacak fundamental bir ontoloji olarak tasarladıktan sonra onun en önemli sorusunu varlık sorusu olarak belirler ve ardından varlık ile ilişkisi diğer her şeyden farklı bir varolan olarak Dasein'ı kabul eder. Ona göre Dasein kendi varlığını bilen bir varolan olarak diğer tüm varolanlardan farklı ve varlığın anlamını sormada ve araştırmada diğer tüm varolanlara göre de ontik olarak önceliklidir. Burada anılması gereken önemli bir nokta da Dasein kavramının doğrudan bir insan olarak anlaşılmasıdır, ona insan varlığı demek, onu özne olarak düşünmek Heidegger'in düşüncesi dışındadır. Dasein varolmanın olanaklılığıdır. Heidegger'e göre Dasein ontik olarak kendisine en yakın ontolojik olarak kendisine en uzak varlıktır. (Çüçen, 2021, s. 45).

Heidegger'in felsefeyi yeniden yapılandırma ve bazı temel soruları tekrar gündeme getirme amacı kendisine kadar gelen filozoflar tarafından kabul edilemeyen mevcut anlayışların eleştirisinde somutlaşmıştır.

Heidegger, Hegel'in ölümünden beri dünyayı harekete geçiren tüm büyük düşünürlere karşıt düşerek veya Batı felsefesinin büyük düşüncelerine dayanarak felsefe yapmamıştır. Başka bir deyişle, ortaya konulmuş ve olup bitmiş şeyleri artık kabul etmek istemeyen bir devrimci tavrıyla felsefe yapmadığı gibi, kendisini bir geleneğin içinde de hissetmemiştir. Bu ikisinin tersine, o, Batı düşüncesinin büyük bağlantısallığı (Relationalität, relationality) üzerinde sürekli düşünen ve bu bağlantısallığı, durmadan değişen ve çeşitli sorularla yüklü bir dünya içinde, yaşadığının farkında olarak, ileriye doğru taşıyan bir filozof olmuştur (Hühnerferld, 2006, s. 69- 70).

İşte Heidegger'in başlangıç olarak kabul ettiği Batı felsefe geleneği eleştirisi ve 'varlığın unutulmuşluğu meselesi' onu yeni bir ontolojiyi, geleneğin dışında felsefeyi yaşamla ilişkili kılacak bir yöntemle, fenomenolojik yöntemle ele almaya sevketmiştir.

Heidegger, tüm ontoloji tarihini varlığı unutmak konusunda eleştirip geleneksel anlayışı varlığı anlama noktasında; onu şeyleştirme ve kategorik yaklaşıma ile somutlaştırarak anlamını örtme ile itham eder. Heidegger kendi ontolojisini tüm bilimlere temel olacak şekilde fundamental ontoloji olarak tasarlayıp başlangıç noktası varlığın anlamını soruşturmak olan incelemede yöntem olarak batı felsefesi geleneğini eleştirmiş ve fenomenolojik yöntemi kullanmayı seçtiğini söylemiştir. Çünkü ontolojinin görevi metafizik varlık anlayışının tersine varlığı varolana indirgemek değil onu açığa çıkarmaktır (Heidegger, 2021, s. 55).

Heidegger'e göre ontoloji, varlığın anlamı sorusunu Dasein'dan yola çıkarak Dasein'ın dünyasal ve zamansal ufkundan hareketle ele almak ve soruşturmadır. Ancak bunu yaparken ontoloji tarihinden miras kalan yöntemler ve yükler varlığın anlamı sorusuna bizi ulaştırmaktan uzaklar ve bu sebeple de onları terk etme gerekliliği açıktır. Varlığın anlamı sorusunun bizi araştırmaya getirdiği Dasein'ın analitiğinin yöntemi ise fenomenoloji olmalıdır (Çüçen, 2021, s. 46). Fenomenolojiyi içerdiği fenomen kavramından yola çıkarak anlamak isteyen Heidegger, fenomenin etimolojik olarak *Phainestai* fiilinden gelen *Phainomenon* kelimesinin, kendini kendinde açan anlamı ile düşünmemizi ister. Sonuç olarak Heidegger'in seçtiği yöntem olan fenomenoloji etimolojik kökeni itibari ile de bizleri şeylerin kendisine götürecek bir yol olarak şeylerin kendisinde kendini açan fenomen

kavramının etrafında şekillenen bir yöntemdir ve fundamental ontoloji ancak fenomenolojik olarak mümkün görünür (Yılmaz, 2020, s. 64- 65).

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da konu edildiği varlığın unutulmuşluğu sorununa dikkat çekmesinin ardından varlığı araştırma yöntemi olarak fenomenolojiyi seçmiş olması dikkate değerdir. Heidegger metafiziğin yüklerinden, kavramlarından, kategorilerinden ve düşünme biçiminden uzaklaşıp tüm Batı felsefesini tenkit edip yeniden yeni bir düşünme biçimi ve sorusu önerdiği felsefesinde elbette yöntemi de buna uygun olarak seçmiştir. Çünkü fenomenolojinin temel olarak aşmaya çalıştığı şey de geleneksel felsefenin öz- görünüş ikiliğinden sıyrılıp bilincin saf verilerine ulaşma amacıdır ve tam da Heidegger'in bu yeni düşünme biçiminin yöntemi olmaya bu benzerlik sebebi ile uygunluk gösterir (Ersoy, 2021, s. 14).

Fenomenoloji şeylerin kendisine dönmek amacıyla bir çeşit epistemoloji olarak icra edilirken, Heidegger, fenomenolojinin kurucusu Husserl' den aldığı etki ile bu yöntemi tüm araştırma ve felsefesinin yöntemi olarak tayin etmiştir. Ancak Heidegger hocasından farklı olarak fenomenolojik yöntemin alanını epistemolojiden ontolojiye kaydırmak istemektedir. Heidegger fenomenolojiyi fundamental ontoloji olarak ele alırken hocası Husserl fenomenolojiyi fundamental bir epistemoloji olarak ele alır.

Heidegger'in fundamental ontolojisine seçtiği yöntem olan fenomenolojinin phainomenon ve logos kelimelerinden oluştuğundan bahsetmiştik. Şimdi logos kavramına Heidegger'in anladığı yerden anlamaya çalışarak bakalım. Logosun Antik Yunan düşüncesinde akıl, söz, düşünce gibi birçok anlamı vardır. Logosun söz anlamı Heidegger'e göre fenomenoloji düşüncesine ve yöntemine en uygun açıklamaları veren anlamdır. Çünkü söz içerdiği şeyi açık kılar yani logosun söz anlamı onun açığa çıkartıcı gücünü imler ve şeylerin olduğu hali ile ifade edilmesi olanağı olarak anlaşılır (Ersoy, 2021, s. 19).

Heidegger'in fenomenolojiden anladığı yalnızca bir betimleme değil, tezahür kavramı ile de değindiği fenomenlerin kendini gizleyen bir yönü olduğu ve üstü örtülü bir tarafları olduğu varsayımdır. Öyle ki Heidegger fenomenlerin bu kendini gizleyen taraflarının açığa çıkarılması görevinde *hermeneutik* yaklaşımı birlikte kullanacağını söyler. Ayrıca varlığın tarihselliği ve zamansallığı onu

hermeneutik bir şekilde değerlendirmeyi gerekli kılar. Tüm bunlar ışığında Heidegger varlık soruşturmasının merkezine varlık sorusunu koyduğu araştırmasının yöntemini fenomenolojik bir ontoloji olarak tasarlar (Çüçen, 2021, s. 54- 55).

Heidegger'e göre varlığın unutulmuşluğunun temel sebeplerinden biri de varlığın insan varoluşu ile ilişkisinin görülmeyişidir. Yani insan varoluşu, onun kendi varlığını düşünebilen bir varolan oluşu gözardı edilip metafizik bakış açısı ile onu diğer varolanlar gibi kategorilendirip, düşünen hayvan olarak anlamak Heidegger açısından doğru bulunmaz ve Heidegger bu anlayışın bizleri varlığa götürmeyeceği fikrini savunur (Manav, 2014, s. 49). İşte Heidegger buradan hareketle yıkıma uğrattığı ve eleştirdiği Batı felsefesine karşı kendi fundamental ontolojisinin varlıkla ilişkisini kurmak için *Varlık ve Zaman* adlı eserinde Dasein'ı kendi varoluşunu düşünebilen varlık olarak varlıkla ilişkisi görünür olan bu varolanı araştırmasının merkezine koyar. Diğer varolanlar içinde ontik önceliği olan bir varlık olarak Dasein bu önceliğe kendi varlığını düşünebilmesi, konu edinebilmesi ile sahiptir. Dasein bir şekilde kendi varlığı ile ilişkidedir ve bu onun varlık yapısının bir parçasıdır (Heidegger, 2021, s. 33- 34).

Heidegger'in özel olarak seçtiği ve varlık soruşturmasının merkezine özenle yerleştirdiği Dasein kavramını nasıl anlattığına bir bakalım; varlık soruşturmasına kendisinden başlayan Dasein her daim bir tutum içindedir ve bu da varoluştur. Dasein'ın, varoluşu kendi varoluşundan yola çıkarak anlaması, onu varlık sorusunun anlaşılması için öncelikli bir araştırma konusu etmiştir. Ayrıca Dasein'ın varoluşu kendi varoluşundan hareketle anlama imkanı seçilmiş bir şey değil, onun içine düştüğü bir yapı ve kendisinin varoluş minvalidir. Yani varoluşu yalnızca varoluşa ait bir varolandan anlamak zorunluluğu Dasein'ın yapısından kaynaklanan bir önceliğe sahip olmasındandır. Buradan hareketle Dasein'ın varoluşsal analitiği Varlık sorusuna giden yolda bizim için önceliklidir ve fundamental ontoloji Dasein'ın analitiği ile mümkündür (Heidegger, 2021, s. 34- 35).

İnsan, 'Da-sein' (Varoluş, dünyada-olan) olarak kavranır. Bu Dasein'a, ' kendi Varlık' ı içinde bizzat bu Varlık çerçevesinde olan Varolan olarak ' ontik' yönden işaret edilir. Daha basit olarak şöyle ifade edilebilir: Dasein olarak insan öyle bir yapıdadır ki, o bu yapı gereği Varlık' ın ne olduğunu sorabilir. Heidegger'in kendisi ve kitabı bu tez için en iyi kanıttır. Varlık' ı soruşturacak yapıda olan insan, bu nedenle 'Varolan 'a atılmışlığı'nın farkına varan ve tam da bu Atılmışlık'ı (Geworfenheit) soruşturan bir konuma sahiptir (Hühnerfeld, 2006, s. 76).

Tezimizin ele alacağı anahtar kavramlardan olan fırlatılmışlık kavramına dair Hühnerfeld, Dasein’ın farkında olduğu ve temelde soruşturduğu şeyin bu ‘varolana fırlatılmışlık’ olduğunu ifade eder (Hühnerfeld, 2006, s. 76).

Burada söylenmesi gereken bir diğer şey de Heidegger’in fenomenolojisinin hocası Husserl’den farklı olarak hermeneutik bir karakter taşımasıdır. Onun fenomenolojisinin içerdiği bu yorumlama karakteri varlığın anlamı sorusunun olanağı olarak Dasein üzerinde yapılacak bir çalışma ile ele alınacaktır. Çünkü Heidegger’in varlık sorusunu fenomenolojik olarak araştırmasının olanağı Dasein’ın hermeneutik fenomenoloji ile anlaşılmasıdır. Fenomenoloji gizli kalanı açığa çıkaran karakteri ile varolanın varlığını ele almakta bir yöntem olarak kaçınılmazdır (Manav, 2014, s. 94- 95).

Heidegger’in fenomenoloji anlayışını benimseyip daha felsefesinin ilk adımlarını temellendirirken hocası Husserl’ in *ayraca alma*, *ephoke*, kavramından yola çıktığını görüyoruz. Şöyle ki, Heidegger varlık sorusunu tüm Batı felsefesi ve metafizik geleneğini yıkarak ve eleştirerek yeniden sorma görevini üstlendiğinde aslında yaptığı şey varlık üzerindeki tüm yükleri bir araya almaktır. Bu yönü ile Heidegger’in Husserl’ den aldığı ephoke ile Heidegger varlık sorusunun anlamını yeni bir düşünme yoluyla inşa fikrine gitmiştir. Heidegger varlığa atfedilen tüm yüklerden kurtulmak ve ona ulaşmak için fenomenolojik yöntemi seçmiştir, çünkü Türker’in ifadesi ile “Fenomenolojik yöntem dokunduğu her şeyi yüksüzleştirerek işe başlar” (Türker, 2016, s. 45). İşte bu yönü ile fenomenoloji Heidegger tarafından, varlığın tüm arızı yüklerinden arındırılıp, yüksüzleşip kendini açığa vermesine imkan sağlayacak bir yöntem olarak benimsenmiştir.

Husserl’den ayrıldığı ve kendi ontolojisini kendine has şekilde varlıkla ilişkilendirdiği nokta ise Heidegger’in bilinç ve bilinç yönelimleri yerine fenomenolojisini insan varoluşunun yani Dasein ‘ın anlama ve yorumlama karakterinin analizinde temellendirmesidir.

Heidegger buraya kadar kavramları birbirlerine bağlayarak adeta onları birbirine işleyerek geldi. O, temel ontoloji tasarımını fenomenolojik bir inceleme olarak yürüteceğini söyledikten sonra bu araştırmanın temel sorusu olan Varlık sorusunu insan varoluşu ve onun olanakları ile ilişkilendirdi ve onu geleneksel anlam içerimlerinden arındırmak niyeti ile Dasein terimini kullanmayı seçti. ‘Dasein’ın

eksistensiyal analitiği sırasında ortaya bir görevin çıktığına işaret edilmiş ve en az varlık sorusu kadar ivedi olduğu gösterilmişti: ‘İnsan nedir?’ sorusunu felsefi olarak irdeleyebilmek için görünür kılınması gereken o a priori şey meydana çıkarılmalıdır” (Heidegger, 2021, s. 82). Bu noktada Heidegger ontolojisinin temel sorusunun, varlık sorusunun, anahtarı niteliğindeki Dasein’in analitiğinin aslında bir insan varoluşunun yaşantıda deneyimlediklerini fenomenolojik bir hermeneutikle ele aldığını görüyoruz.

Dasein’in özünün onun varoluşu olması ve Dasein varlığını kendisine konu eden varlık olması onun temel karakterlerini ifade eder (Heidegger, 2021, s. 77).

Dasein’in özü kendi varoluşundandır. Bu varolanın meydana çıkarılabilen karakterleri şu veya bu ‘görüntüye’ sahip mevcut bir varolanın mevcut ‘özellikleri’ olmayıp hep kendisinin varolma olanaklarıdır, bundan başka bir şey değil. Bu varolanın şu-varolmaklıklarının hepsi de birincil olarak varlıktır. Bu yüzden söz konusu varolanı isimlendirmek için kullanılan ‘Dasein’ başlığı onun masa, ev, ağaç gibisinden bir neliği değil varlığı ifade eder (Heidegger, 2021, s. 78).

Heidegger Dasein’in iki temel karakterinden biri olan varoluşunun onun özü olduğu temellendirmesi ile Dasein’ ı zorunlu bir öze indirgememiştir. Burada, öz kavramı klasik özcülükten farklı olup herhangi bir zorunluluk ve mutlaklık içermemektedir. Dasein kendisini kendi varoluşundan yola çıkarak anlayan ve vareden varolan olarak bir olanak varlığıdır. Geleneksel felsefeye özgü durağan sabit bir öze ait değildir Dasein. Onun özü kendi varoluşundandır, yani ona verilidir. Ayrıca Sartre’ın ‘varoluş özden önce gelir’ düşüncesini de özcü bulan Heidegger bu düşünceyi de metafizik bir önerme olarak değerlendirir (Çüçen, 2021, s. 58).

Dasein’in varoluşu diğer varolanlardan farklıdır. Onun varoluşu herhangi bir varolanın mevcut olmaklığı gibi değildir. Çünkü mevcut olmaklık varlık türünde olanlar; kitap gibi, kalem gibi, kendi varoluşlarını sorgulayamazlar, Dasein kendi varlığını konu edinen varolan olarak onlardan ayrılır ve onun varoluşu bir mevcut olmaklıktan fazlasıdır (Yılmaz, 2020, s. 73). “Yani Dasein veya varoluş şu anlama gelir: Sadece var değiliz, aynı zamanda olduğumuzu da algılıyoruz. Ve asla mevcut bir şey gibi bitmiş değiliz, kendimizden kaçınamayız, her noktada geleceğe açığız... Kendi kendimize bırakılmışız. Olmakta olduğumuz şeyiz” (Safranski, 2008, s. 224). Dasein varlığının diğer tüm varolanlardan farkını kendi varoluşunun ayırımına varan olduğunu ve onun varlığının geleceğe açık olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Dasein kendi kendine olmaya bırakılmıştır ve bu kendine bırakılmışlık hali onun seçimi

değildir. Safranski' nin "kendi kendimize bırakılmışız" sözleri ile insan varlığının kendisi olmaklığa ve varoluşa bırakıldığı, atıldığı, fırlatıldığı düşüncesi ifade edilmiştir.

Dasein kendi varlığını düşünebilen varlık olarak kendi varlığını imkânları içinden seçendir. Yani Dasein kendisini sahip olduğu olanaklar içinden seçer ve böylelikle otantik bir varoluşa sahip olur. Dasein varoluş imkânlarının farkında olarak seçimleriyle varoluşunu ortaya koyup kendini seçebilirse otantik olur. Ancak Heidegger tersi bir durum olarak otantik olmama durumunu Dasein için olumsuz bir şey olarak anlamaz (Manav, 2014, s. 102- 103). Dasein'in varlığı sahih de olabilir gayrisahihte, sahihliği yani otantik olma hali Dasein'in varlığını mesele edinmesi ile ilişkilendirilirken; gayrisahihlik yani otantik olmama durumu ise Dasein'in kendisini mesele edinmemesi olarak kabul edilir. Ancak her iki durumda bir olumsuzluk ya da Dasein'in varoluşu anlamında bir eksiklik olarak anlaşılmamalıdır. Her durumda Dasein' in varoluşu oradadır. Dasein'in varoluş yapıları eksistensiyallerdir ve Dasein'in analitiği bu yapılar üzerinden yapılacaktır (Ökten, 2019, s. 102).

Dasein'in diğer varolanlardan farkını gösteren Heidegger Dasein'in analitiği için kategorilerin uygun olmadığını, kategorilerin mevcut olan varolanlar için kullanıldığını belirtmiştir. Dasein'in analitiği geleneksel felsefenin sınırları içinde kategoriyel olarak yapılamaz çünkü Dasein varlığı kendine konu edinen bir varlık olarak mevcut bulunan değildir. Dasein'in analitiği varoluşsal yapılarla ortaya konmalıdır.

Dasein ilk olarak kendi varlığına kendini konu edinmesi ve ikinci olarak da varoluşunun özüne ait oluşuyla öne çıkmaktayken Heidegger Dasein'in dünya-içinde bir varlık oluşunu da Dasein'in analitiğinde temel bir varlık minvali olarak belirlemiştir. Dasein'in dünya-içinde olmaklığı bir uzam olarak anlaşılmamalı, çünkü o diğer varolanlar gibi sadece mekânsal bir yer kaplama içindeliği ile dünya ilişkisi kurmamaktadır. Bundan daha asli olarak Dasein'in içinde bulunmaklığı bir varoluşsal nitelik taşır. Dasein dünya içinde varlık olarak diğer varolanlarla ilişkilendirir ve bu dünya içinde olmaklığı Dasein'in olgusallığını verir. Öyle ki dünya içinde olmaklık ve bu olgusallığın birer seçim sonucu olmayışı bunun adeta verili oluşu Dasein'da kaygı ve ilgi uyandırır (Manav, 2014, s. 103- 104).

Dasein dünya-içinde varlık olarak diğer varolanlarla bir ilişki içinde bulunur. Dasein'in özü varoluşsallığı idi ve o da dünya içinde kendi anlamını buluyordu ve Dasein'in birlikte-varlık olmaklığı da buradan ortaya çıkıyor. Birlikte-varlık olmak Dasein'in varoluşsal yapısına ait bir egzistansiyaldır. Dasein birlikte varlık olarak kendi varlığını unuttur ve etrafındaki varolanlara dalarsa kendi otantik varoluşunu seçmemiş olur ve otantik olmayan bir varoluşu deneyimler, 'herkesleşir'. Bu 'herkesleşmek' Dasein için hergünlük içinde varoluşunun imkanlarını kendi için seçememesi ve kendi farkındalığını yitirmesidir (Manav, 2014, s. 108- 109).

Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı eserinde Dasein'in analitiğini onun şu varolma halleri üzerinden yapmaktadır, dünyada varlık olarak Dasein, dünyada başkaları ile birlikte varlık olarak Dasein, ruh halleri olan varlık olarak Dasein, kaygı duyan bir varlık olarak Dasein. Dasein'ı insanın varoluşu olarak anlayan ve varlığı anlamayı dert edinen Heidegger varlık sorusunu insan varlığı ile eşleştirip, onun varlık yapılarından yani eksiztansiyallerinden yola çıkarak onu fenomenolojik yolla anlamayı amaçlamıştır. Heidegger'in fenomenolojik olarak ele alacağı insan varlığı elbetteki kendini ilk olarak dünyada açığa çıkarmaktadır. Yani Dasein' ı incelerken ilk olarak onun dünya içindeki varlığı ele alınmalıdır. Heidegger'in insan varlığı olarak geleneksel metafizik ve felsefi anlayıştan kaçınmak için özne, ego, töz, cogito, ben, ruh gibi kavramalar yerine tercih ettiği Dasein kavramı kendini ilk olarak dünyada bizlere açimler (Karabulut, 2024, s. 37- 38).

Dasein'in, kendi oluşmuşluğunu ve olgusallığını paranteze almasının mümkün olmadığını yazar. İnsan dünyaya atılmış (geworfen) olduğundan, zaten kendisini şu veya bu şekilde hep "bir şeylerle heyecansal bir ilişki içinde" (gestimmter) bulur. Onun yapıp ettiği, düşündüğü, bildiği ne varsa, zaten hep "dünyada-olma" nın (in- der- Welt-sein) damgasını baştan yemiştir. "Dasein-insan" daima bir çevre (Umwelt) içindedir. "Dasein" ın tüm yapısı bir "kaygı yapısı" (Sorgenstruktur). Bu nedenle insan metafiziksel anlamda yalıtık bir mekânda, kendisini her şeyden sıyrırarcasına ve her şeyi üstten ve dıştan görebileceği bir ufuk çizgisinde bulunmaz. O, nesnelerle, renklerle, eşyalarla dolu bir dünyada yaşar ve bunlar karşısında yaşamın her anında bir tavır almak zorundadır (Hühnerfeld, 2006, s. 15- 16).

Heidegger felsefesinin merkezi kavramlarından biri olan Dasein, Hühnerfeld'in yukarıda bahsettiği gibi dünyadan bağımsız salt bir özne değildir onun varoluşu zaten dünya içine fırlatılmışlığı ile başlar, o dünyadan bağımsız ve dünyada kurduğu ilişkilerden bağımsız düşünülemez ve Dasein'ı anlamak onun çevreleyen dünya içindeki, buradaki içindelik mekânsal bir imlemin dışında varoluşsal bir

içindeliştir, ilişkisellik ağını görmek ve Dasein'ın tüm bu varoluşu karşısında her daim bir tavır alma durumunda olduğunu farketmek gerekmektedir. Bu her durumda bir tavır alma gerekliliği Hühnerfeld' e göre Dasein için kaygının kaynağıdır.

Dasein'ın analitiğine onun kaygı varlığı oluşunu inceleyerek devam edeceğiz. Dasein'ın özü onun kendisini anlayan varlık olmasıdır ve onu diğer varolanlardan ayıran da bu özür. Fakat bu öz, sabit ve değişmez değildir; onun özü değişime açık, oluş içinde ve akışkandır. Bu da Dasein'ı bir imkân varlığı yapar, onun özü onun olanaklılığı olarak vardır. Yani Dasein'ın özü yoktur ve kendisini anlamak ve değişimlere açık olma imkânı olarak bu öz onun kendisini olanaklar içerisinde anlamasıdır. Dasein'ın kendisini bu yönüyle anlıyor olması onun yapısının kaygı olması ile açıklanır. Kaygı, Dasein'ın kendisine soru sorabilmesi, ve eylemde bulunabilmesi açısından da “praksistir”. Bu sebeple de Dasein'ın soru sorabilir niteliği pratik bir değer taşır ve Heidegger de varlık soruşturmasına buradan, soruyu sorabilen Dasein'ın gündelik hayatından, ve oradaki bulunuşunun varoluşsal hallerinin analitiğinden başlamıştır. İşte kaygı, Dasein'ın bu yapıp etmeleri içinde sabit olmayan, oluşta olan özünün belirsizlikler karşısında her defasında bir tavır alması gerekliliği ve gündelik hayatı içerisinde aldığı yolda durağan olmayan özünü adeta seçmesi zorunluluğundan duyulan varoluş halidir. Dasein'ın bu farkındalığı onun kendisini Kaygı varlığı olarak duyumsamasını sağlar (Özlem, 2019, s. 17- 18).

Çalışmamızın devamında Heidegger'in Dasein'ın, yani insan varoluşunun gündelik yaşamadaki hallerini ve ona mahsus onu diğer varolanlardan ayıran birtakım eksiztensiyalleri inceleyeceğiz. Ancak Dasein'ın tüm varoluşsal yapılarına kendisi üzerinden ulaşacağımız dünyada varlık olarak dasein yapısını ilk olarak ele alacağız.

2.2. Dünyada Varlık Olarak Dasein

Heidegger Dasein'ı kendi varoluşu içinde varlıkla ilişkilendirmiş ve Dasein'ı ‘hep ben kendim’ şeklinde ifade etmiştir. Dasein sahih ya da gayrisahih olarak hep benimkidir. Dasein'ın bu karakterleri a priori olarak anlayacağımız *dünya-içinde-varolma* şeklinde verilidir. Dasein'ı anlamaya buradan, Dasein'ın dünya-içinde -olmaklığından başlamak gerekmektedir (Heidegger, 2021, s. 93).

1. Dünya, şu nesnenin kendisinden çok varolanın olmaklığının bir nasıllığıdır. 2. Bu nasıllık varolanı bütünlüğü içinde belirler (...) 3. Bu nasıllık bütünlüğü içinde belli bir

biçimde önceden gelir. 4. Bu önceden gelen nasıllık bütünlüğü içinde bile insan Dasein'ına görelidir. Dünya her ne kadar her varolanı, bütünlüğü içinde aynı zamanda Dasein' ı da kuşatıyor olsa bile yine de doğrudan insan Dasein'ına aittir (Heidegger, 2020, s. 24).

Yukarıdaki alıntıdan hareketle, Heidegger düşüncesinde dünya Dasein'a aittir ve Dasein dünya-içinde olmaklığı ile Dasein'dır diyebiliriz. Dünya-içinde olmaklık onun varoluş yapısındanır. Bu durum da bizi Dasein'ın dünya içindeki ilişkiler yapısını düşünmeye götürür. Dasein her zaman varolanın içinde ona karşı bir tutumda olarak bir varoluşa sahiptir. Öyle ki Heidegger'e göre Dasein dünyadan yola çıkarak kendine bir anlam verebilir ve dünyada bir varolana karşı bir tutum içinde bulunabilir. Dünya Dasein'a kendisi olmaklığı için verilmiş bir yuva gibidir (Heidegger, 2020, s. 37- 38).

Heidegger, "*Nedenin Neliği*" isimli kitabında Dasein'ın dünya ile ilişkisini ve dünya kavramını çok merkezi temel bir kavram olarak anlamaktadır ve dünyayı ve Dasein'ın dünya-içinde-olmaklığını klasik felsefenin anladığı gibi ontik bir anlamda algılamamaktadır. Heidegger'e göre Dasein'ın dünya-içinde olmaklığı onun genel varlığını belirleyen ontolojik bir yapıdır. Dünya denilince varolanlar bütünü anlaşılmamalı, dünya-içinde olmaklık Dasein'ın nelik kurucusu olarak anlaşılmalıdır (Heidegger, 2020, s. 22).

Şeyler bize (insan varoluşuna) kendini öncelikle gündelik edimlerimiz (umgang) ve ilgimiz (besorgen) içerisinde gösterir. Birer tasarım nesnesi olmadan önce şeyler, kendi açıklığında, yalnızca pragmata olarak açığa çıkabilir. Burada, pragmata olarak şeyleri ayrıcalıklı ve öncelikli kılan, verili, tekil, bağımsız varlıklar olmamalarıdır. Pragmata, her bir insan varlığının öncelikle dünyada olması ve onun şeylerle ilişkisinde kendini açmasıdır. Bu nedenle pragmata'nın, özne ve nesne ayırımına ya da tasarımsal düşünmeye ihtiyacı yoktur. Pragmata olarak şeyler, gündelik oluşumun birliğine işaret eder. Dünyaya ait olma ve daima bir bağlam içerisinde açığa çıkma, insan varoluşunun ve onun şeylerle birlikteliğinin en temel yapısıdır (Kurtar, 2014, s. 34).

Dünya-içinde-varolma Dasein'ın anlaşılması için hareket edilecek bir yer olarak belirlenmiştir. Dasein dünya içinde varolan bir varlıktır ve dünya içindeliği onun adeta bir varlık karakteridir. Dünya Dasein'ın varoluşunun açıldığı bir alandır. Dasein'ın dünyası vardır, yani Dasein için bir dünyadan bahsetmek söz konusu iken, el- altında bulunanların varlık yapıları gereği dünyaları yoktur. Dasein'ın dünya içinde olmaklığı bir nesnenin dünyada olması gibi değildir, onun dünya içinde olması onun dünyada varolduğunu imlemektedir. Yani Dasein'ın dünya

içinde olması onun dünya içinde varolmasıdır. Ayrıca Dasein dünya içinde varolurken el altında olanlardan ve mevcut olanlardan farklı olarak ilişkiseldir, durağan değişmez değildir. Diyebiliriz ki Dasein dünyada varolmaktadır, Dasein bir nesne gibi etraftan bağımsız değildir, o varoluş halindedir (Ökten, 2019, s. 103-104). Dasein'in elbette mekânsal olarak da bir dünya- içinde varoluşu söz konusudur. Bu tür bir mekânsal oluşa Dasein'in olgusallığı deriz ve onu *faktisite* kavramı ile ifade edebiliriz. Dasein'in mekansallığı elbette herhangi bir mevcut bulunanın ve el altında olanın mekansallığı gibi değildir. Dasein varlığını bu mevcudiyeti içinde anlar (Heidegger, 2021, s. 97- 98).

Heidegger'in fenomenolojik soruşturmasının merkezinde olan Dasein'in kendini açığa çıkarışı ilk olarak dünyada olduğundan onun en temel varoluş yapısının dünya içinde varlık olarak kendini gösterdiğini biliyoruz. Buradan yola çıktığımızda Dasein'i kavramak ve açığa çıkarmak için dünya fenomeni çok önemli bir hale geliyor. Çalışmamızın bu aşamasında Heidegger'in dünya fenomenini ele almasını ve dünya fenomeni çevresinde ilişkilenen bazı konuları anlamaya çalışacağız. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in dünya derken varolanların içinde bulunduğu bütünü kastemediğini, aklımızda tutarak dünyanın bir fenomen olarak nasıl ele alındığına bakacağız. Heidegger'in dünyadan anladığı şey, Dasein'in yaşadığı bir dünyadır ki bu, varoluşa dair 'ön-ontolojik' dünyadır. Dünyanın dünyasallığı denilince geleneksel felsefenin düşündüğü dünya kavramlarının dışında varoluşsal bir dünyadan bahsedilir ve Dasein'in dünyasallığı onun hergünlüğünden ve hergünlüğüne en yakın dünya olan çevreleyen dünyadan anlaşılır (Ökten, 2019, s. 108).

Fenomenolojik olarak konuşursak, dünya, ondaki varolanlardan ve onlar arasındaki varlık/olma (Sein) ilişkilerinden kendini 'görölmeye bırakır'. Ama varolanların bir sıralanması, bir araya getirilmesi ve bu surette tasvir edilmesi olsa olsa ön-fenomenolojik bir çaba olup ontik bir anlama sahiptir ki bu surette biz dünyanın aradığımız fenomenolojik, dolayısıyla ontolojik anlamına ulaşmış olmayız. Dünyayı fenomenolojik olarak tasvir etmek, onda yer alan varolanların varlıklarını kavramsal kategoriyal olarak tespit etmekle mümkündür ancak (Gözel, 2022, s. 64).

Heidegger'in sık sık bahsettiği ontik-ontolojik ayrımı konusu, Heidegger'e göre varolan ile varlığın birbirinden ayrılması, bunların birbiri yerine ifade edilmemesi gerekliliğidir. Zaten *Varlık ve Zaman*'ın en başından beri ifade ettiği Varlığın unutulmuşluğu sorununun sebebi de bu ontik- ontolojik farkın göz ardı

edilmesi olarak belirlenmişti. Heidegger, Batı felsefesini bu konu ile ilgili olarak ‘onto-teoloji’ olmakla itham eder. Ona göre bu anlayış varlık ile varolan arasındaki ayrımı yapmamakla ontolojinin temel işlevini de geçersiz kılar (Gözel, 2022, s. 65). Heidegger’in metafiziği onto- teoloji olarak kabul etmesi ve onu yapı-söküme uğratmak istemesi, onun tüm felsefesine zemin oluşturan çok önemli bir başlangıç noktasıdır. Bu ise varlığın unutulmuşluğu ile temellenir ve Heidegger fundamental ontoloji araştırmasını buradan hareketle başlatır.

Heidegger’e göre varolanların ontik incelemesi de varolanların varlığının ontolojik olarak incelenmesi de bizlere dünya fenomenini veremez. Dünya fenomeni Dasein’in dünya- içinde- varolma yapısının önemli bir parçasıdır ve *dünyasallık* olarak anlaşılmalıdır (Heidegger, 2021, s. 109- 110). Dasein’in *hergünkülüğü* onun ortalama hali olduğundan dünyasallık incelemesi ve dünya fenomeninin açığa kavuşturulması bu noktadan başlayacaktır. Dasein’in *hergünkülüğü* yapısı ise *çevreleyen-dünya* fenomeninden yola çıkarak anlaşılabilecektir (Heidegger, 2021, s. 112).

Heidegger’in *çevreleyen-dünya* ile kastettiği mekânsal bir dünya olmayıp Dasein’in içinde yapıp ettiği varolanlarla karşılaştığı, bu varolanlar ile alışveriş içinde bir ilişkisellik içinde olduğu dünyadır. Yani Dasein’in hergünkülüğü içindeki dünyaya çevreleyen- dünya diyebiliriz (Yılmaz, 2020, s. 105). Heidegger çevreleyen dünyada Dasein’in karşılaştığı varolanları şeyler olarak adlandırmayı ontolojik bir hata olarak kabul eder. Çünkü çevreleyen dünyada Dasein’in hergünkülüğü içinde varolanlar bir şey içinlik ifade ederler. Heidegger bir şey-içinlik anlamı taşıyan varolanlara mevcut olan varolanlardan ayırt etmek için *el-altında olanlar* diyecektir. Dasein’in analitiği onun yaşam dünyası ve pratik ilişkilerin varoluşsal çözümlemeleri olduğundan çevreleyen dünyada hergünkülüğü içinde karşılaştığı şeylerin pratik bir değeri bir şey içinliği olduğunu varsayarak el- altında- olan varolanların hep bir şey içinliğe atıfta bulunduğunu kabul edeceğiz. Çevreleyen dünyanın kendini dünya içindeki varolanda ortaya koyması, Heidegger’in bu el-altında-olan olarak adlandırdığı varolanların bir şey içinliği ortadan kalktığında mümkün oluyor. Yani el-altında-olan bir varolan söz konusu iken onun bir şey içinlik atfı bir şekilde, rahat vermezlik, dikkat çekmezlik, direktmezlik, ortadan kalkarsa bütünlük ilişkisi dikkate sunulmuş olur. Yani imlediği ilişkisellik kaybolunca hergünkülüğü içindeki

Dasein'ın aşinalığı kırılınca adeta Dasein'ın bakışı parçadan bütüne kaymaktadır (Ökten, 2019, s. 108).

El-altında-olan varolan bir şey için vardır derken onun Dasein için kendisi olan şeyden başka bir şeye atıfta bulunduğunu söylemiş oluyoruz. Yani el-altında olan kendisini gizlemektedir ve onun açığa çıkıp kendisini bir şey olarak gösterebilmesi için atıf ilişkisinin aşılması gerekmektedir. El-altında-olan varolanın atıf ilişkisini kaybettiğinde onun mevcut varolan olarak kendisini Dasein'a açtığını söyleyebiliriz. El-altında-olanın atıf ilişkisini kaybı ile mevcut varolan olarak açığa çıkması el-altında- olanın Dasein ile pratik ilişkisinin birtakım sebeplerle ortadan kalkmasıdır (Yılmaz, 2020, s. 113- 114). “Buraya kadarki yorumu göre dünya-içinde-varolma şu demektir: malzeme bütünüünün el-altında-olmaklığı için tesis edici olan atıfların içine tematik olmayan bir-şey-için bakışla soğurulma” (Heidegger, 2021, s. 126- 127).

2.3. Dünyada Başkalarıyla Birlikte Varlık Olarak Dasein ve Herkes

Dünya-içinde-varolan olarak Dasein'ın kendisine en yakın çevreleyen dünyadan yola çıkarak analiz edilmesi gerektiğini söyleyen Heidegger'e göre çevreleyen dünyadaki malzelmeler, el-altında olanlar birbiri ile bir atıf ve bütünlük ilişkisi içinde ilintililerdi. Dasein, el-altında-olan bir varolan ile karşılaştığında onu bir bütünün parçası olarak ve bir şey için varolan olarak anlıyordu. Buraya kadar Dasein'ın kendi varlık yapısına ait olmayan varolanlarla karşılaşması incelendi. Araştırmamızın bu kısmında ise Dasein'ın karşılaştığı el-altında-olan varolanların atıfta bulunduğu, işaret ettikleri bütünlük içindeki bir varolan türü olarak bir diğer Dasein ile karşılaşması ele alınacaktır. Dasein'ın kendi varoluş tarzından bir Dasein ile karşılaşmasını irdelemek ise bize Dasein'ın kim olduğu sorusunun cevabı için gerekli olacaktır. Dasein'ın dünya içinde karşılaştığı bu malzemelerin onu götürdüğü diğer bir varolan olan ve kendi başına ve diğerleri ile birlikte olabilen bir başka Dasein'dır. Dasein'ın varlık yapısı zaten dünya içinde varolma üzerine temellendiğinden, o her zaman diğer Daseinlarla birlikte olma yapısındadır. Dasein, başka Daseinlarla karşılaştığında kendi varlık yapısının gereği içinde eyleştiği dünyadadır ve *birlikte- Dasein'dır* (Heidegger, 2021, s. 182- 188).

Dasein'ın kendi varoluş türüne sahip varolanlarla karşılaşması onun varoluşu gereğidir, çünkü Dasein dünya-içinde ve birlikte varolandır. Dasein'ın

dünya- içinde kendisi gibi olan varolan Dasein ile karşılaşması onun birlikte-varlık olması sebebi ile. Dasein'ın karşılaştığı kendi gibi olan bu varolana başkaları denilecektir. Heidegger'in başkaları ile birlikte olmayı *mitsein* olarak adlandırdığını söyleyebiliriz. Heidegger'in Dasein'ı yalıtık bir özne değil, birlikte- olma varoluşuna sahip bir varlık türüdür ve o dünyada başkalarıyla birlikte varolandır. Heidegger'in başkalarıyla birlikte varolma yapısının imkanı olan dünya ortak bir dünyadır ve *midwelt* olarak adlandırılır (Gözel, 2022, s. 162- 163).

Burada belirtmek gerekecektir ki, dünyada başkaları ile birlikte varolan olarak Dasein, dünya içinde hep kendisi olarak karşılaştıkları karşısında özne olarak konumlandırılmaz. Dasein'ı özne olarak algılamak onu anlamamak demektir (Heidegger, 2020, s. 19). Dasein'ın kendinden başka varolanlarla ilişkisi özne-nesne ilişkisi olarak anlaşılmamalı ve diğer Dasein varlıkları ile ilişkisi de bir özne-özne ilişkisi olarak anlaşılmamalıdır. O halde, Dasein varlığının “kim”liği nasıl anlaşılabileceği sorusuna Heidegger şöyle cevap vermektedir;

(...) aşmakta olan Dasein (kendi içinde totolojik bir ifade) ne bir öznenin önüne konulmuş ve onu içinde kalmaya (içkin) zorlayan bir “engeli” ne de onu nesneden ayıran bir “hedeği” aşmakta demektir. Öte yandan nesneler -nesneleştirilmiş varolanlar- de aşmanın ona doğru olduğu şeyi oluşturamazlar. Aşılan şey yalnızca varolanın düpedüz kendisidir, diyesim Dasein için örtüsü açılmış olan ve açılmış hale gelebilen her varolan, sonuçta doğrudan “kendisi” varoluşunu gerçekleştirmekte olan şey olarak o varolan. Aşma içinde Dasein her şeyden önce “kendisi” olarak varolana erişir (Heidegger, 2020, s. 19).

Yani Dasein'ın kim olduğu ya da kim olmadığı içinde bulunduğu ve ilişkilendiği varolanları aşarak kendiliğini oluşturmaya bağlıdır. Dasein her zaman kendi varoluşunu gerçekleştirmek için varolanı önceden aşmış olmak zorunluluğu içindedir (Heidegger, 2020, s. 20). Başkaları ile birlikteliği içinde Dasein'ı görmek Dasein'ı ve onun kimliğini anlamak adına çok önemli bir noktadır.

Dünya-içinde ve birlikte olma Dasein için mekânsal içerimden farklı olarak ontolojik bir durumdur. Yani birlikte-Dasein'ın sosyalleşmesinden bahsediliyor değildir, burada söz konusu olan bu birlikte-olma halinin Dasein'ın özsel yapısında, varoluşunda bulunuyor olmasıdır. Yani Dasein etrafında kimse olmadığında dahi birlikte- olma kipindedir o her zaman yapısı gereği birlikte varolandır. Dasein çok kalabalık bir ortamda yalnızlığı deneyimleyebilecekken, etrafında hiç kimse yokken

yalnız olmayabilir de. Yani Dasein'ın birlikte-olmaklığı bir mekan, bir yakınlık meselesi olmayıp egzistansiyal bir birlikteliktir (Gözel, 2022, s. 164- 165).

Dasein'ın bu kendi varoluş yapısı ile aynı yapıda; olan başka Dasein ile karşılaşmasında nasıl bir tutum içinde olduğuna bakalım, Heidegger Dasein'ın analitiğine daha başlarken onun varlığının ihtimam- gösterme (Sorge) olduğunu söylemişti ve Dasein'ın el-altında-olan varolanlara karşı tutumu besorgen yani ilgilenme olarak adlandırılırken, Heidegger başka Daseinlar karşısında Dasein'ın tutumunu Fürsorge, yani Özen olarak adlandırır (Yılmaz, 2020, s. 174).

Dasein, Dünya-içinde başkalarıyla varolan olarak, kendisini ve karşılaştığı el-altında olanlar ile diğer Daseinları anlamak için dolaylımsız bir yola sahip değildir. Tüm bu yapılar birbirine bağlıdır. Birlikte-varolma dünya içinde varolan Dasein'ın temel yapısına aitken Dasein diğer varolanlarla hep-beraberdır. Bu hep başkaları ile birlikte varolma içinde dünya tarafından soğurulan Dasein kendisi değildir, herkeştir (Heidegger, 2021, s. 198-199).

Heidegger'in insan varlığı Dasein'ı kendine en yakın çevre içinde ve pratik olarak hergünkü yapıp etmeleri ile analiz ettiğini biliyoruz. Dasein'ın dünyasının tek başına yalıtık bir dünya olmadığını da ifade etmiştik. Onun dünyası ilişkisel bir dünya olmak üzere diğerleri ile hep birlikte varolduğu bir dünyadır. Hep birlikte varolunan bu çevreleyen dünyada Dasein'ın varlığı hergünkü varlık olarak kabul edildiğinde Dasein'ın bu yapı içerisindeki varlık minvali *herkes* olmaklıktır. *Das-man* olarak adlandırılan herkes olma durumu Dasein'ın kendi biricikliğinden çıkıp başkalarının otoritesi altında başkalarının seçimleri ile başkalarının boyunduruğu altında bulunmasıdır. Das-man olarak insan varlığı kendisi olmaktan uzaktır bunu gayri sahihlik olarak da nitelendirilmektedir. Gayri sahih bir varoluştaki olan bu Das-man yani herkes, hergünlük içinde varlığını adeta başkalarına devretmiştir. Bu onun sorumluluktan da feragat ettiği bir yapıdır. Hergünlük içinde Dasein “hep ben kendim” olan Dasein değildir artık, O başkalarından farksız, ortalama, başkalarına tabii, karar vermek zorunda kalmayan, başkalarından farkını kaygı edinen ve farksızlığı ile dikkat çeken biri olarak Das-man'dır (Ökten, 2019, s. 117).

Heidegger Dasein'ı hergünlüğü içinde ele alarak onun en yakın ontolojik yapısını incelemeyi seçmiştir. Hergünkü yapısı içinde kendiliğinden sıyrılıp herkes olan Dasein, bu varlık yapısında olağan gündelik halinde bir fenomen olarak kendini

verir. Yani Heidegger'in yaptığı şey Dasein'in en ulaşılabilir ilk halini ele almaktır aslında. (Gözel, 2022, s. 188).

Hergünkü Dasein'in bir varlık hali olarak herkes yani *Das-manların* oluşturduğu kamusal alan her şeyi örter ve karanlıkta bıraktığı şeyleri açılmış gibi ortaya koyar. Bu herkesleşme Dasein'in kendini kendi olarak var etmesinin yokluğudur. Dasein hergünlüğü içinde kendisi olarak var olmadığından herkesleşerek tüm sorumluluğu ve karar verme mekanizmalarını da başkaları olan başka herkeslere atfeder ve böylelikle varlığının sorumluluğunu almaz ve herkesleşir; bu herkes de Dasein'ı ibra etmiş olur. Herkes olmak negatif bir tutumda ele alınmaz, herkes olmaklık varoluşsal ontolojik bir fenomendir. Dasein'in fenomenolojik incelemesi açısından da Herkes somut bir fenomen olarak farklı olanaklar sunması açısından değerli görülmüştür. Herkes fenomeni Dasein' ı olgusal olarak incelemek için bir imkandır (Heidegger, 2021, s. 202- 204).

Kaygıyı Dasein'in temel ruh hali olarak kabul eden Heidegger'e göre, hergünlüğü içinde varolan herkes' in diğerlerine ilişkin duyduğu kaygıların onun tüm yaşantısına sindiğini ve hergünkü *herkes'* in varlığını belirlediğini söyleyebiliriz. Yani diğerleri ile birlikte ortak bir dünyada diğerlerinin varlığının oluşturduğu baskı altında herkesleşen Dasein aslında kendi olmaklığını da bir kenara bırakıp herkes içinde kaybolur ve açıklığını da yitirir. Hergünkü gündelik hayat içerisinde çeşitli sebeplerle *Herkes'*in duyduğu kaygı onun kararlarını yaşantısını sınırlayan belirleyen ve müdahale eden bir diğeri olarak *herkes'in diktatörlüğü* olarak adlandırılır. Heidegger'in *herkes'in diktatörlüğü* olarak adlandırdığı bu Dasein'in üzerinde diğeri kaygısı ve baskısı aslında onun herkesleşmesinin de bir sebebi olarak anlaşılabilir (Gözel, 2022, s. 191- 192). Tüm bunlardan hareketle Dasein varlığının onu çevreleyen dünya içinde karşılaştığı başkaları ve diğer varolanlara karşı duyduğu kaygı onun gündelik yaşantısı içinde yapıp etmelerini hep bir diğerinin kontrolüne vermesi söz konusudur. Karar verme ve sorumluluk alma gibi kendi olma süreçlerinde diğerlerinin seçimleri ve kararları ile varlığını sürdüren Dasein, herkesleşir ve bu herkes kamusal alanı oluştururken, herkes herkese bir dayatma ve tabiyet için orada hazır bulunur.

Heidegger'in Dasein çözümlemesine; *içinde-olmanın kendisi* ve şuradalığın analizi ile *şuradalığın hergünkü varlığı* ve *Dasein'in düşmüşlüğü* ve *fırlatılmışlık* ile devam edeceğiz. Heidegger'in tüm kavramları birbiri ile ilişki içinde olup birbiri ile

ve birbiri içinde açılan kavramlar olduğundan *Varlık ve Zaman* eserinden takiple *Fırlatılmışlık* fenomeninin açılmasında ihtiyaç duyacağımız tüm kavramları ele almayı bütünlüklü bir anlatım imkanına ulaşmak için seçtik. Buradan hareketle hergünlük kavramını Şuradalığın hergünlüğü içinde anlamaya gayret göstereceğiz.

2.4. Şuradalığın Hergünlük Varlığı, Dasein'in Düşmüşlüğü ve Fırlatılmışlık

Heidegger Dasein'in analitiğine, ona en yakın olan dünyadan başlamayı seçmişti. Heidegger'in analiz boyunca sık sık hatırlattığı gibi dünya ve Dasein birbirlerinden ayrı yapılar değildir. Dasein dünya ile *in-sein* ilişkisi içindedir ve bu mekânsal bir ilişki değildir demiştik, şimdi Dasein kelimesinin “da” sının anlam imkanından yola çıkan Heidegger' i takip edelim. *Şurada-varolma* Dasein olarak karşılık bulur. Yani Dasein'in “da” sı bize “şurada” lığı verir. Dasein dediğimizde kendi şuradalığı içindeki varlıktan bahsetmiş oluruz (Ökten, 2019, s. 266). Dasein'in kendisi şuradalığına gönderme içerir. Heidegger şurada varlık olarak Dasein'in hep ruh halleri içinde olduğunu ancak bu ruh hallerinin psikolojik duygu durumları gibi anlaşılmamasını istemiş, egzistensiyal analitik gereği burada bahsi geçen ruh durumlarının da varoluşsal yapıda olduğu hatırlatılmıştır. Heidegger'e göre bu “ruh durumları” Dasein üzerinde bir bıkışık yaratır ve bu bıkışık kendisini ‘bir yük’ olarak hissettirir (Heidegger, 2021, s. 211). Bu ruh durumu içinde bulunmak Dasein'in varoluşsal yapısıdır ve kendisini onda bulur yani ruh durumları birer seçim değildir, Dasein bu olgusalığa tabidir, denilebilir ki Dasein şuradalığa ruh durumları ile fırlatılmıştır. Heidegger'e göre Dasein, dünya içinde varolmayı *bir-hal-içinde-bulunmaklık* ile deneyimler ve “Fırlatılmışlığı” ve “Birlikte-Dasein olmaklığı” ve “Dünya” da olmaklık zemininde açılar (Ökten, 2019, s. 121). Birlikte-Dasein konusunu yukarıda ele almıştık, tezimizin anahtar kavramlarından olan fırlatılmışlığı daha sonra geniş biçimde ele alacağız, akışı bozmamak adına şimdilik bununla yetinmekteyiz.

Dasein'in şuradalığında, bir hal içinde olması ve hep bir ruh hali içinde bulunuyor olması onun varoluşsal özelliğidir ve ontolojik bir yapıyı tesis eder ve bunlar içsel içerimlerden çok dünyaya ve Dasein'in kendisine ait tecrübe içerir. Dasein'in hep bir hal içinde bulunuşu ve hep bir duygu durumu içerisinde varolduğunu söyleyen Heidegger'e göre; böylelikle Dasein'in dünyada bir

açım lanma imkânına sahip olduğunu söyler. Heidegger’e göre bir hal içinde bulunma yani Dasein’in kendisini bir ruh durumu içerisinde bulması onun açıklığıdır ve Dasein her zaman bir ruh hali içerisinde olduğundan denilebilir ki onun yönelimlerini de bu ruh durumları tesis eder. Şuradalığı içerisindeki Dasein’in temel varoluşsal yapılarından biri kabul edilen ruh halleri Dasein’in tüm yaşam yönelimlerini temellendirir (Yılmaz, 2020, s. 189).

Heidegger, şurada-var-olma ve bir-hal-içinde bulunmanın anlamayı da asli olarak içerdiğini söylemekte ve anlama modusunun Dasein da her daim bir ruh hali ile açmlandığını söylemektedir. Yani Dasein’in dünya içinde şurada-var-olmasının varoluşsal bir ruh hali içinde kendisini vermesi *anlama* ile ilişkilidir, anlama buradan temellenir. Burada bahsi geçen anlama bir bilgi içerimi olarak epistemolojik bir anlamayı kastetmez, o ontolojik bir anlamayı imler (Heidegger, 2021, s. 224).

Dasein varolmak suretiyle kendi şuradalığıdır.. Dünya “şurada” vardır, şurada- var- olması içinde olma olarak. Ve bu da yine “şuradadır”: Dasein’in bir- şey- uğruna varolduğu şey olarak. Var olmak suretiyle varolunan dünya- içinde- varolma, bizzat bir- şey- uğrunalık içinde açmlanmış olur. Buna daha önce anlama demiştik zaten (Heidegger, 2021, s. 224).

Heidegger’e göre Dasein’in *anlama*’ sı ontolojik olarak onun kendisini “mümkün-olmaklık” olarak bulmasıdır. Bu “mümkün olmaklık” Dasein’in en temel varoluşsal yapısıdır ve pozitif bir yapıdır. Dasein’in şuradalığının kendisini bir ruh hali içinde anlama olarak açmlaması Dasein’in fırlatılmışlığına işaret eder: Dasein aslında bu “mümkün-olmaklık” içerisinde bir olanaklara “fırlatılmış” olarak bulur kendisini ve Dasein’in bu olanaklar içersinde kendisini varoluşsal olarak bulması anlama ile varolur (Heidegegr, 2021, s. 225- 226). Heidegger, anlama ile Dasein’in varlığının, olanaklar içersinden varolabilmekliğine dair imkana sahip olduğunu ve bunun asli bir varoluşsal yapı olduğunu ve Dasein’in kendisine ruh- hali ile birlikte dünyada bir varolan olarak açmlandığından bahseder. Buraya kadar Dasein’in kendisinin şuradalığının, bir-ruh-hali-içinde-olmaklıkla birlikte, Dünya’da ve anlama ile kendi olabilmekliğini mümkün- olmaklık suretiyle olanaklı kılabileceğini anlamış olduk. Dasein’in bir-hal-içinde-bulunmuşluğu, onun dünya ve kendisi ile olanaklı birlikteliğinin açmlanmasıdır. Biz Dasein’ ı hep bir hal içinde ve bir duygu durumu ile dünyaya fırlatılmış olarak anlamaktayız ve Dasein kendi varoluşsal olabilirliğine bu eksiztensiyal yapılarla ulaşır ve anlamının yarattığı açıklıktan kendini görür. Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki Dasein mümkün olanaklar dahilinde kendisini

seçerken ya da anlarken dünya ile birlikte elbette, aslında tüm bu bir-hal-içinde olmaklık ve ruh-halleri içinde olmaklık ile verili bir zeminde bakmaktadır, yani Dasein’ın “fırlatılmışlığı” kendisini burada en net şekilde bakışımıza açmaktadır. Dasein’ın olgusallığı da diyebileceğimiz bu mümkün olanaklara fırlatılmışlığı bize onun en asli yapılarından birini vermektedir.

Şuradalığın hergünkü varlığı analizine gelindiğinde ise öncelikle Heidegger’in hergünlük derken ne kastettiğini hatırlayalım; Dasein “öncelikle ve sıklıkla” dünyada ortalama hergünlüğü içinde varolur.

Belirli bir varoluş’un aksine, hergünlük Dasein’ın fark gözetmeyen öncelikle ve çoğunlukla (Zunachstund-Zumeist) olanıdır. Bize çok yakın olduğundan çoğunlukla gözden kaçmaktadır: Ontik bakımından en yakın olan ve en iyi bilinen, ontolojik bakımdan en uzaktaki, bilinmez olan ve ontolojik önemi sürekli gözden kaçırmakta olandır (Inwood, 2025, s. 145).

Heidegger, Dasein analizine hergünkü Dasein ile, Dasein’ın kendisine en yakın ve çoğunlukla bulunduğu halinde, yani hergünlüğünden başlayarak onu açıklamayı seçmiştir. Hergünlük içindeki Dasein’ın “öncelikle ve çoğunlukla” Herkes ya da Das-man olması sebebi ile kendi sahih varlığından da uzaklaşacaktır. Denilebilir ki Dasein şuradalığın-hergünlüğü içinde gayri sahih bir modda varolmaktadır (Yılmaz, 2020, s. 246). Heidegger, Dasein’ın hergünkü varoluşunun onun öncelikli ve çoğunlukla ulaşılabilen yapısı olduğunu ve “herkes” tarafından ele geçirildiğini kabul eder; ki bu herkes, Dasein’ın kendiliğinden uzaklaşması ve kamusal Daseinlara ait kimliğini belirtir bir herkes idi ve dünyada bir ruh hali içinde olan hergünlüğü içinde herkesleşen Das-man’ ın yani gayri sahih varoluş gösteren Dasein’ın bu varolmaya fırlatılmışlığını ortaya koymaktadır. Dasein’ın hergünlüğü içersindeki yaşantısına ait bazı fenomenler bu gayri sahih varoluşu açıklamak için Heidegger tarafından ele alınmıştır. *Lakırtı*, *Merak* ve *Müphemlik* fenomenlerini Dasein’ın hergünlüğünün açıklanması olarak inceleyelim. Bu fenomenleri, açıklanması ve günlük hayattaki Dasein’a görünüşleri de bizi Dasman’ ın günöbirlik yaşantısına götürecektir (Heidegger, 2021, s. 167).

Dasein’ın günlük varoluşsal yapısını verecek fenomenlerden biri olan *Lakırtı* boş konuşma anlamında kullanılsa da olumsuzluk içermez. Boş konuşma olarak lakırtı, varolana dair bir anlam atfetmez, varolanla ilgisi kopuktur. Bu hali ile Heidegger onu dedikodu ile bir tutmaz, çünkü lakırtı Dasein’ın hergünkü varoluşsal yapısını açan pozitif bir fenomen olarak anlaşılır. Lakırtı bir kez ağızdan çıktı mı

sürekli bir şekilde söylenegelir ve unutulmadığı içinde çoğunlukla hergünlük içindeki Dasein ise bir şekilde bu lakırtıya yakalanır ve ona maruz kalır (Yılmaz, 2020, s. 247). Dasein'ın günlük hayat içerisindeki bu lakırtıları, onu eksistensiyal bir iletişim ve anlamadan uzaklaştırdığı için anlama da onun eksistensiyallerinin bir açıklanma modusu olduğundan nihayetinde Dasein kendisini varolanın ve varlığın uzağında bulur. Çünkü lakırtı varlığın üzerini kapatma ve örtme işlevi ile günlük yaşantıda Dasein'ın farkındalığını adeta seyreltir, onu gerçeklikten, anlamadan ve anlamamanın imkanı olarak anlaşılan varolagelme imkanlarının üstünü örter (Yılmaz, 2020, s. 250). Ayrıca lakırtı sözün gayri sahih halidir, söz anlama ile Dasein'ı bir açıklığa kavuşturma olanağı sunarken gayri sahih bir yaşantı olarak lakırtı o açıklanmışlığı karatır ve Dasein'ı hergünlük içinde asli olandan uzak tutar. Asli olanla bağını koparan Dasein lakırtı ile ancak ortalama bir anlayışa sahip olabilir. Bu yönüyle lakırtı sebebiyle varoluşsal olarak Dasein varlıkla da bağını koparmıştı. Bu da onun sahici olmayan bir modudur (Yılmaz, 2020, s. 253).

Heidegger incelemesinde, Şuradalığın hergünlüğü analizinde Dasein'ın günlük yaşantısını *merak* fenomeni ile ele alır. Merak da lakırtı gibi gayri sahih bir varoluşa atıf yapar. Dasein'ın asli ve sahih yapılarını veren bakmak ve bakış fenomenlerinin hergünlükteki karşılığı olan merak fenomeni, Dasein'ı dünya ve varolanlarla etkileşimde tutan bir fenomendir ve ona lakırtı da eşlik eder. Yani Dasein hergünlük varoluşunda merakla birlikte lakırtının da etkisi altında olup, kendi varoluşundan da, varolandan da ve dolayısı ile sahih varoluştan da uzaklaşır. Dasein'ı varlık ile bağlantısından uzağa iten merak; eğleşmeme, dikkat dağıtım oyalanma ve duraksamama yapıları ile kendini yaşantıda sunar Dasein'a (Ökten, 2019, s. 126).

Dasein'ın hergünlük yaşantısını “*müphemlik*” kavramından hareketle ele alalım. Bu fenomen ile Heidegger, Dasein'ın kendisini dünya içinde varolan olarak “öncelikle ve çoğunlukla” hergünlük yapısında, çevreleyen dünyada, ilintililik ilişkisi içinde el- altında- olanlarla ve hepbirlikte-olma yapısıyla da başka Daseinlarla birlikteliği içinde onun varoluşunun gayrisahih bir biçimde açıklandığını görüyoruz. Çünkü hergünlük içindeki Dasein zaten dünya tarafından soğrulmuş ve diğer Daseinlarla ilişkisi içinde kamusal alana ait olmuş kendiliğini kaybetmiş ve herkesin her şey hakkındaki konuşulmuş, bilinmiş kavranılmış haline o da ikna olmuştur. Yani herkesleşip herkes varlığının yarattığı otantiklikten ve sahihlikten uzak bir modda bir

belirsizliğin müphemliğin içinde asılı kalmıştır (Heidegger, 2021, s. 267). Bu belirsizlik içinde Dasein, varolanı ve ondan yola çıkarak varoluşu ve kendini anlamlandıramamakta ve yine bir üzeri örtülmüşlük ile baş başa kalmaktadır (Çüçen, 2021, s. 79).

Dasein'ın hergünkü yaşam varlığı lakırtı, merak ve müphemlik fenomenleri ile onu gayri sahih bir modda, kendinden ve varlıktan uzakta, “herkes’ in diktatörlüğü” altında herkesleşmiş olarak kendini açığa verir. Dasein yine Şuradalığını korur ancak o artık ortalama bir anlayışa ve herkes varoluşuna sahip bir varolan olarak, kamusal alana aittir. Bu üç fenomen Dasein'ın varlık yapılarının hergünlük içinde aldığı şekli bizlere sundu. Bu yapılar Dasein'ın hergünkü varlık yapılarıdır. Lakırtı, merak ve müphemlik fenomenlerinin hergünkü modudu da *düşmüşlük* tür. Yani bu üç fenomen hergünlüğün modlarını bize sunarken onları da düşmüşlük fenomeni temellendirir, Dasein'ın hergünlük yapısında kendini veren bu fenomenler düşmüşlük zeminindedir (Yılmaz, 2020, s. 268- 269).

Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da lakırtı, merak ve müphemlik fenomenlerini ele aldıktan sonra bu fenomenlerin bizi eksistensiye ve ontolojik bakımdan Dasein'ın hergünlüğünün yapısı olan *Düşmüşlük* ve *Fırlatılmışlık*’a götüreceğini ve bu fenomenlerin Dasein'ın hergünkü varlık yapısı olan düşünüş’e işaret ettiğini söyleyecek ve ardından düşmüşlük ve analizine başlanacaktır. Yani Dasein'ın varlığının dünya içindeki hergünlükteki yapısının açılması bu fenomenlerle açık hale gelir ve bu varlık yapısını tesis eden Dasein'ın düşmüşlüğü ve fırlatılmışlığıdır (Heidegger, 2021, s. 175).

Heidegger’e göre düşmüşlük *sorge* (*ihdimam-gösterme*) yapısının tesis edici zeminidir; bu zemin, varoluş, faktisite ve düşmüşlüktür. Yine “açılanmışlık” fenomenine Dasein'ın erişebilmesi için gerekli olan yapılardan birisi olarak düşmüşlük karşımıza çıkar, açılanmışlığı tesis eden diğer yapılar ise anlama, bir-hal-içinde-bulunma, düşmüşlük ve söz’ dür. Burada dikkate değer bir önemli mevzu ise düşmüşlük ile fırlatılmışlığın aynı fenomen olmadığıdır. Fırlatılmışlık, daha çok faktisite ve bir-hal-içinde-bulunma ile ilişkilendirilmiştir. Bahsi geçen düşünüş fenomeni etik bir inceleme konusu değildir ve o Dasein'ın eksistensiye yapılarının zeminini oluşturan ontolojik bir fenomendir. Peki Dasein'ın en temel varoluşsal karakteri olarak ihtimam göstermenin tesis edicilerinden biri olan bu düşünüş fenomeni nedir ve onu nasıl anlamalıyız? Dasein'ın analizine “öncelikle ve çoğunlukla” dünya-

içinde-olmaklığından başlanmıştı. Çünkü Dasein “öncelikle ve çoğunlukla” çevreleyen dünyadaki ilişkisiyle ilksel olarak açılabilirliydi. İşte Dasein’ın bu çevreleyen dünyadaki ilişkiler ağına dalıp tüm ilgisini kendisinin ve dolayısıyla varlığın ve varolmaya gelmenin uzağında kalması onun düşüş içinde oluşunun ilk açıklamasıdır Heidegger’e göre. İkinci olarak da düşmüşlük fenomenini, Dasein’ın dünya içinde soğurulması ve herkesleşmesi ile ilişkilendiriyor. Dasein’ın kendi varoluşundan çekilmesi, kendi kararlarını alamayıp ve seçimini yapmayıp diğer Daseinların etkisi ve tabiyeti altında onlar gibi düşünüp onlar gibi yaşaması da düşüş fenomeninin açıklanmasıdır. Üçüncü olarak düşmüşlük, birlikte- olmaklığın modusları olan üç fenomenin, lakırtı, merak ve müphemlik, etkisi altındaki ve onlarca soğurulmuş Dasein’ın kendisinden ve varoluşundan uzaklaşması ile ilişkilendirilmiştir (Inwood, 2025, s. 104- 105).

Inwood’a göre, Dasein’ın düşmüşlüğü onun şimdiki zamanda ilgileri ile “herkes” leşmesidir ve kamusal alanda soğurulmasıdır ve düşmüşlük olumsuz bir şey değildir (Inwood, 2025, s. 106).

Dasein’ın düşmüşlüğü’nün olumsuz bir şey olarak ele alınmamasının sebebi ise hem düşüşün Dasein’ın varlığını yok edememesi ile ilişkilidir hem de düşmüşlük, Dasein’ı kendi olanakları içinde proje tasarlayan bir varlık olmaya yönlendirir. Bu sebeple düşmüşlük fenomeni eksistensiye anlamda bir olumsuzluk içerimine sahip değildir. Düşmüşlük Dasein’ın dünyada- birlikte- varlık olarak diğer varolanlar ve el- altında bulunanlara ilgisini verip kendi varoluşundan uzaklaşıp gayri-sahih bir varoluş içinde bulunması ve inotantik bir yapı içinde varoluşmasıdır. Bu Dasein’ın dünyada diğerleri ile kamusal alanda bulunuşu ve orada karşılaştığı herkes’ in tahakkümüne girmesidir. Ancak belirtmek gerekir ki bu düşüş onun varlığını tesis eden temel bir yapıdır. Yani Dasein’ın düşmüşlüğü, onun kendisini dünya içinde, bir hal içinde, bir ruh hali içinde buluyor oluşu onun varoluşunu tesis eden bir düşmüşlük ile varlık göstermektedir. Düşmüşlük Dasein’ın bir-hal-içinde varlık olarak, dünyada- birlikte varlık olarak açıklanmasında temel tesis eden önemli bir fenomendir ve Dasein’ın düşüşü onun fırlatılmışlığı fenomenine götürecektir (Çüçen, 2021, s.80). Dasein’ın düşmüşlük içindeki varoluşu gayri- sahih modda, kendisi olmaklığın uzağında en çok kendisini açıklamaktadır. Düşmüşlük şu yapılarla kendini gösterir; *ayartma, huzur verme, yabancılaşma ve dolanmayla* (Ökten, 2019, s. 127).

Heidegger'e göre Dasein'ın düşmüşlüğü ontolojik anlamda bir ikincillik ifade etmez. Çünkü Dasein olarak düşüşün negatifliği ya da ikincil bir varoluşu temsil ettiğine dair bir deneyime sahip değiliz. Düşmüşlük Dasein'ın "kendi kendinden" düşmüşlüğü ve varoluşuna ait "dünyaya düşmüşlüğü" dür. Heidegger'e göre düşmüşlük fenomeni bir olumsuzluk içermemektedir. Düşmüşlük, Dasein'ın eksistansiyel analitiğinde dünya-içinde-varolma yapısının varoluşsal bir modudur (Heidegger, 2021, s. 270- 271).

Heidegger, Dasein'ın düşmüşlük yapısının lakırtı, merak ve müphemlik fenomenleri ile bağlantısını göstermişti. Düşmüşlüğü hareketliliğini de "ayartma", "huzur verme", "yabancılaşma" ve "kendine dolanma" karakterleri ile ele almıştır. Dasein'ın hergünkü varlığı içinde lakırtı modusu ile herkesin diktatörlüğünde, Dasein'a sağladığı yararlardan, karar vermede kolaylık, sorumluluk almada diğerlerine atıf gibi, bahsetmiştik. İşte Heidegger, Dasein'ın lakırtının hakimiyetinde herkesleşmesini düşmüşlüğü "ayartıcı" karakterizasyonu ile ele alır. Yani Dasein'ın düşmüşlüğü dünya içinde varolma yapısında ayartıcı bir zeminedir. Düşmüşlüğü düğer bir karakteri de "huzur verme" olarak ifade edilmişti. Dasein'ın hergünlüğü içindeki modlarından olan lakırtı, merak ve müphemlik onu kendiliğinden uzaklaştırıp kamusal alanda herkesleştirmişti. Bu kamusal Dasein, her şeyin yolunda olduğuna ve herkes bilincine yaslandığından herkesin diktatörlüğü altında her şeyden emindir. İşte Dasein'ın bu kendisinden uzaklaşıp kamusal varlığın kollarına kendisini bırakması Heidegger tarafından düşmüşlüğü dünyada "huzur verici" karakteri ile ele alınmıştır. Dasein'ın dünya içine düşmüşlüğünde bu huzur verici yapı Dasein'ın düşmüşlüğü artırır. Onu gayri sahih modda tutmaya devam eder. Dasein bu ayartıcı ve huzur verici düşmüşlük içinde kendi sahih varlığından iyice uzaklaşıp kendisine yabancılaşır, Heidegger, Dasein'ın düşmüşlük içindeki bu karakterine de "yabancılaşma" demektedir. Son olarak da Dasein'ın kendi düşmüşlüğü içinde kendi gayri sahih varoluşuna hapsolması da "kendine dolanma" karakteri ile ilişkilendirilir. Düşmüşlüğe dair tüm bu karakterizasyonlar Dasein'ın varlık türüne aittir ve Dasein'ın bu karakterler ile düşmüşlük yapısı içindeki varoluşuna ve bu hareketliliğe *çakılma* denilmektedir. Dasein'ın varoluşunun sahihlikten gayri sahihliğe bu hareketliliği de *girdap* olarak karakterize edilir. Tüm bu düşmüşlük fenomenine ait karakterler Dasein'ın eksistensiyel varlığını bir hareketlilik ve *girdap* içinde

göstermiştir ve bu girdap da onun fırlatılmışlığına bizleri götürür. (Heidegger, 2021, s. 272- 274).

Tezimiz açısından merkezi bir kavram olan *Fırlatılmışlık* fenomeni Heidegger'in '*Geworfenheit*' fenomeninin Türkçe karşılığıdır. Bizim açımızdan önemli görülmesinin sebebi de elbette Heidegger'in eksistensiyal analitiğinde fırlatılmışlık kavramının merkezi önem taşımasıdır. Fırlatılmışlık fenomeni, ilk elden açık ve anlaşılır bir kavram izlenimi sunmakla birlikte *Varlık ve Zaman* boyunca bu fenomenin Heidegger'in eksistensiyal analitiğindeki diğer varlık yapıları ve fenomenlerle ilişkisi açısından dikkate değer olduğu görülecektir. Heidegger, *Varlık ve Zaman* boyunca fırlatılmışlığı, Dasein'in dünya içinde bulunuşu ve dünya ile ontolojik ilişkisi içinde, yine dünya içinde bulunuşunun tesis ettiği birlikte- olmaklık yapısı ile, ölüm ile, varoluş ile ve saf bir imkan olmaklık ile, kaygı gibi fenomenler ve kavramlar ile ilişkilendirmiştir. *Varlık ve Zaman*'da karşımıza çıkan sıra ile fırlatılmışlık kavramını ele alıp ardından bütüncül bir çözümlemeye ulaşmayı hedeflemekteyiz. Bu kavram, hermeneutik döngü gereğince kitabın her yerine saçılmıştır denilebilir. Fırlatılmışlık kavramının merkeziliği de bu noktayı nazardan tekrar bizlere görünür olmaktadır.

Fırlatılmışlık kavramına *Varlık ve Zaman*' da ilk kez Heidegger'in, Dünya- içinde- Dasein'in Şuradalığının eksistensiyal konstitüsyonunu yaparken, bir- hal- içinde- şurada- varolan olarak varlık yapısını serimlerken karşılaşıyoruz. Buradaki çözümlemelerde Dasein'in kendini içersine bulduğu halin onda yarattığı "yük" ve bunun sonucunda hissettiği *sıkıntı* anlatılmaktadır. *Varoluş sıkıntısının* aslında fırlatılmışlıkla ilgisi bize kendini burada açık etmekte ve ileride Varoluş Sıkıntısı, fırlatılmışlık ve bulantı fenomenlerini birlikte düşünebilmek için bir başlangıç noktası olacaktır. Bir- hal- içinde ve şurada- olmaklık Dasein'in mekânsal oradılığı ve ruh haline işaret eder. Yani Dasein'in şurdalığı hep bir- ruh- hali içindedir, Dasein kendini hep bir ruh hali içinde bulur. Dasein'in kendisini hep bir ruh hali içersinde "zaten" buluşu onun kendi şuradalığına fırlatılmışlığıdır. "(...) Dasein'in varlığı çıplak bir "zaten şu olduğu ve böyle olmak zorunda olduğu" ile aniden orataya çıkarır". Heidegger'in ifadesi ile "zaten şu olan" Dasein, bu zaten- şu- olmaklığı seçmemiştir ve "böyle olmak zorunluluğu" ise Dasein'in varlığa tevdi edilmişliğine açılanmaktadır. Heidegger'e göre bu zaten olmaklık hali, Dasein'in kendisinin şuradalığa fırlatılmışlığı, onun nereden gelip nereye gittiğini açıklamamakta, bir

gizem yaratmaktadır. Heidegger'in burda dikkat çektiği bir başka durum ise, Dasein'in hergünlük içinde kendini bulduğu ruh durumlarından psikolojik olarak değil, varoluşsal olarak kaçması ona yüz çevirmesi sonucunda Dasein'in şuradalığı ile yani fırlatılmışlığı ile yüzleşmesidir (Heidegger, 2021, s. 211- 212). Bir ruh hali içinde kendini bulan Dasein'in varoluşu ontolojik bir deneyimdir. Yani fırlatılmışlık Dasein'in kendini şuradalık içersinde bir ruh hali ile bulması olarak egzistensiyel bir varoluştur.

Heidegger, Dasein'in şurada varlığının keyifsizlik ruh hali içindeki varoluşunu, Dasein'in şurada- varlığının “bir yük” olarak açılmanması olarak örnekler. Dasein'in kendini içinde bulduğu ruh halinin ve onun şuradalığının duygu durumları ile ona ağırlığını hissettirmesi ve Dasein'in bu belirlenmişlikle yüzleşmesi tam da onun fırlatılmışlığına işaret etmektedir. Heidegger olumlu ruh hallerinin de yük olma durumlarının aksini ifade ettiğinden yine Dasein'in yük olma özelliğine gönderme yaptığını söyler (Heidegger, 2021, s. 211- 212). Buradan Dasein'in duygu durumlarına ve şuradalığına tevdi olunmuşluğu içersindeki varlığının, fırlatılmışlığının, onu bir can sıkıntısı ve bir yük sahibi ettiğini çıkarsamaktayız.

Inwood' a göre; Heidegger'in fırlatılmışlık kavramı Dasein'in olgusalılığı ile yakından ilişkilidir ve Dasein'in olgusalılığı *faktisite* terimi ile karşılaşılır. Çünkü Dasein'in olgusalılığı nesnelerin, şeylerin varolmaklığı gibi değildir, Dasein'in olgusalılığı onun dünyası olması ile karakterizedir. Yani şeylerin dünyası yoktur, fakat Dasein'in olgusalılığı onun dünyasının varlığı ile bilinir. Yine Inwood, Dasein'in fırlatılmışlığının bitmiş ve tamamlanmış bir olgu olmadığını ve fırlatılmışlığın Dasein'in varoluşu boyunca bir karakteri olduğunu ve tamamlanmamış bir varlık yapısı olduğunu söyler (Inwood, 2025, s. 124- 125).

Heidegger ise “Frlatılmışlık ifadesi tevdi olunmuşluğun olgusalılığına işaret etmektedir” (Heidegger, 2021, s. 213) derken, fırlatılmışlık kavramının Dasein'in kendisini içinde bulduğu olgusalılığın, Dasein tarafından üstlenildiğini anlatmaktadır. Yani Dasein, kendisini hep bir şurada olmaklık, zaten olmaklık halinde bulan bir varoluşa sahiptir. Dasein'in bu zaten olmaklığı ona apriori olarak verilmiş, ona tevdi edilmiştir. Bu bir seçim değildir ve Dasein hep kendisini bu şuradalık içinde bulur ve onun kendini şuradalık içinde açıklaması da bir imkandır (Heidegger, 2021, s. 213). Heidegger'e göre Dasein'in kendisini hep bir hal içinde bulunmaya fırlatılmışlığı ve Dasein'a şurada olmaklığın ve ruh hallerinin tevdi olmuşluğu onun bir varoluşsal

karakteridir ve bu fırlatılmışlık ve onun tevdi edilmişliği Dasein'in umursamaması ve kendinden kaçması olarak yorumlanır. Bu kendinden kaçış ise Dasein'in varoluşsal yapılarından olan düşmüşlük fenomeniyle görünür kılınır (Heidegger, 2021, s. 219). Dasein'in bir-hal-içinde bulunmaklığı fırlatılmışlığı onu eksistensaiyal ve hergünkü düşmüşlük içinde olarak iki şekilde açılar. Heidegger'in de değindiği bu düşmüşlük içinde kendini veren fenomen, fırlatılmışlık, Dasein'in hergünkü bulunuşunda kendisini kaybetmesi ve kendisinden yüz çevirmesi ile söz konusu olur (Yılmaz, 2020, s. 196). Yılmaz'ın da değindiği gibi zaten hep şuradalığı içindeki Dasein'in varoluşu kendinden uzaklaştıkça bir herkes varlığına yönelir ve belki de Dasein *herkes'e* fırlatılır.

Dasein kendine tevdi edilmiş mümkün- olmağıdır, fırlatılmış olanaktır baştan başa. Dasein en zati var- olabilmek için serbest kalma olanağıdır. Kendi varolabilmekliği, Dasein için farklı olası minval ve derecelerde şeffaf olmaktadır (Heidegger, 2021, s. 226).

Heidegger'in fırlatılmışlık kavramının en belirgin çözümlemelerinden biri yukarıdaki alıntıdan hareketle, fırlatılmış Dasein'in olanaklılığıdır, yani olanaklar bütünü içine atılmış olmağıdır. Dasein kendi seçimi, dahli olmaksızın kendini şuradalıkta bulduğunda, fırlatılmış varolan olarak kendini bulduğunda bir olanaklar bütünü içindedir. O kendisini bu olanaklardan adeta seçer, inşa eder. Dasein olanaklara fırlatılmıştır diyebiliriz. Bu olanakların Dasein'i sahih kendiliğe ulaştırması da söz konusudur, ulaştırmayıp gayri sahih bir varoluşa bırakması da. Ancak Dasein'in kendi olabilirliğine dair bir imkan sunması açısından fırlatılmışlık zemini kıymetlidir. Dasein bu zeminde kendi gerçek varoluşuna kavuşabilir, ancak bu varoluş olmuş bitmiş tamamlanmış bir varoluş değildir. Dasein kendini içine fırlatılmış bulduğu duygu durumları ve hal içinde kendi varoluşunu seçmekte özgürdür ve hatta diyebiliriz ki kendini olanaklar içinden seçmeye zorunludur, fırlatılmış olmak bu sorumluluğu daha en başından Dasein'a yükler. Dasein fırlatılmışlığı içinde özgürlüğe mahkum edilmiştir.

“*Ben Fırlatılmış Olanaktır*” isimli kitabında Şen, bu konuyu şöyle ele alıyor; Dasein'in hayat deneyimi fırlatıldığı dünyada başlar ve Dasein'i belirleyen düşmüşlük yapısı da burada açığa çıkar. Dasein'in fırlatılmışlığı onu dünyada olanaklar ile yüz yüze bırakmıştır. Dasein'in bu olanaklar düzleminde yapıp etmeleri ile kendini var etmesi onun sorumluluğundadır. Dünya, Dasein'in fırlatılmış olduğu evidir ve Dasein orada kendini duyumsamalıdır (Şen, 2023, s. 33- 34). Kitabının isim

seçimi ile de Dasein'ın olanaklar içine fırlatıldığını vurgulayan Şen, Dasein'ın bu olanaklar içinden kendisini var etmesi imkanına vurgu yapmıştır. Yine Dasein'ın varlık yapılarının, olgusalılık, düşmüşlük gibi, onun olanakları olduğunu söyler ve bu olanakların tamamı geçmişten gelerek bir gelecek tasarımı sunar. Dasein buna göre kendini var eder ve bu eksistensiye yapılar Dasein'ın kendi varoluşunu seçebileceği olanaklardır (Şen, 2023, s. 58). Dasein'ın varoluşunun özüne ait olan onun olanaklılığıdır, şurada varlık olarak Dasein bir “imkanlar yumağı” içindedir ve kendisini de buradan kalkarak anlama ve tasarlama karakterine sahiptir (Yılmaz, 2020, s. 207). Dasein'ın fırlatılmışlığını onun bir olanaklar içine atılmışlığı olarak anladıktan sonra, Dasein'ın “herkes kamusalılığı”na fırlatılmışlığını inceleyelim.

Heidegger'in Dasein analizine onun “öncelikle ve çoğunlukla” bulunduğu hal olan hergünlüğünden başladığını biliyoruz. “Düşünmeye Pragmata ile Başlamak” ilkesince Heidegger Dasein'ı dünyada ve onunla ilişkisinde, dünyada karşılaştığı şeylerle ilişkisinde açığa çıkarmak istemektedir. Yani Dasein'ın analitiğine daha en başta onun pragmata olarak dünyasından başlanmak uygun bulunmuştur. Çünkü Dasein'ın varoluşu kendini bu pragmata alanında açığa verecektir (Kurtar, 2014, s. 56- 57). Dasein'ın pragmatadan başlayan bu analizi de onun öncelikle ve çoğunlukla bulunduğu hal olan hergünlüğe bizleri getirmektedir. Dasein'ın hergünlüğü içindeki bulunuşunun herkes diktatörlüğüne maruz kaldığını söylemiştik. Heidegger burada, şu soruyu sormaktadır, Dasein herkes kamusalılığına fırlatılmış mıdır? Bu soruya cevap vermek için hergünlük varoluşu içinde Dasein'ın lakırtı, merak ve müphemlik modusları ile düşmüşlük karakterinde varolduğunu, kendinden uzaklaştığını ve orada diğer Daseinlarla karşılaşp, kendi varoluşundan uzaklaştığını hatırmıza getirmeliyiz. Hatta Heidegger'in kendi varoluşundan uzaklaşan hergünlük yaşantıları içerisinde kendi varlığını sorgulayan varolan olma ayrıcalığını yitirip herkesleşen, das-man olan varlığı hergünlük içinde lakırtı, merak ve müphemlikle soğurulmuştu ve sahih varoluşunu yitirmişti. İşte fırlatılmışlık kavramı burada yeniden Heidegger tarafından anılmaktadır. Heidegger'e göre Dasein'ın düşmüşlük modusunun zemini fırlatılmışlıktır (Heidegger, 2021, s. 274).

Dasein'ın ortalama hergünlüğünü düşmüşlük içinde açıklanan ve fırlatılmış-tasarlayan dünya- içinde varolma olarak belirlemek mümkündür ki Dasein “dünyadaki” ve başkalarıyla birlikte varolurken ki varlığında en zati var- olabilirliğini kendine mesele edinir (Heidegger, 2021, s. 278).

Dasein, fırlatılmışlığı hergünkü yaşantısında dünyada başkaları ile birlikte bir varolan olarak yaşar ve fırlatıldığı bu insan ilişkileri içerisinde de çeşitli imkanlara sahiptir. Fırlatılmış Dasein hem olanaklar içinde kendini var etme zeminine sahiptir hem de kendini onlardan yola çıkarak anlayıp tasarlar (Heidegger, 2021, s. 278). Burada tasarım ve anlama fenomenlerine birlikte bakacak olursak, Heidegger'e göre Dasein hep bir hal içinde bir ruh-hali içinde dünyada bulur kendini; bu Dasein'in olgusalılığına, faktisitesine işaret ederken Dasein hep bir duygu durumu içinde dünyaya fırlatılmıştır. Fırlatıldığı bu dünyada olanaklar içindeki Dasein kendini seçme ve bu olanakları değerlendirme imkanı bulur ki buna tasarım denilmiştir. Fırlatılmışlık bir hal içinde bulunmayla açılanırken, tasarımda anlama fenomeni ile açılanır. Dasein'in kendisini konu edinen varlık olarak içine fırlatıldığı dünya, ruh halleri olan varlık olarak kendisini tasarımıyarak seçmesi onu ve diğer Daseinleri anlamasına zemin sağlar. İşte anlama fenomeni de Dasein 'ın bu olanakları seçen tasarlayan tasarı karakteriyle kendini açılar (Yılmaz, 2020, s. 283).

Fırlatılmışlık fenomeninin incelenmesine Heidegger'in *kaygı* kavramı çerçevesindeki ilişkililiğini konu edinerek devam edelim. Heidegger'e göre *kaygı*, Dasein'in "müstesna bir açılanmışlığıdır" (Heidegger, 2021, s. 282). Heidegger'e göre *kaygı* Dasein'in dünya içinde varolmasıdır. Dasein'in dünya içinde varolması ile onun fırlatılmışlık içinde kendisini dünyada bir hal içinde bulması ilişkilidir. Ayrıca Heidegger'e göre *kaygı* 'nın nedeni belirsizidir. Dasein'in temel ruh durumu olan ve onun açılanmışlığını müstesna bir temin edici olarak *kaygı* herhangi bir nedenden doğmaz. *Kaygı* 'nın en karakterize özelliği onun nedeninin bir hiç olmasıdır ve Dasein'in kaygısının nedeni onun varoluşsal özü olan dünyada varolan olmasıdır (Heidegger, 2021, s. 285- 286). İşte Dasein'in özü onun varoluşundan ve bu varoluş da dünyada tesis edildiğinden ve Dasein'in en temel ruh durumu ve müstesna bir ruh hali olarak izah edilen *kaygı* temelini fırlatılmışlık zemininde açılar. Çünkü Heidegger'in söylediği üzere kaygının nedeni belirsizdir ve *kaygı* dünyada olmaktan dolaydır.

Dasein'in kendisini dünya içinde bulması ve kendi kendisini sorgulayan varlık olmaktan uzaklaşarak kendisini düşmüşlük modusunda varoluşmaya bırakması, onun sahilikten ve gerçek kendiliğinden uzağa düşüp herkesleşmesi ve gayri sahil varoluşta açılanmasıdır. Heidegger'e göre Dasein'in bu sahilikten yüz çevirışı, onun kendisinden kaçması sebebi iledir, Dasein kendisinden kaçır, çünkü

kendisi ile kalmaktan kaygı duyar. Dasein şu halde kendisinden kaçıyor. O sahih varoluştan gayri sahih olan herkes benliğine bürünerek kaygıdan kurtulmuştur (Yılmaz, 2020, s. 296). Dasein herkes benliğinde başkaları ile birlikte varolan olarak herkesin dikdatörlüğü altında yaşaması ise herkese fırlatılmış Dasein varlığı olarak görünür. Kaygı ise bu düşmüşlük modusu içindeki Dasein'dan sıyrılıp sahih varoluşuna dönebilir ya da sahih varoluşundan da kaygı ile kendinden kaçarak gayri sahih moduna dönebilir. Kaygı fenomeni Dasein'a böyle döngüsel bir olanaklılık içerisinde kendini dayatır (Yılmaz, 2020, s. 302). “Heidegger, kaygının yapısını, “kendini önceleme, zaten- bir- şeyin- içinde- varolma ve beraber-olma” olarak tanımlar (...) Dasein, kendisini dünyaya fırlatılmış bulsa da, o her zaman kendisi için bir takım olanaklar yansıtır ve böylece kendisinin önünde yer alır” (Johnson, 2013, s. 44). Dasein'ın kendini öncelemesi, onun kendi varlığını kendisinden yola çıkarak sorgulayan ve anlayan varlık olması ve varoluşunun onun özü olmasındandır. Dasein'ın zaten dünyada var olmağı, onun kendi seçimi olmaksızın dünyada bir hal içine fırlatılmışlığını ifade eder ve Dasein'ın beraber olma karakteri de onun dünyaya fırlatılmışlığı içindeki düşmüşlük modusunda diğer Daseinlarla karşılaşmasını imler.

Heidegger'in *Hümanizm Üzerine* isimli kitabından insan ile ilgili söylediklerine bakalım; “(...) insan Fırlatılmışlık içindedir...insan, Varlığın ek-sistent karşı Atımı olarak animal rationale'den fazladır; (...) İnsan varolanın efendisi değildir. İnsan Varlığın çobanıdır (...). İnsan Varlığın komşusudur” (Heidegger, 2020a, s. 34). Heidegger'in yukarıda insan varlığı ile ilgili söylediği ilk şey onun fırlatılmış olması ki bu onun kabaca varlığının seçimle belirlenmediğini ifade eder, insanın kendisini varlıkla ilişki içinde açık etmesinin de onun düşünen varolan olmaktan ayrıldığını bildiren Heidegger, insanı doğanın üstünde konumlandırmaz, onu varlıkla ilişkiselliği ve yakınlığı bağlamında ele alır.

Heidegger, fırlatılmışlık kavramını ölüm fenomeni ile birlikte şöyle ele alıyor, Dasein için ölüm bir olanaktır, Dasein'ın kendisi olmama imkanı olarak ölüm, onun diğer Daseinlarla ilişkisinin kopmasına ve kendisinin sona doğru varlık olması açısından varoluşunu anlamlandırması gerekliliğine vurgu yapar. Dasein için ölüme doğru olmak Dasein olmaklığından itibaren kendisine eşlik eden bir imkan olarak vardır. Öyle ki Dasein ölüme fırlatılmıştır. Çünkü bu bir seçim değildir, adeta Dasein'a verili bir yapıdır. Dasein zaten olmaklık olarak dünyaya fırlatılmışken,

dünya ve dünya ile birlikte varolan olarak diğerleri ile ilişkisinin sonlanacağı ölüme de fırlatılmıştır (Heidegger, 2021, s. 376). Burada Dasein'in zaten varolmaklığının doğuma fırlatılmışlık olarak anlaşılabileceği düşünülmüştür. Dasein doğum ve ölüme ve ikisi arasındaki bulunuşa, olanaklara adeta fırlatılmıştır. İki fırlatılmışlık, doğum ve ölüm, arasında, eğleşen Dasein'in bu varoluşu onun seçimi değildir ve bu seçeneksizlik ve zorunluluk onun yaşadığı *Varoluş sıkıntısının* da zemini ve sebebidir.

Heidegger'e göre "fırlatılmış olan Dasein varoluş içine fırlatılmıştır" (Heidegger, 2021, s. 411). Dasein'in özünü oluşturan bir eksistensiyal olarak varoluş, Dasein'in bir seçimi değil, ona giydirilmiş ona yüklenmiş ona verili bir eksistensiyaldir, yani Dasein varoluşa atılmıştır. Dasein varoluşla, aslında varlığın açıklığına kavuşma olanağına da atılmıştır. Dasein varoluşa atıldığında ona her daim bir duygu durumu eşlik eder ve bu duygu durumu da ona tevdi edilmiş olup, onun içinde varolur. Dasein duygu durumuna fırlatılmışlığından kaçınıp Herkesin kamusunda huzuru deneyimlerken hissettiği varoluşsal kaygı Dasein'ı varlığın hiçliği ile yüz yüze getirir. İşte Dasein'in bu hiçlikle karşılaşması onun kaygısının da kaynağıdır (Heidegger, 2021, s. 411- 412).

"Dasein'in varlığı ihtimam-göstermedir. İhtimam-gösterme olgusallığı (fırlatılmışlık), varoluşu (tasarım) ve düşmüşlüğü kapsar" (Heidegger, 2021, s. 422-423). Dasein dünyaya fırlatılmıştır ve kendisini dünyada bulur, bu varolabilirlik ya da bu olanaklılığa atılmışlık onun seçimi değildir. Dasein zaten hep orada var olan olarak bulur kendini ve hep bir duygu durumu eşlik eder varoluşuna. Fırlatılmışlık olmuş bitmiş, geçmişte kalmış bir şey de değildir, o, Dasein'in varlığı boyunca hep Dasein'ladır. Dasein fırlatıldığı dünyada olanak sahibidir ve bu olanaklar içinde kendini seçmek onun sorumluluğudur ve bunu tesis eden eksistensiyal yapı da tasarımıdır. Dasein'in varolma zemini fırlatılmışlık olduğundan Dasein onun öncesinde var değildir ve kendi varlığını bu zeminden hareketle anlar. (Heidegger, 2021, s. 423).

Heidegger Dasein'in varolma zemini olarak fırlatılmışlığı kabul eder, bu fırlatılmış varolma tecrübesi Dasein'ı "hiç" ile yüz yüze getirecektir. Dasein fırlatılmışlığı onun kendi önüne geçememesi ve kendisi ile ilgili varoluşuna dair hakimiyeti bütünüyle kendisine ait olmayan, önceden belirlenmiş bir zemine aittir. Dasein'in fırlatılmışlığı tam da bu anlama gelmekteydi ve kendisinin varoluşundaki

bu dahil olamama zemini onu “hiç” ve “hiçsellikle” karşılaştırıyor. Heidegger, “Dasein’in varlığı demek olan ihtimam-gösterme, fırlatılmış tasarım olarak şu demektir; buna göre; bir hiçsellğin (hiçsel) zemin olmaklığı” derken, Dasein’in kendisini varetteği zemin olan fırlatılmışlığın hiçsellik olarak açmlandığını söyler. Heidegger’in bahsini ettiğı bu hiç kavramı ise bir noksanlık ifade etmekten ziyade eksistensiyal bir oluştan bahsetmektedir (Heidegger, 2021, s. 423- 425). Heidegger’in “hiç fenomenini Dasein’in varlığı olarak ihtimam-gösterme” ile yani kaygı ile ilişkilendirdiğini biliyoruz. Kaygı ve hiç eksistensiyallerinin birlikte ele alınması da, bizi ölüme doğru varolan Dasein’in ölüme fırlatılmışlığına götürecektir. O halde öncelikle Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ın birinci kısmında, yani Dasein’in eksistansiyal analitiğinin ön-hazırlık niteliğı taşıyan kısmında Dasein’in varlık yapısının ihtimam-gösterme olduğunun ve kaygı fenomeninin Dasein’in asli yapı bütünlüğünün tesis edicisi olarak varsayıldığı yere (Meşhur 40. Paragraf) bir dönüp ardından fırlatılmışlık ve ölüme fırlatılmışlık fenomenleri ile ilişkilendirilmişliklerine bakalım.

Kaygı duyma, bir-hal-içinde-bulunma, olduğundan dünya- içinde varolmanın bir minvalidir; kaygının nedeni fırlatılmış-dünya-içinde-varolmadır; kaygının ne hakkındalığı, dünya-içinde-var-olabilmeklidir. Buna göre kaygı fenomeninin tümü, bize Dasein’ı olgusal olarak varolan dünya- içinde- varolma olarak gösterir. Bu varolanın fundamental ontolojik karakterleri eksistensiyalite, olgusalık ve düşmüşlüktür (Heidegger, 2021, s. 292).

Heidegger’in fırlatılmışlık kavramını yukarıdaki paragrafta kaygı ile ilişkilendirdiğini görüyoruz. Buradan hareketle kaygı, dünyada olgusal olarak varolan Dasein’in varoluş zemini olan eksistensiyalite, olgusalık ve düşmüşlikle temellenir. Tüm bu Dasein’ı Dasein yapan temel karakterler, ise Dasein’ ın fırlatılmışlığı ile temellenir. Yani Dasein’in anlamı olarak kaygı kavramı Dasein’in fırlatılmışlığı içinde görünür kılınır. Heidegger’e göre kaygının nedeni Dasein’in fırlatılmışlığıdır. Kaygı Dasein için bir imkanlar bütünü ortaya çıkarır ve onu sahih benliğine yaklaştırmak için de bir fırsattır. Dasein’in hergünkülüğü içinde sahih benliğinden kaçıp Herkes dikdatörlüğünde bir Das-man olarak varolması kaygı ile kesintiye uğrayacaktır. Kaygı Dasein’in kendisine fırlatılmasıdır ve bu işlevi yerine getirir. Kaygı Dasein’ ı bunaltır ancak bu bunaltı da onu kendi olma, kendi olarak dünya içinde açmlanma fırsatı ile buluşturur. Bu yüzden Heidegger ihtimam gösterme

olarak kaygıyı Dasein'ın 'müstesna bir varoluşu' olarak tanımlar (Yılmaz, 2020, s. 300).

Dasein'ın kaygı içinde varoluşunu bulması, fırlatılmışlık zemininde ve sahil bir varoluşla birlikte ve aynı zamanda dünya-içinde-varolmaklık iken Dasein varoluşu başkalarının ölümü ile ve kendi ölümü ile de yüzleşendir. Dasein'ın kendisinden kurtulamayacağı bir yapıdır ölüm. Yani Dasein ölüme de fırlatılmıştır çünkü Dasein'ın ölümlülüğü bir seçim değil apriori bir imkandır. "Ölüme fırlatılmışlık, kendini Dasein'a daha asli ve nüfuz edici biçimde kaygı denilen bir-hal-içinde-bulunmada açığa çıkarır" (Heidegger, 2021, s. 376). Ölüm, Dasein'ın mutlak olarak karşılaacağı dünya- içinde bir- hal- içinde- bulunma olarak varolan ve kaygı ile de keskinleşen bir görüşte Dasein'a sunulan bir imkan olarak vardır. İhtimam göstermenin en atlatılamaz momentü ölümdür, insan ölüme ve ölüme doğru bir varlık olmaya fırlatılmıştır, bundan sıyrılamaz (Heidegger, 2021, s. 376).

Dasein'ın ihtimam gösterme yapısı içinde kendi ölümü ile yüzleşmesi ve başkaları-ile-birlikte Dasein olma yapısı içinde diğerlerinin ölümü ile yüzleşmesi onun en asli imkanlarından biri olan kendi olma imkanı ile onu karşılaştırır. Bu imkan Dasein'ın sahil varlığının tesisi için en gerekli zemindir (Yılmaz, 2020, s. 385). Dasein'ın ölüme fırlatılmış varlık olması onu önceleyememesi ve onu seçememesi ve onun verili olmasındandır. Dasein ölüme doğru varolan olarak ölüme fırlatılmıştır.

Sonuç olarak Heidegger'e göre Fırlatılmışlık, Dasein'ın kendisine öncel olan verili bir bulunuşudur, Dasein kendini dünya içinde, dünyaya, ruh hallerine, kaygıya, ölüme, varoluşa, hiçliğe atılmış, fırlatılmış bulur. Dasein'ın varoluşu boyunca fırlatılmışlık ona eşlik eder ve onu bırakmaz. Fırlatılmışlığın bu zorunlu karakteri Dasein'ın ona maruz kalması ve kendi seçimi dışında fırlatılmışlıkla belirlenmesi demek olmaktadır. Dasein her zaman bir ruh-hali-içinde kendini bulduğundan ruh haline de fırlatılmıştır. Dasein'ın özü varoluşudur ve Dasein varoluşa fırlatılmıştır. Dasein'ın varlığı olgusallıkla yani faktisite ile belirlenir ve bu da Dasein'ın bir seçimi değildir ve Dasein olgusallığa fırlatılmıştır. Dasein'ın en temel duygu durumu olan kaygı durumu dünyaya fırlatılmışlığının bir sonucudur ve fırlatılmışlığının Dasein'ın dikkatine açılması bu kaygı duygu durumu ile belirginleşir. Yine Dasein varlığı dünyada varolma ile karakterize iken onun ölümlü oluşu ve ölüme doğru varolan oluşu da bir çeşit verili fırlatılmışlıktır, yani Dasein

kendi ölümünü seçmez ancak bu onun için kendi olma imkanındır. Ölümle yüz yüze gelen ve kendi zeminini fırlatılmışlıkta bulan Dasein hiçselliğe de fırlatılmıştır. Çünkü Dasein zeminini kendisinden ya da bir şeyden değil bir hiçten bir fırlatılmış olmaktan alır ve bir ölüme doğru fırlatılmış olan olarak da varoluşunu adeta bu iki fırlatılmışlıkla belirlenmiş alanda inşa eder. Fırlatılmışlığın Dasein'in tercihlerinden bağımsız kendini ona dayatan yapısı ve zorunluluğu tezimizin diğer bölümünde Sartre'ın Bulantısı ile ilişkilendirilecektir. Sartre'ın tariflediği bulantı aslında insan varlığının varoluşunun, fırlatılmışlığının karşısında duyduğu varoluşsal bir deneyim olarak bulantıdır. Yani biz fırlatılmışlık içindeki insan varlığının varoluşu bulantıyla deneyimlendiği kanatindeyiz. Çünkü Sartre'ın özgürlük içinde ve kendini yaratma sorumluluğunun yükü altında ezilen insanı, varoluşu ile ne yapacağı ve ne yapması gerektiği gibi sorulara hiçbir öz ile temellenmeden cevap aramakta ve kendisini yapmak zorunluluğuna fırlatılmış bulmaktadır ki bu insan varlığı kendi varoluşunu bulantı olarak deneyimler.

Sartre'ın da fırlatılmışlık ile ilgili söylediklerine bakalım;“... biz seçen bir özgürlüğü, ama özgür olmayı seçmiyoruz: biz özgürlüğün içine fırlatılmışız, ya da Heidegger'in ifadesi ile bırakılmışız” diyerek Sartre fırlatılmışlığın olgusallıkla ilişkisini açık kılmıştır. Özgürlüğe fırlatılmak, bir seçim değildi ve insan kendini özgürlük olarak buldu (Sartre, 2013, s. 610). İşte fırlatılmışlık kelimesi ile Sartre'da tıpkı Heidegger gibi olgusallık vurgusu yapmaktadır.

Sartre insanı hem kendini seçme hem de bu seçimle tüm herkesi etkileme sorumluluğunu insana ait kılmıştır. Yani insan seçimlerinin sorumluluğunu taşıyan bir varlıktır. Ancak bu sorumluluğa sahip olmayı seçmemiş, bu sorumluluğa fırlatılmıştır. Kendisini konu edinen bilincin sorumluluğu reddi söz konusu olsa bile o seçmekle yani özgürlükle ve sorumlulukla çevrelenmiş, bu varoluş durumlarının içine fırlatılmıştır. Bu sorumluluğun içine fırlatılmış olmak da kendisini sıkıntı olarak açar (Sartre, 2009, s. 691).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VAROLUŞ SIKINTISI: BULANTI

3.1. Sartre ve Varoluşçuluk

Jean Paul Sartre 20. yy'ın en önemli Fransız düşünürlerinden biridir ve onu varoluşçuluğu ile yalnızca Fransa değil çok geniş kitleler tanımıştır. Sartre Varoluşçu felsefeye ait olduğunu kabul eden ve varoluşçuluğun tanrıtanımaz kanadından olan felsefi eserleriyle birlikte çok sayıda edebi eser de bırakmış bir filozoftur. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* ile *Bulanti* isimli iki önemli yapıtından kalkarak tezimizin soruşturmasını yürüteceğiz. Sartre'ın felsefesini oluşturan temel kavramlardan *bilinç*, *özgürlük*, *varlık*, *hiçlik*, *bulantı*, *sorumluluk* gibi merkezi olanları inceleyip Heidegger'in *fırlatılmışlık* kavramı ile Sartre'ın *bulantı*'sı arasındaki bağlantıyı göstermeye çalışacağız.

Sartre'ın felsefesinde ilk olarak öne çıkan kavram özgürlüktür. Sartre'a göre özgürlük insan varoluşunun özsel bir niteliğidir. İnsan özgür bir varlıktır, seçimlerinde de özgürdür, varoluşu özgürlüktür. Onun özgürlük mefhumunu varoluşun merkezine alması Tanrıtanımazlığı ile ilişkilidir. Varoluşçuluğun ateist kanadından olan Sartre Tanrı'nın kabulünü insan özgürlüğü karşısında bir sınırlayıcı olarak gördüğünden felsefesini Tanrının reddi ile temellendirmiştir. Sartre'ın ilk bakışta göze çarpan bir diğer fikri insanın kendi kendini inşaa ettiği fikridir. Herhangi bir Tanrı inancı bu fikirle bağdaşmaz olduğundan ve tanrı fikrinin özgürlüğü sınırlayıcı boyutundan dolayı Sartre kendini tanrıtanımaz olarak ifade eder. Ayrıca Tanrının varlığının insanda bir tamlık ve ölümsüzlük düşüncesini uyandıracığına insan varlığının hiçlikle olan birlikteliği fikrine ters düşmektedir. Sartre'a göre insan varoluşunun farkındalığı “sıkıntı” ile kendini açık eder. (Magill, 1992, s. 83). Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* boyunca Heidegger'den sıkça aldığı etkiler görünmektedir ve Sartre'ın tezimize konu olan, insan varoluşunun bu fırlatılmışlık,

olguşallık ve belirlenmişlik karşısındaki varoluşu bulantı ile karşılaşması ve insan varoluşunu bulantı olarak tasvir etmesi onun sıkı bir Heidegger takipçisi olduğunu düşündürmektedir.

Sartre'ın özgürlük ve insanın sınırlılığı olarak kabul edebileceğimiz olguşallığı, Heidegger dili ile söyleyecek olursak, insanın fırlatılmışlığı kavramları ile çalışması onun felsefesinin somut yaşantılar ile ilgisini de açık etmektedir. Sartre'ın insan varlığını anlamak için somut yaşantılar üzerinden çalışması, felsefesinin etik ve politik çıktılara sahip olmasına da sebep olmuştur (Direk, 2023, s. 94). Sartre'ın bu seçimi de onun yöntem olarak bizlere somut betimlemeler sunan fenomenolojiyi seçmesinde etkili olmuştur; diyebiliriz ki en büyük eseri *Varlık ve Hiçlik* bir “Ontolojik Fenomenoloji Denemesi”dir”. Sartre'ı birçok farklı türde eserler veren kendini birçok alanda geliştirmiş bir düşünür olarak tanıyoruz. Sartre kendisini toplumdan ayrı tutan gündelik olaylar ve siyasetle ilgilenmeyen düşünürlerin aksine hep faal olmuştur. Sartre güncel sorunlarla ve siyasetle ilgilenmiş ve tüm bunların içinde olmayı seçmiştir. Yani Sartre felsefe ile yaşamı iç içe tutan ve filozof kimliği ile hayatın içinde, siyasette, politikada sözü olan biri olarak varlık göstermeyi tercih etmiştir (Direk, 2023, s. 95- 96). Sartre'ın hayatın içinden siyasi ve günlük olayların karşısında bir duruş takınan bir filozof olarak varlığı, kendisini şu örneklerle göstermektedir;

Sartre, kamusal tartışmalara, gösterilere, mahkemelere, grevlere katılmış, Amerika'nın Vietnam ve Fransa'nın Cezayir savaşlarına muhalefet etmiş, toplumda marjinalleştirilen, ezilen, zulüm gören kesimlerin yanında olmuş, sınıfsal sömürüye ve sömürgeciliğe ve ırkçılığa karşı mücadele etmiştir. 1963'te kendisine Nobel ödülü verilmiş fakat o bu ödülü almayı reddetmiştir (...) Fransız basını onu savaş sonrası Fransa'nın vicdanı olarak nitelemiştir. Bugün Sartre'dan yalnızca savaş sonrası Fransa'nın değil, ‘çağın vicdanı’ olarak söz edilir (Direk, 2023, s. 96).

Sartre'ın felsefesi onun kişiliği ve duruşu ile yakından ilgilidir. Sartre varoluşçu felsefenin somut yaşantıya verdiği merkezi konumun gereği olarak hayatın içinde varlık gösteren biri olmuş ve konfor alanı içinde felsefe üreten biri olmaktan uzak eylemler gerçekleştirerek, “tarihin sorumluluğunu almış” tır (Macit, 2020, s. 185). Sartre, elbette felsefesini oluştururken birçok filozoftan etkilenmiş, kendini eleştirilere açık kılıp fikirlerini tadil etmekten çekinmemiştir. Sartre'ın felsefi düşünceleri üç temel dönemle belirginleşir. Bu üç dönemin temelindeki felsefi konu insan varlığının özgürlük ve olguşallıkla ilişkisidir. İlk olarak Husserl'den

fenomenolojiyi benimser ve Husserl' in yönelimsellik kavramı Sartre'ın felsefesinde kurucu bir görev üstlenir. Sartre için bilinç, Husserl'in yönelimsel bilincidir. Sartre düşüncesindeki ikinci dönem büyük eseri *Varlık ve Hiçlik*'i yazdığı dönemdir. Bu eserinde Sartre özgürlük- olgusalılık kavramları etrafında temellenen bir fenomenolojik ontoloji inşa etmiştir. Bu eseri bireyci özgürlük teması sebebi ile Marksist eleştirilerin de hedefi olmuştur. Onların eleştirileri Sartre'ın felsefesini toplumsallıktan uzak bir bireysellik olarak görmelerindendi. Üçüncü olarak da Sartre'ın düşünce yolculuğunda bu eleştirileri dikkate alarak oluşturduğu eseri, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'dir. Sartre kendini yenilemekten ve düşüncelerini değiştirmekten çekinmediğini ve eleştirilere açık bir düşünür olduğunu gösterir nitelikte davranır ve özgürlükle ilgili konuları bu üçüncü dönem eserinde tarih ve politika ile ilişkilendirir (Direk, 2023, s. 96- 97). Ancak bizi, tezimiz gereği daha çok Sartre'ın yukarıdaki tasnife göre ilk iki dönemi diyebileceğimiz düşünceleri ve yapıtları ilgilendirmektedir.

Sartre'ın genel felsefi duruşu ve *Varlık ve Hiçlik*'te kurduğu fenomenolojik ontolojinin temellendiği zemine bakmak için onun etkilendiği isimlere bakalım; Sartre'ın sondan başa gidecek olursak aldığı etkinin Heidegger olduğu gerçeği kaçınılmazdır. Tüm varoluşçuların etkilendiği Kierkegaard'dan da etkilenmiştir, ancak onun fikirlerine karşıt fikirler benimsemiştir. Yine Sartre'da Nietzsche etkisi gözlemlenmekte ve elbette Husserl'in fenomenolojisinden ve özellikle de yönelimsellik kavramından büyük ölçüde etkilenmiş ve bu kavramı felsefi düşüncesinin ana hatlarına yerleştirmiştir (Bochenski, 2020, s. 198).

Sartre'ın Nietzsche okumalarından aldığı etkiyi şöyle anlayabiliriz, Nietzsche'nin Zerdüştü'nün geleceği haber verme ve anlatma misyonunun yanında Sartre adeta kendini haber verilenin içinde, insan olmanın tüm sorumluluğuyla bulmuş ve 'Tanrı'nın ölümü karşısında' özgürlüğü yüklenmiş ve bu özgürlüğün gerekliliği olan şimdinin sorumluluğunu almanın altını çizmiş ve öyle de yaşamıştır. Yine Kurtar, aydınlanmacı düşünüşün sonucu olarak insan varoluşunun kayıplara uğramasını Sartre felsefesinin temel aldığı sorunlardan biri olarak görmektedir (Kurtar, 2020, s. 104-105).

Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* isimli eserinin alt başlığının *Fenomenolojik Ontoloji Denemesi* olduğunu söylemiştik, buradaki fenomenoloji vurgusu Sartre'ın tüm felsefi çerçevesini anlamamız bakımından anahtar niteliğindedir. Bu sebeple

Sartre'ın ontolojisini kurarken neden fenomenolojiyi seçtiğini ve onu nasıl kullandığını inceleyeceğiz.

Sartre'a göre varlık araştırmasının henüz en başında dikkatimize kendini sunan şey “görünmenin varlığı”dır . “Fenomen kendini ifşa edendir ve varlık herkese belli bir biçimde kendini ifşa eder, (...) olduğu gibi betimlenebilen bir varlık fenomeni, varlığın bir görünmesi olmalıdır” (Sartre, 2009, s. 23). Sartre için fenomen kendini bilince veren şey iken Kant onların arkasındaki bir gerçekliğe *numen*'e işaret etmişti. Ancak Sartre için böyle bir gerçeklik alanı yoktur, ona göre fenomenlerin bilince verilmesinin dışında bir varlık alanı yoktur. Sartre'a göre fenomeni algılayan bilinç sadece fenomenle var olur, onun kendi kendisine bir varlığı yoktur. Yani bilinç varlığını fenomenlere borçludur diyebiliriz. Sartre'ın varlık incelemesi fenomenolojik olarak tanımlanmıştı, işte tam bu noktada Sartre'ın yapmak istediği daha da görünür kınıyor. O fenomenleri var kabul ederek ve onların bilince sunduklarından başka bir şey olmadığını söyleyerek araştırmasını fenomenler ve bilinç fenomen ilişkisi üzerine yoğunlaştıracığını bizlere daha en başından haber vermektedir ve bu araştırmanın arkasında mutlak bir varlık olamayacağını söylemektedir (Gürsoy, 2015, s. 6- 8). Sartre'ın fenomenleri araştırmasının malzemesi yapması ve tek gerçek olduğu kabulü ile başlaması onun metafizikten uzaklaşıp Hegel etkisi ile felsefesini diyalektik içinde bir öznellik felsefesi olarak icra etmek istemesi sebebiyledir. Bu öznellik onu bilince, bilinç de onu nesne ile kurulan bağa götürmektedir ve Sartre Fenomenolojiyi böylelikle benimsemiştir. Sartre'ın fenomenoloji ile kendisini geleneksel metafizikten ayrı tuttuğunu ve sırf fenomenlerin betimlenmesi marifetiyle felsefesini geliştirdiğini söyleyebiliriz. Sartre fenomenolojik yöntemle kendi ontolojisini kurmuştur. (Aydoğdu, 2022, s. 124- 126).

Sartre'ın fenomenoloji kavramı ile temellendirdiği felsefesinde fenomenin varlığının bilincin varlığı ile varolduğu kabul edilmektedir. Ancak bilinç kendisine açılan fenomenin her seferinde yalnızca bir yönünü veya bazı yönlerini açıklarken bilince açıklanmayan kısımlar bilinçten bağımsız varlıklarını devam ettirmektedirler. O halde Sartre'ın düşündüğünün aksine şeyler varlıklarını bilinçten bağımsız dış gerçeklikte devam ettirmektedirler. İşte bu durum Sartre'ın eleştirildiği bir noktaya işaret eder. Sartre'ın eleştirildiği yer; fenomenin varlığı bir algılayanın gerekliliğini zorunlu kılarken, fenomeni gerçekliğin mutlak zemini kabul etmesidir (Gürsoy, 2015, s. 10- 11). Şimdi buraya kadar, Sartre'ın varlık sahası olarak yalnızca

fenomenleri kabul ettiğini, onların da yalnızca kendilerini, bilince açımlayarak var olduklarını, bilincin ise yönelimselliği gereği ancak bir fenomen ile varolduğunu söyledik ki bu yapı içerisinde varlık ile bilinç adeta birbirlerine bağlı kısır bir dünya içerisinde anlaşılmaktadır. Gürsoy’a göre bu ontoloji günlük hayatı aşır, mutlak ve aşkın bir varlığa ulaşamaz (Gürsoy, 2015, s. 13- 14).

Sartre *Varlık ve Hiçlik*’in henüz ilk cümlesinde, “Modern düşünce varolanı açığa çıkaran görünüm (apparition) dizisine indirgeyerek önemli bir ilerleme kaydetti” diyerek aslında kendini klasik felsefeden ayıracak öz- görünüş ayrımından kendini sıyrıp onun yerine fenomeni koyacak ve fenomeni şu sözleri ile açıklayacaktır; “Görünüş özü saklamaz, onu açınlar: görünüş özdür” (Sartre, 2009, s. 19- 20). Sartre felsefesini düalizmden arındırıp tüm soruşturma alanını fenomenal alana çekmiştir ve bu alanın arkasında herhangi bir güç, neden, aşkınlık varsaymamaktadır ki bu da onun ateizmini desteklemektedir.

Sartre varlık soruşturmasında fenomenlerin merkezi önemini ve fenomenolojinin yöntem olarak seçilmesini temellendirirken fenomenlerin arkasında Kant’ ın iddiasında olduğu gibi başka bir şey olmadığını ancak fenomenlerin varlığının onları algılayan bir bilinç gerektirdiğini ve hatta bilinç olmazsa fenomenlerin varlığının açılmasının da mümkün olmadığını ve fenomenlerin bizi “bilinç” kavramına getirdiğini tespit etmiştir ve kendisinin kullandığı bilinç kavramının Kant’ın kullandığı şekli ile bir özne olmadığını, bu hali ile de kendi felsefesinin idealizmden ve düalizimden uzak olduğunu açıklamıştır (Sartre, 2009, s. 33).

Sartre Varlık ve Hiçlik isimli eserinde varlığı; *kendinde-varlık* ve *kendisi-için-varlık* ve *başkası-için-varlık* olmak üzere üçe ayırır.

3.1.1. Kendinde-Varlık

Sartre’ın ontolojik fenomenoloji denemesi olarak isimlendirdiği çalışmasında varlığı temellendirdiği varolanlardan biri kendisinde-varlıktır. Kendisinde-varlık Sartre tarafından evren olarak anlaşılmaktadır. Kendinde-varlık, varoluş özelliğinden kaynaklı olarak bir bilinç tarafından yani varlığın diğer yüzünü temsil eden kendisi-için-varlık tarafından algılanması ve açılması ile bilinir ve kendinde-varlık, kendisi-için-varlığın zıttı olarak konumlandırılırken bazı yönlerden de benzerlik içinde anlaşılmıştır (Karakaya, 2004, s. 59).

Sartre kendisinde-varlık'ın yaratılmamış olduğunu düşünüyor ve bu yaratılış fikrinin varlık konusunu karanlıkta bırakan şey olduğunu da ekliyor. Ona göre fenomenlerin varlığının bir Tanrı yaratımı ile ilişkilendirilmesi varlığı edilgin kılar ve onu Tanrısal bir öznellik içinde ortaya koyar. Ancak bu Tanrısal öznellik içindeki varoluşu onun kendinde-varlık olması özelliğini elinden alacaktır. Diğer yandan Sartre Tanrı'nın varlığı kabul edilse dahi, varlığın Tanrı'nın karşısındaki varoluşunu kendinde-varlık'ın varlığının temelini kendisinden aldığı şeklinde anlamak gerektiğini söyler. Yani bir şekilde varlık yaratılmışsa bile bu kendinde- varlık' ı açıklamak için bir imkan değildir. Sartre'a göre kendinde- varlık etken de değildir edilgen de değildir. Çünkü bu özellikler insana mahsustur ve kendinde- varlık bunlara sahip değildir (Sartre, 2009, s. 41- 42).

Sartre'ın kendinde-varlık için kabul ettiği düşüncelerden biri özdeşlik fikrinin varlığa uygulanması ile ortaya çıkar. Yani Sartre'a göre kendinde-varlık kendinde- varlıktır. Kendisi ile aynı, özdeş olandır. "Varlık ne ise odur" derken Sartre bu evrensel özdeşlik ilkesini kendi ontolojisini temellendirmekte kullanıyordu. Özdeşlik ilkesi gereğince ne ise o olan varlık olarak kendisinde- varlık, opaktır, kendi kendisinden farkı yoktur, "Kendindenin gizi yoktur: o, somdur (massif) (...). Onu bir sentez gibi tanımlamak mümkündür (...) kendinin kendiyle sentezidir" (Sartre, 2009, s. 43). Sartre 'Varlık ne ise odur' demekle kendinde varlığın olumluluk olduğunu onda bir olumsuzlama bulunmadığını ancak onun tersine bilincin ise olumsuzlama içeriğinde olduğunu kabul eder ve kendinde- varlığın zamansal olmadığını bilincin ise zamansal olduğunu ekler (Sartre, 2009, s. 44).

Kendinde-varlık, asla mümkün de, imkansız da değildir, o vardır. Bilincin - antropomorfik terimlerle söyleyecek olursak- kendinde varlığın fazladan olduğunu söylerken ifade edeceği şey, yani onun kesinlikle hiçbir şeyden, başka bir varlıktan da, bir mümkün olandan da, zorunlu bir yasadan da türetilmeyeceğini söylerken ifade edeceği şey işte budur. Yaratılmamış, varlık nedeni bulunmayan, bir başka varlıkla hiçbir bağı bulunmayan kendinde-varlık, ebediyen fazladandır. Varlık vardır. Varlık, kendinde olandır. Varlık ne ise odur (Sartre, 2009, s. 44).

Sartre kendinde-varlık'ın temellendirilmesi için herhangi bir olanaklı ya da zorunlu temel bulmadığından onu, kendinde-varlık' ı, yani dünyayı bir *saçmalık* ve *fazladanlık* olarak anlar, deneyimler (Karakaya, 2004, s. 65). Kendinde-varlık'ın bu temelsizliği, Sartre felsefesi için ve bizim tezimizde ele alacağımız *bulantı* fenomeni için önemli bir zemin teşkil etmektedir. Kendinde-varlık'ın bu zeminsizliği,

açıklanamazlığı, temellendirilemeyişi Sartre felsefesinin saçma, bulantı ve hiçlik kavramlarını doğurmuştur diyebiliriz. Kendinde-varlık'ın karakteri bu saçma, amaçsız dünya fikrini ortaya koyması ile ve bununla yüzleşen bilinç varlığı insanın tüm bu saçmalık ve amaçsızlığa verdiği tepki olarak bulantı duyduğu ve bu konunun Sartre'ın *Bulantı* isimli romanında, roman kahramanı Roquentin tarafından deneyimlendiğini görüyoruz. Tezimizin ilerleyen bölümlerinde bu kavramları ele alacağız. Burada kısaca değinecek olursak bulantı'yı doğuran şey, insan varlığının kendisini bu saçma, amaçsız ve temellendirilemeyen dünya karşısında bulması, Heideggerce söylersek fırlatılmış olmasıdır. Zaten tezimiz; temellendirilmeyen, özsüz; fırlatılmış bir varoluş olarak insan varlığının dünyada bulunuşunu, bu bulunuşun doğurduğu türlü sıkıntılar ve cevapsız sorularla birlikte yüklendiği ağır sorumluluk altında, varoluşundan kaynaklanan bu sıkıntı çerçevesinde, bulantı olarak deneyimlemesini konu edinir.

Buraya kadar Sartre'dan kendisinde-varlık'ın; özelliklerine dair öğrendiklerimizi toparlarsak, bu varlığın kendisi ile özdeştir, ne ise odur, yaratılmamıştır ve buna bağlı olarak da zorunlu ve mutlak bir yapısı yoktur ve zamansal da değildir. Ayrıca onun en önemli karakter özelliklerinden biri de kendinde-varlık'ın bir olumsuzlama olmaması ve onun hiçbir varlıkla bağlantısının da olmamasıdır, çünkü o kendi içine kapalıdır. Bir diğer önemli özelliği ise onun temelsizliğinden kaynaklı bir fazladanlık olması ve bu fazladanlığın, dünyayı saçma kılması ile bilinç varlığı insanda bulantı uyandırmasıdır.

3.1.2. Kendisi-İçin-Varlık

Sartre kendinde-varlık ismi ile dünyayı ve nesneleri kastemekteyken, kendisi-için- varlık ile bilinci imlemektedir. Sartre'ın bilinci nasıl anladığına bakacak olursak, onun Husserl'in fenomenolojisinin temelini oluşturan bilincin yönelimselliği fikri ile hareket ettiğini görürüz. Çünkü Sartre, fenomenoloji geleneğinden aldığı “bilincin, her zaman bir şeyin bilinci” olduğu düşüncesi ile kendi ontolojisini temellendirmiştir. Sartre'a göre bilinç kendinde değildir, yani varlığı kendi kendine bağlı değildir, o kendinde varlıkla ilişkisi içinde varolabilir. Bilinç yani kendisi-için-varlık, her zaman bir kendisinde-varlık'a yönelerek varolmaktadır, onun dışında bilincin içeriği yoktur, boştur denebilir (Gürsoy, 2015, s. 28- 29). Sartre'ın bilinç ile kastettiği şeyin kendisi-için-varlık'tan ayrı bir varoluşa sahip bir şeyden

bahsetmediğini netleştirmek için ise Barnes’ın düşüncelerine bakalım; Barnes, bilinci yansıtma ve yönelimsellik yoluyla bir açılma eylemi olarak tarif ediyor ve bilincin bir şeye doğruluğunun bir şeyi gerektirdiği açıktır diyor. Barnes, bizi bilinç ile kendisi-için-varlık’ı iki ayrı varlık gibi düşünmemiz konusunda uyarıyor ve ekliyor; bu iki varlığın varolabilirliği birbirlerine bağlıdır ve ayrı ayrı düşünülemez, varolamazlar. Barnes, “Kendisi-için, kendisinden ayrılmaz olan bilincin hiçleme (=hiçleştirilmesi) mevcudiyeti nedeniyle tam kalbinde varlıktan yoksunluk taşır” diyerek hiçlikle varlığın ilişkisini ifade eder (Barnes, 2020, s. 156).

Sartre’ın ontolojisinde kendisi-için-varlık, sonuç itibari ile kendi başına kapalı ve dolu bir varlık değildir; varlığı ancak bir şeye yöneldiğinde, yani bir nesnenin bilinci olarak, ortaya çıkar. Bu yönelimsellik yapısı, kendisi-için-varlık’ın özsel olarak hiçlikle ilişkisi olduğunu gösterir. Bu durum da bizi kendisi-için-varlık’ın hiçlik veya yokluk ile ilişkisine götürmektedir.

Hiçlik kavramı Sartre’ın ontolojisinde önemli bir kavram olduğu kadar kavranması da zordur. Bu sebeple hiçliğin nasıl anlaşılması gerektiğine bakalım; Sartre için hiçlik varlığın en temel özelliğidir. Şöyle ki insan varoluşu Sartre ontolojisinde, bilinçle varlık gösterirken, bilinç de hiçlik ile belirlenmiştir. Sartre’ın hiçliğe yüklediği anlamlardan biri de, hiçliğin kendinde-varlık ile kendisi-için-varlık arasındaki boşluğa atıf yapmasıdır. Yine bir diğer anlamda Sartre hiçliği, dünyanın yani kendinde-varlık’ın boşluğu, anlamsızlığı olarak kabul eder. Dünyanın anlamsızlığını imleyen bu hiçliğin farkındalığı ise bilinç varlığı için bir imkan olarak görülür. Bu imkan kendisi-için’in kendisini sahil bir varoluşa ulaştırma imkanındır. Tıpkı Heidegger’deki gayri sahil varoluştan sahil varoluşa geçmenin varlık karşısında duyulan kaygı ile ilintili olması gibi Sartre da hiçlik farkındalığına benzer bir anlam yüklemiştir. Kendisi-için-varlık’ın yani bilincin boşluk olduğunu söyleyen Sartre kendinde-varlık’a yani hiçliğe yönelerek kendisini doldurmayı amaçlar. Bu kendisi- için varlık’ ın “içsel ve özsel” hiçliğidir. Yine başka bir kullanım şekliyle Sartre hiçliği olumsuzlama olarak anlamaktadır. Bu olumsuzlama olarak hiçliğin kendi yapısına ait olduğunu fark eden kendisi- için kaygı varlığı olarak varolur (Cevizci, 2020, s. 949- 950).

Sartre bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğunu söylerken, bilincin kendi başına varlığının olmadığını söylemişti, bilincin boş olmasının tespitinin ardından yöneldiği şeye, kendinde-şeye bakacak olursak Sartre’a göre kendinde-

varlık'ın da kendi başına bir anlamı ve mevcudiyeti yoktur, şu halde o bilincin kendinde-varlık'ın bilinci olması Sartre göre bir hiçlik ifade etmektedir. Diyebiliriz ki kendinde- varlık kendisi-için-varlık'ın onu var etmesine karşın, O kendisi- için-varlık'ı yokluğa hiçliğe bırakmaktadır (Gürsoy, 2015, s. 30).

Sartre'ın bilinci hiçliğe eşitlemesinin bir diğer çözümlemesine geçecek olursak, bilincin kendisini nasıl algıladığı sorusuna cevap arayarak yol alacağız. Sartre'a göre bilinç kendinde- şeye yönelik iken bilen konumunda, kendisini bilmesi için ise bu defa bilinen olmaktadır, işte burada bilincin özdeşlik ilkesi ile çelişikliği gözler önüne seriliyor. Bilincin, kendisine yönelen bilincinin, yaşadığı bu sorun Sartre için, bilincin yani kendisi-için-varlık'ın varlık olmadığı, hiçlik olduğu manasına gelir. Özetlersek bilincin kendini düşünmesi mümkün değildir, yani bilincin kendisi boşluk olduğundan başka bir varlığa, kendinde varlığa yönelerek var olduğundan bilinç kendisi değildir, o halde Sartre'ın söylediği gibi kendisi- için ne değilse odur ve bilinç yokluktur, hiçliktir (Gürsoy, 2015, s. 33- 34).

Sartre felsefesinde bir sorun olarak hiçlik ve yokluk ile karşılaşmaktayız. Sartre felsefesinde kendinde varlık' ın kendisi için şey olmaksızın bir anlamı olmadığını, kendisi içinin de yöneldiği şey olarak asla kendisiyle özdeş olmayacağı için hiçlik olduğunu söylemekte ancak bu hiçliği temellendirememektedir. Kendinde-varlık' ın bir tamlık bütünlük ve değişmezlik ifade ettiği düşünülürse, o dünyanın cansız varlıkları ile örtüşmektedir. Bu cansız kendinde-varlık'ın bir iç ya da dış yüzeyi olmadığından, görüldüğü gibi olup arkasında herhangi bir giz saklamadığından ne ise o olduğundan, herhangi bir şeyle bir bağlantısı söz konusu olamaz. Kendisi-için ise tam tersi konumda akıcı, değişken, yöneldiği kendinde- şeye göre varlık kazanan bir yapısı vardı ve kendinde-varlık'ın var olması kendi- için'in varlığına bağlı idi. Yani kendisi-için bir yokluk ve hiçliktir çünkü kendinde- şey olmadan onun varlığından bahsedilemiyor, o bir hiçliktir, kendinde-varlık, kendi-için-varlık'tan varolan bir yokluktur (Karakaya, 2004, s. 84- 86). Sartre'ın söyleyişi ile “hiçliğin varlığa musallat olması” ile karşı karşıyayız (Sartre, 2009, s. 59).

Sartre kendisi-için-varlık'ın temelsizliğini, nedensizliğini, “varlık kendi varlığının hiçlenmesi olarak hiçliğin temeli olsa da bu demek değildir ki varlık kendi varlığının temelidir” (Sartre, 2009, s. 141) diyerek açıkça ifade etmiştir ve gerekçe olarak da kendi- içinin kendi varlığı ile mesafesiz olmasını sebep göstermiştir (Sartre, 2009, s. 142). Kendin-için'in yani bilincin kendisi ile bilincinde olduğu şey

arasındaski mesafesizlik bir hiçliktir. Bilincin bu hiçbir şey oluşu, dolu ve kendi olamayışı, adeta “varlığın bir basınçtan kurtuluşu” gibi yokluğudur. Bochenski’ye göre hiçliğin ortaya çıkışı da özgürlük iledir. Bu özgürlük kendisi- için varlık’ın bir özelliği değil, kendisi ile vardır yani varoluşuna aittir özgürlüğü ve bu özgürlük ile kendisi-için-şey’in yani insan varlığının zorunlu bir temeli olmadığı gibi onu belirleyen herhangi bir şey de yoktur. O, özgürlüğü ile vardır ve özgürlüğü onun bir proje varlık, tasarı varlık olmasının da teminatıdır. Kendisi-için-varlık’ın özgür varoluşu, onun özünün özgürlük oluşu denilebilir ki bu da onun varoluşunu belirsiz kılar ve onun özgürlük oluşu, Varoluşçuluğun temel düşüncelerinden olan “varoluş özden önce gelir” düşüncesine bizleri getirir. İşte bu kendi özünü oluşturma özgürlüğüne sahip varlık olan kendisi-için-varlık karşılaştığı bu özgürlük deneyimi ile, daha doğrusu kendisini özgürlük olarak deneyimleme ve hiçlikle diğer varoluşçu filozofların da tariflendirdiği gibi Sartre’ın da ele aldığı kaygı içinde bulur kendini. Sartre’a göre de insan varlığı kaygıdır (Bochenski, 2020, s. 201-202).

Sartre *Varlık ve Hiçlik*’te özgürlük kavramını sorumlulukla birlikte ele almaktadır. Sartre’a göre insanın özünün özgürlükle bir olduğunu söylemiştik, bu özgürlük Sartre için vazgeçilmez öze ait kendisinden kurtulmanın mümkün olmadığı bir zorunluluk, kendi tabiri ile bir “mahkumiyettir”. Sartre’a göre özgürlük sebebi ile insan “dünyanın tüm ağırlığını omuzlarında taşır”. İnsan varoluşu gereği yani özünün özgürlük olması sebebi ile kendisinden sorumlu bir varlıktır ve kendisi-için-varlık kendisini vareden varlık olarak da yaşadığı şeylerin sorumluluğunu almak durumundadır. Çünkü o başına gelenleri seçmiştir ve buna itiraz etmek ya da isyan etmek kendisi-için-varlık’ın edimleri olamaz. O varlığının sorumluluğunu almak zorundadır. Sartre, insanın yaşadıklarının özü gereği kendisine ait olduğunu ifade eder ve yaşananlar karşısında herhangi bir tepkinin mümkün olmayacağını zaten olan bitenin kendisi-için’e ait olduğunu söyler (Sartre, 2009, s. 687- 688).

Sartre’ın özgürlüğün insanın özüne ait olduğunu ve bunun sonucunda sorumluluk sahibi olduğunu düşündüğünü söylemiştik. *Varlık ve Hiçlik*’te bu fikirlerin keskin bir ifadesi olarak Sartre bir savaşla karşı karşıya kalan ve bu savaşın başlatıcısı olmayan bir insan için şunları söyler: “(...) bu savaşın benim için ve benim tarafımdan var olmaması bana bağlıydı ve ben var olmasına karar verdim hiçbir zorlama olmadı, çünkü zorlamanın bir özgürlük üzerinde hiçbir etkisi olamaz. Hiçbir mazeretim yoktu, (...)”. Sartre’ın bu sözleri onun insan varoluşunun özgürlükle

yoğrulduğunu ve her durum karşısında özgür olduğunu ve buna mahkum olduğunu bizlere hatırlatır. Sartre paragrafın devamında savaşa girmeden önceki dönemi ve savaşa giden yolları da insan varlığı olarak kendisinin seçtiğini savaştan kendini ayrı düşünmenin mümkün olmadığını ve savaşın seçimleri sebebi ile insan varlığına ait olduğunu söyler. Öyle ki savaşa giden yolda insan kendisini seçmiştir, var etmiştir ve savaşın adeta başlatanı gibi sorumluluk sahibidir. Tüm bu fikirlerini yine çok derin bir şekilde şu cümleleriyle ifade eder: “Masum kurbanlar yoktur.” ve “Herkes layık olduğu savaşı bulur.” (Sartre, 2009, s. 687 - 689). Bu cümlelerle Sartre felsefesinde özgürlüğün varolmak ile anıldığına ve onun sorumluluğa yüklediği kaçınılmaz ağırlık ve anlamla yüzleşiyoruz.

Sartre’ın özgürlüğe mahkumiyetimiz ve onun sonucu olarak yüklendiğimiz sorumluluk karşısında adeta kendini bu olgusalığa fırlatılmış hissedenden insanın “doğmayı ben istemedim ki” serzenişine verdiği cevabı da ele alalım. Varlığının temeli olmayan varlığın bu özgürlüğe fırlatılmışlığı onun seçimi değildir, ancak insan varlığı bu olgusallıkla adeta çevrilmiş ve ona mahkumdur. Fakat Sartre’a göre bu mevcut hal içinde edilgen olmayı, pasif kalmayı gerektirmez ve onun deyişi ile “suyun üzerinde yüzen tahta parçası gibi düşman bir evrenin içinde terk edilmiş ve edilgin olarak kalacağım anlamına gelmez”. İnsan bunun içinde kendisini bundan alamaz, ayrı tutamaz, insanın özü gereği bu olgusallık içinde ve sorumlulukla varolması söz konusudur. İnsan bu durumda hep özgürlüğü ile ve sorumluluğu iledir ve ondan kopamaz ve onun “burada olmayı ben seçmedim” söylemi de anlamsız olur. İnsanın varoluşunu üstlenip kendini seçmesi ve kendisinin bir proje olarak varolduğunu anlaması da aslında bir varlık kipi olarak bir seçim olacaktır. İnsan kendi kendini seçen, buna mecbur olan ve olgusallık içinde “varlığı, varlığının içinde soru olan” dır (Sartre, 2009, s. 690- 691). Sartre’a göre insan varlığı bir iç daralması ile şunun farkına varır; o, kendisinin ve hiçbir şeyin temeli olmayan varlık olarak sürekli seçme zorunluluğu ve bu seçimlerin doğurduğu sorumluluğu üstlenmek zorunda olan varlıktır. Tezimizin varoluş sıkıntısı ile vurgulamak istediği sıkıntı tam da bu sıkıntıdır, varolmaktan dolayı ve varolmanın getirdiği sorumluluğun ağırlığından duyulan bir sıkıntı, varoluş sıkıntısı. Olgusallığın, özgürlüğün ve sorumluluğun içine fırlatılmış insanın yaşadığı sıkıntıdır, Sartre’a göre bu sıkıntı ile insanın özgürlükle yaptığı seçimler onun kendini keşfetmesinin de yoludur, tıpkı Heidegger’in sahil varoluşa ulaşmak için kaygı duyan Dasein’ı gibi. Ancak Sartre,

insanın genel olarak bu iç sıkıntısından kaçındığını, kendini aldatma yoluyla kendini ve varlığı keşfetme imkanını kaybettiğini hatırlatır (Sartre, 2009, s. 691).

Sartre'ın ontolojisinde varlığın iki temel yapıda belirlendiğini ve bunlardan kendisi-için-varlık'ın kendisinde-şey'e yönelerek varolduğunu ve onu da var ettiğini düşünecek olursak ve kendinde-şey'in bilince olan açılanmasının da bir yokluk ve hiçlik olduğunu düşünürsek kendisi-için'in hiçliği, eksikliği ile karşılaşmaktayız. İşte kendisi-için-varlık'ın, bu eksikliği kendisinde-varlık ile bir sentez yaparak bir ideale ulaşma amacı içinde olduğunu ve bu amacın da Sartre tarafından Tanrı olma ideali olarak adlandırıldığını söyleyebiliriz. Sartre'a göre kendisi-için'in eksik varlık oluşu, tam dolu ve mükemmel varlık olmaktan uzak oluşu ve hatta ne değilse o oluşu bilinçte bir yönelime sebep olur: Tanrı olma arzusu; kendinde-şey ile kendi-için'in sentezi ideali. Sartre'a göre bu mümkün değildir çünkü kendisi-için-varlık, bir şeye yönelerek varolur ve bu yönelme sonucunda da kendisi olmaktan uzaklaşır, o sürekli olarak ne ise o olmama olgusallığı içinde olmaya mahkumdur ve şu halde kendinde şey ile hiçbir zaman bir olamaz ve bir sentez oluşturamaz. Hiçlikle temellenen kendisi-içinin-varlık'ı bu bulunuşundan dolayı adeta ızdırap çeker, çünkü onun bulunuşu her zaman bir hiçliktir. İnsan varlığı olan kendi-içinin kendini hep eksiklik ve ne değilse o olan olarak hiçlikle buluşu bilinç tarafından kendinde varlığa bir sıçrama isteği uyandırır. Bir bütünlüğe, tamlığa erme ve eksiklikten sıyrılıp bir kendinde-şey olma ve kendi-için olarak kendinde-şey olma olarak varolma arzusu doğurur. Yani kendi-için kendinde-şey olma özüne sahip olarak kendi-içinliği ile bir senteze ulaşmak istemektedir ki Sartre buna Tanrı ideali demişti, kendi-için ızdıraptan kurtulsun. Ancak Sartre bunun mümkün olmadığını ve bilincin mutsuzluğa mahkûm olduğunu söylemektedir (Sartre, 2009, s.151- 153).

Kendisi-için-varlık'ın, kendisinde-varlık olma çabasını kendi eksiklik ve hiçliğinden kurtulma çabası olarak değerlendiren Gürsoy'a göre, kendisi-için bir şekilde kendinde-varlık'a ulaşsa bile kendi varlığını sürdürmüş olmayacaktır. Çünkü artık kendisi-içinliğini aşmış kendinde-varlık'a varmıştır, yani artık kendi değildir. İşte daha başlarken kendi-için-varlık'ın gerçekleşmesi mümkün olmayan bir ideale ulaşma arzusuna tanıklık etmekteyiz (Gürsoy, 2015, s. 35). İnsan varlığının eksiklik olarak varoluşu onu tamlığa, mükemmelliğe, Tanrı olma isteğine yöneltmiştir ve bu da onun bir proje varlığı olmasının göstergesidir. Tanrı olma fikri kendisi-için'in asla ulaşamayacağı bir ideal olarak kalmaya mahkûmdur (Gürsoy, 2015, s. 38).

Sartre’ın varoluşsal fenomenolojik ontoloji denemesini temellendirirken onun Tanrı’nın ölümünün ilan edildiği bir dönemin etkisi altında olduğunu metafizik inançların artık esas alınmadığı, insanın kendi pusulası olduğu bir dönem içinden dünyayı okuduğunu göz önünde bulundurarak söylemeliyiz ki insanın özgürlüğe mahkûmluğu ve özü itibari ile özgürlük oluşu insanın ölen Tanrı yerine geçip Tanrı olma isteği ile belirecektir. İnsan varlığının özgürlüğü ile mükemmel olana ulaşma arzusu arasındaki devinim Tanrı olmak hedefi ile belirlenmiştir. Aslında “özgür olmak değil özgürlük olmak” olarak varolmak bir anlamda Tanrı fikrinden de sıyrılmak ve Tanrı olmaya doğruluktur (Kurtar, 2020, s. 106- 107). Yani diyebiliriz ki insan varlığı Tanrının bağlayıcılığından ve egemenliğinden kurtulmak için özgür olmaklık olarak Tanrı olma idealini hedeflemiştir ancak insan varlığının yapısı gereği içerdiği eksiklik ve dünya karşısındaki hiçlik’i bu hedefi onun için imkânsız kılmaktadır.

3.1.3. Başkası-İçin-Varlık

Sartre varlığı; nesneyi ve dünyayı imlemek üzere kendinde-varlık; bilinci ve insan varlığını ifade etmek üzere kendisi- için- varlık olarak iki şekilde ele almıştı. Ancak Sartre *Varlık ve Hiçlik*’in “*Başkası-için*” isimli bölümüne insan varlığını sadece kendisi- için ile anlamının yeterli olup olmayacağını sorgulayarak başlıyor ve ardından *utanç* fenomenini ele alıyor. Sartre’a göre utanç her zaman bir şeye yönelir ve bu yöneldiği şey de benimdir. Sartre utanç ile insan varlığının başka bir yönü ile kendisini değerlendirdiğini ve başkası olmasa insan davranışlarının ancak kendi-için’in içkinliğinde anlamak olanaklı olacaktır, ancak başkasının varlığı ile insan davranışından artık utanç duyar, çünkü o, görülmüştür ve artık bu bakış onu nesneleştirmiştir. İnsan varlığının başkası karşısındaki bu varoluşu, nesneleşmesi, onun kendine dönük bakışında da aynen kendini nesne gibi anlamasına ve değerlendirmesine sebep verecektir. Hatta Sartre bu düşünceyi daha da ileri götürerek başkası karşısında duyulanın, utancın, insanın kendisini tanıması için, başkasının gördüğü şekli ile tanıması için bir sebep olduğunu söylüyor. Sartre insan varlığının kendisini tüm yönleri ile anlamasının başkasının varlığıyla mümkün olduğunu söylüyor (Sartre, 2009, s. 307- 309). Utancın kaynağı bir hata yapmış olmak değildir, bakışın etkisi altındaki kendisi- için’ in nesneleşmesi ve özgürlüğünü kaybedip bir düşünüş yaşamasıdır (Ağtaş, 2022, s. 185). Ancak bu düşünüş onun

kendisini anlaması ve varlığının tüm yönleri ile farkında olabilmesi için bir imkan getirecektir.

Başkasının varlığı, Sartre öncesinde genel olarak hep başkasının bir nesne olarak algılanması şeklinde yorumlanmışken Sartre onlardan farklı olarak başkası tarafından görülmenin kendisi-için-varlık'ta, yani bilinçte içten bir kurucu etki yarattığı yorumunu getirmiştir. Yani başkasının varlığı salt dışarda, orada bir varolan gibi değil de, bana yönelttiği bakışları ile beni tanımlayan ve bu doğrultuda beni yeniden kuran bir ilişkisellik içermektedir. Sartre'a göre Heidegger, Husserl ve Hegel de başkası için varlığın bu yönünü kendisi gibi yorumlamışlardır, salt dışsal bir varlık olmak yerine temsil ettiği ilişkiselliğin içkinliğe yani ilişkisel bir varolan oluşuna atıfta bulunmuşlardır. Sartre başkası- için varlığın açılanması hususunda bizlere *bakış* fenomeni ile yardımcı olur. Başkası-için bakışı ile kendisi-için'in varlığına dair bir takım tanımlamalarda bulunur ve onu bir nesne gibi değerlendirip yargılayabilir. Yani kendisi-için nesneleştirilip, bir bakışla, bir tanım ya da yargı ile sınırlandırılır. Diyebiliriz ki kendisi-için bakış altında özgür değildir ve maruz kaldığı yargılar ile nesneleştikten kendi olgusallığı ile de yüzleşmektedir. Bunun tersi de mümkündür, yani kendisi- için bakış sahibi olarak bir diğer kendisi-için'e yönlendirdiği bakışı ile artık onu kendi nesnesi yapma gücüne sahiptir. Bakış fenomeni kendisi-için-varlık'ın kendisi ile ilgili fikrine nüfuz edebildiğinden son derece önemli ve içsel kurucu bir güce sahiptir (Direk, 2023, s. 108-109).

Sartre'da, varlık tipleri arasındaki iletişim ve ilişkisellik salt epistemolojik olarak ele alınmaz; başkası ile kendisi-için'in, yani birbiri için nesneleşen iki öznenin kurduğu etkileşim ontolojik boyutta ele alınır; tıpkı Heidegger'in mit-sein kavramında olduğu gibi. Sartre'ın bu ontolojik kavrayışı, bu iki varlığın birbirine bakışı ile ilişkilendiğinde, birinin diğeri üzerinde yaptığı şu etki gereği netleşir; biri diğerini tanımlar ve diğeri bu tanım gereği kendini yeniden kurar, yeniden anlamlandırır. İşte bu yönü ile bu ilişki idealizm ve realizimde söylendiği gibi salt epistemolojik bir zeminde gerçekleşmez, insanlar arası bu etkileşim ontolojik bir varoluş kipidir. Sartre'ın anlayışına göre, başkası içinin bir diğeri üzerindeki etkisi onun etik anlamını da doğurmaktadır (Aydoğdu, 2022, s. 146- 147).

Sartre başkası-için-varlık ile felsefenin en önemli konularından biri olduğunu düşündüğü insanlar arası ilişkiyi ele almıştır. Sartre bu ilişkiyi ontolojik temelde değerlendirirken "başkasını" kendi-için'in varlığının büyük bir imkanı

olarak görür, şöyle ki insan kendisini karşısındakinin bakışı ile anlar, kavrar ve kurar ve karşısındaki başkası da aynı şekilde kendini diğerinin bakışında yakalar ve kendini yeniden ve başka yönden de görme imkanına sahip olur. Bir nevi insan insanda sürekli kendi yankısını bulan bir devinimdedir. Ancak Sartre bu ilişkiyi ve iletişimi başlangıçta dostça değil “düşmanca” algılar. Bunun sebebi ise kendisi-için’in başkasının bakışından uzakta, kendini özgür ve kendinde algılamasıdır, ancak bakış fenomeni devreye girdiği andan itibaren o bakışın esiri ve artık bakışın ona verdiği yeni kendi algısı içinde şekillenmek zorundadır. Yani bir açıdan başkası, kendisi-için’in huzurunu kaçıran, özgürlüğünü alan ve onu nesneleştirir. Ancak bir şekilde varlığının tüm yönlerini açılması için insan bir başkasına da muhtaçtır, o olmaksızın da kendisini bilme imkânları kısıtlıdır. Başkasının varlığı insan için hem epistemeolojik hem de ontolojik zeminde bir gereklilik gibidir (Ağtaş, 2022, s. 184).

Sartre’in başkası-için-varlık’ı, kendini de anlamak ve varoluşunu tamamlamak için bir imkân olarak gördüğünü *Bulantı* isimli eserinde Sartre roman kahramanı Roquentin’in ağzından şöyle ifade etmektedir; “Bay de Rolleban benim ortağımdı. Var olmak için onun bana, kendi varlığını hissetmek için de benim ona gereksinimim vardı (...) karşımda duruyordu ve kendi hayatını bana yansıtmak için benim hayatımı ele geçirmişti. (...) kendimde değil onda varoluşuyordum.” (Sartre, 2013, s. 149). Sartre, açıkça ontolojisinin bilinç varlığının varlığını, ve onun kendisini kavrayışını başkasına, ötekine bağlamıştır. İnsan varlığı, diğer insan varlığı ile ve onun bakışı altında varoluşu, kendini ve diğerlerini anlamlandırmak durumundadır.

Sartre’in bakış fenomeninin etik sonuçlar doğurduğunu söylemiştik. Sartre’in ontolojisinin temellenişinde bir yaratıcı güç olmadığından etiği ve değerleri de başkası ile olan ilişkisinde ve kendi duyduğu sorumlulukta temellendirmesi doğal bir sonuçtur. Sartre’in “varoluş, özden önce gelir” diyerek insanın bir öz ile belirlenmediği düşüncesi onu, bu özü yaratan bir Tanrı olmadığı düşüncesine getirmektedir. Bu reddedişin verdiği özgürlük ile özgürlükten doğan sorumluluk ile Sartre’in etik anlayışı oluşmuştur. Sartre’a göre insan bir Tanrı tarafından belirlenmemiş özgür bir varlıktır ve özünü kendi seçimleri ile kurar inşaa eder, insan her bir seçiminde kendini kurarken aynı zamanda iyi kabul ettiği değer ile başkası içinde değer seçmiş olur ve giderek aslında evrensel bir değer oluşturucusu olarak

belirir. Bu özgürlük elbette bir sorumluluk doğurur ki insan hem kendi değer inşasında ve hem de bununla birlikte evrensel değer inşasına katkısı anlamında sorumludur, hem kendisine hem başkalarına hem de dünyaya karşı sorumludur (Odabaş, 2022, s. 268-269).

Sartre Varlık ve Hiçlik'in sonlarına doğru ahlakla ilgili fikirlerinden bahsetmiştir. Ontolojinin ahlaki değerler yaratmak olmadığını ancak kendi ontolojisinin insana yüklediği sorumluluk gereği de bir etik varılabileceğini söylemektedir. Sartre'a göre varoluşçu psikanalizin öngördüğü etik ile insan varlığının proje varlık olarak etik imkânlarına ulaşması söz konusudur ve bu etik asla faydacı bir etik değildir. Sartre ontoloji ve varoluşsal psikanaliz marifetiyle insanın değerlerin yaratıcısı olduğu gerçeğini ve sorumluluğunu yüklenmesi gerektiğini söylüyor ve bunun sonucu olarak insan "kendi kendinin bilincine varacak ve iç daralması içinde kendini değer yegâne kaynağı ve dünyayı var eden hiçlik olarak keşfedecektir" diyerek ahlak ile ilgili fikirlerini bir başka kitapta ele alacağını söylüyor (Sartre, 2009, s. 770- 773).

Sartre ontolojisinin Tanrıtanımazlık ile temellendiğini düşünecek olursak insan varlığını sıkıntı içinde bıraktığını doğallıkla anlarız. Sartre'daki özün belirlenmeyişi ile gelen Tanrısızlık ve onun doğurduğu özgürlüğün yüklediği ağır bir sorumlulukla yüzleşen insan, varolmayı da seçmediği için, fırlatılmışlığı, bu dünyaya bırakılmışlığı ile ve tüm bunlara rağmen bir de tüm değerlerin de yaratıcısı olma sorumluluğu ve kendi kendini yapma sorumluluğu ile adeta bir sıkıntı içinde bulunmaktadır (Gürsoy, 2015, s. 116- 117). İşte tezimizin bu noktasında Sartre düşüncesinin en başından beri insan varlığını kaçınılmaz olarak getirdiği, ona yüklediği temelsiz varoluş ve bu varoluşu yapılandırma sorumluluğu, özgürlük ve değerlerin yaratıcısı olma sorumluluğu ile, insanın seçmediği bir dünyada bulunuşun uyandırdığı bulantı ile baş başa bıraktığı yere varmaktayız.

3.1.4. Fırlatılmışlık ve Bulantı

Sartre'ın 1938'de yazdığı *Bulantı* isimli romanında daha sonra geliştireceği birçok felsefi fikrin filizlendiğini görüyoruz. Sartre'da bulantı yalnızca fizyolojik bir olay değildir. Varoluşsal bir deneyim olarak bulantı fenomeni etrafında Sartre'ın birçok sorularının, fikirlerinin çevrelendiğini göreceğiz. Bulantı fenomeninden önce romanın olay örgüsünü inceleyeceğiz. Bulantının kahramanı, bulantının

deneyimleyici karakteri Antoine Roquentin'dir. Roquentin bir tarihçidir ve Marquis de Rollebon'un biyografisini yazmaktadır. Biz roman boyunca Roquentin'i tuttuğu günlükle takip ederiz. Roman boyunca onun adeta bir fenomenolog gibi görüşlerini sunan nesnelerin onun bilincine açınlanmasını aktardığı günlüğünü okuyoruz ve onun hislerine, duygu ve düşüncelerine, sorularına, sorgulamalarına, kendini fazladanlık olarak algılamasına, ve "bulantısına" tanık oluruz. Olay örgüsünde bir kütüphanede tanıştığı, kendisi ile benzer fikirleri taşımayan, kütüphanedeki kitapları alfabetik sıra ile okumaya çalışan ve Roquentin'e hayranlık duyan "Otodikkat" isimli bir karakter ve onun dışında kafe ortamında takıldığı bir takım insanlar vardır. Bir de Roquentin'in eski sevgilisi Anny'nin yıllar sonra dönmesine ve Roquentin ile sohbetlerine şahit oluyoruz. Romanın ilerleyen bölümlerinde Roquentin'in sıkıntısı, bulantısı giderek artacak ve dayanılmaz bir hal alacaktır ve o artık Rollebon'un otobiyografisini de yazmak istemeyecektir. Tüm roman boyunca bir varoluşçu fenomenolog gibi varlığı sorgulayan Roquentin'in yalnızlık, boşluk ve saçmalık karşısındaki, varoluşsal bulantısına tanık oluyoruz. Romanın sonlarında artık Roquentin'in sorularına bir cevap niteliği taşıyacak bir şey sezdirilir; müzik dinletisi tecrübesi ve bu tecrübenin Roquentin için ifade ettiği anlamla ve tüm bulantıya panzehir olacak bir fikirle roman sonlanmaktadır. Müziğin Roquentin'de uyandırdığı fikir onun varoluşmayan bir şey olarak, fazladan olmayışı ve varoluşudur; kendisi de tıpkı bir müzik parçası gibi varolmak istemektedir. Ardından müziğin Roquentin'de bir umut doğurduğunu okuyoruz; müziğin kendisinde uyandırdığı bu hayranlık "varoluşun haklılandırılabilirliğine" dair bir umuttur. Roquentin kendisinin de varoluşmayan bir varolan olmak ve hatırlanmak isteğiyle bir kitap yazma fikrine ulaşır ve tüm kitap boyunca kendini hissettiren saçmalık, temelsizlik, fazladanlık kavramlarını aşmak için ilk kez bu imkânı öne sürer ve onu heyecanlandığını söylediği bu öneri, bir eser yaratma fikri, belki de tüm varoluşu anlamlandırmak için seçilmiş bir yol olarak karşımıza çıkar. (Sartre, Bulantı, s. 2013).

Sartre'ın bir filozof olmakla birlikte çok yönlü kişiliğini yansıtan çeşitli türlerde eserler verdiğini biliyoruz. Ancak felsefi fikirlerini içine işlemek üzere neden roman türünü seçtiği sorusu bir merak konusudur. Murdoch'a göre, Sartre okurlarının fikirlerini ve yaşantılarını değiştirmek konusunda çok isteklidir. Bu sebeple fikirlerini etkili bir biçimde okura ulaştırmak ve onlarda değişiklik yaratmak

için düşüncelerini romana işleyerek roman türünde eser vermiştir. Roman yazarının sahip olduğu betimleme ve gözlem yeteneğinin tıpkı bir fenomenoloğunki gibi çalıştığını söyleyen Murdoch, filozofların insana dair keşiflerinin romancılar tarafından daha önceden keşfedildiğini ekler (Murdoch, 2023, s. 13). Toparlayacak olursak roman bir filozofun, Sartre gibi fenomenoloji ile çalışan bir filozofun, kullanabileceği ciddi ve uygun bir araçtır. Bununla birlikte Murdoch’a göre roman Sartre için bir araçtan çok bir “propaganda silahıdır” (Murdoch, 2023, s. 14).

Sartre’ın felsefesinde bir yöntem olarak fenomenolojiyi kullandığını biliyoruz ve onun felsefesinin insan deneyimi ve fenomenler dışında bir inceleme alanı kabul etmeyecek şekilde temellendiğini gördük. Buradan hareketle; Sartre’ın romancılığını da felsefesini ve fikirlerini insanlara ulaştırmak için seçtiği bir “propaganda aracı” olarak anlarsak Bulantı’nın henüz ilk paragrafındaki şu cümleler bizim için bir sağlama kaynağı olacaktır: “Şu masayı, sokağı, insanları, bütün paketimi nasıl gördüğümü anlatmalıyım, çünkü değişen bu. Bu değişimin alanını ve özünü iyice belirlemeliyim” (Sartre, 2013, s. 15). Roquentin’in ağzından henüz ilk paragrafta bir fenomenoloğun ilgi alanı ve dikkate değer bulduğu kendinde- şeyler ve bunun bilince verilmesi olduğunu görüyor, onun kitap boyunca tıpkı bu örnekteki niyetinde dile getirdiği gibi fenomenlerin peşinden gittiğini gözlemliyoruz. Murdoch’a göre Bulantı “düşüncenin fenomenolojisi üzerine yazılmış ve bilgi problemini konu edinmiş bir denemedir” (Murdoch, 2023, s. 18).

Sartre’ın romancılığını, felsefesini içine ördüğü bir ağ gibi anlayacak olursak ve romanı düşüncelerini geniş kitlelere ulaştırmak amacı ile seçtiğini de anımsarsak, bu amacına kuşkusuz ulaşmıştır, Onun romanlarındaki edebi dilin bir edebiyatçıdan beklenildiği gibi de olmayabileceği gerçeği ile yüzleşiriz. Picon’a göre Sartre’ın üslubu, onun kavuştuğu ünle bağdaşmayacak düzeydedir ve o, Sartre’ın yazarlık yeteneğinin pek de parlak olmadığını düşünür. Picon’a göre, Sartre’da tıpkı Balzac’ın eserlerinde olduğu gibi bir edebi güzellikten ziyade eserde aktarılacak istenen bir özün varlığı söz konusudur (Sartre, 2022, s. 102- 103).

Sartre’ın edebi yönünü güçlü bulmayan Picon, onun ününün sebeplerini ise şöyle sunmaktadır; Sartre çağının adamıdır, çağının sorunları, hissedişleri ve insan varlığının içinde bulunduğu tüm yönleri ile ortaya koyulması uğraşındadır. Bu özellikleri ile o çağın insanının sorunlarını iyi bir sistemleştirme yeteneği ile ortaya koyar, betimler, anlatır. Ancak ona havalı çözümler sunduğunu iddia etmez, onun

yerine insan varoluşunu olduğu hali ile gözler önüne sermeye çalışır ki bu da romancılığı ile ilintili ve bulantıyla da doğrudan bağlantılıdır. Sartre çağının sorularla boğulmuş insanına bir sistem sunarak, onlarla birlikte bu soruları araştırma konusu edinmiş olmasıdır ve bunu da eserleri aracılığı ile yapar (Sartre, 2022, s. 104).

Sartre Varlık ve Hiçlik'te ontolojisini kurarken insan varlığının özgürlüğünü kendi varoluşu ile temellendirdikten sonra, kendisi karşısında sorumlu olacağı bir aşkın varlık fikrini de reddederek, insanı kendisinin, özünün, değer ve yaşamın kurucusu ve yaratıcısı olma sorumluluğuyla baş başa bırakmıştı. İşte insan varlığı bu sorumluluğun altından pasif olarak değil “eylem adamı” olarak kalkacaktı. Barret'e göre de Sartre'ın romancılığı, edebiyatı bir eylem şekli olarak benimsemesi ile ilgilidir. Yani Sartre'ın edebi yönünün kuvvetli bulunmayışı ile beraber onun düşüncelerini edebiyat eli ile var etme çabası kuşkusuz onun sorumluluğunu aldığı eylemlerinin bir sonucudur. Yani Sartre, sorumluluk alan bir düşünür olarak, felsefesinin insanlara ulaşması adına romancılığı bir eylem olarak seçmiştir. Tüm felsefesini metafizikten arındırma çabası ile bildiğimiz Sartre'ın edebiyatçılığı da elbette “sosyal realizm” çerçevesinde kalmıştır. Ancak Barret, Bulantı'nın saf felsefe aktarımından ziyade yaratıcı Sartre ile filozof Sartre'ın bir sentezi ile oluştuğunu ve bu eserin Sartre'ın “en iyi eseri” olduğunu düşünür (Barret, 2023, s. 249- 250).

Sartre'ın edebi üslubunun tanınmışlığını açıklayacak kadar yaratıcı olmadığını söyleyen düşünceleri ele aldıktan sonra, kendisi de yazar olan Bulantı'nın kahramanı Roquentin'in ağzından Sartre'ın bu konuda ne düşündüğüne bakalım: “Cümleler yaratmak zorunda değilim. Belli durumları açığa çıkarmak için yazıyorum ben. Edebiyattan kaçınmalıyım. Sözcükleri aramadan, çalakalem yazmak gerek” (Sartre, 2013, s. 91). Bu alıntıdan da netleştirebileceğimiz gibi Sartre'ın felsefe dışındaki edebi türlere yönelik çalışmaları onun edebi bir güzellik arayışından değil, anlatmak ve aktarmak istediği düşüncelerini açığa çıkarma amacı taşımaktadır. Bunu yaparken kullandığı dil yalın ve açıktır, ağdalı bir dil tercihi yoktur.

Bulantı'nın kahramanı Roquentin, roman boyunca sık sık bulantı, tikslenme, boşluk, dünyayı saçma algılama deneyimlerinden bahseder ve bunlara sebep olan durumları betimler. Romanın genel havası zaten bir çeşit melankoli içerir, karanlık bir hava hakimdir ve Roquentin'in sorgulamaları ve hayata, varoluşa karşı tutumuyla tam bir varoluşçu olduğunu söyleyebiliriz. Roquentin varoluşsal sancılar yaşayan, kendisini dünyanın olumsuzluğuna içine, seçmeksizin, fırlatılmış bulan ve bundan

duyduğu tiksintisi giderek artan ve bulantıya dönüşen biridir. Roquentin güneşten hoşlanmadığını, karanlık gökyüzünü sevdiğini söylerken genel karamsar ruh hali ile ilgili ipuçları paylaşmaktadır okuyucuyla (Sartre, 2013, s. 33). Sartre’a göre insan varlığı özgürdür, bir özelliğe sahipmiş gibi değil, özgürlük olarak vardır ve varoluşu özgür oluşu ile belirlenmiştir demiştik. Buradan hareketle romanda Roquentin’in şu deneyimi anlatılır; Roquentin’in kendisine bile açmaktan korktuğunu söylediği bir olay yaşaması ile birlikte, ki bu olay anlatmaya değer bulunmayacak, onun tarafından basit bulunan bu olay, yere düşen bir kağıt parçasını Roquentin’in alamaması ve bununla özgür olmadığı fikrine kapılması ile Roquentin’in özgürlüğe dair sorgulamalarına tanık oluyoruz.. Sartre özgürlüğe ilişkin fikirlerini, Roquentin’ in bu sorgulamaları ile Bulantı okuyucusuna açmaya başlamıştır (Sartre, 2013, s. 26).

Bulantı fenomeni ile ilk kez Roquentin’in şu deneyimi ile karşılaşyoruz; “Geçen gün deniz kıyısında, çakıl taşını elime aldığım zaman (...) içim bayılır gibi olmuştu. Ne tatsız şeydi bu. Bu duygunun çakıl taşından geldiğinden, ellerime ondan geçtiğinden kuşku yok (...) ellerde duyulan bir çeşit bulantı bu” (Sartre, 2013, s. 28). Burada karşımıza ilk kez çıkan bulantı, nesnelerin olumsuzlukları karşısında Roquentin’ in deneyimlediği bulantıdır. Romanın takip eden sayfalarında bulantıyı tekrar şu şekilde tarif ediyor Sartre; “Pislik, bulantı içimi doldurmuş” diyerek başlayan Roquentin, kafenin patronu ile yatma isteği ile kafeye gider ancak ona ulaşamaz ve ardından deneyimlediği bulantıyı şöyle tarifler: “İşte o zaman bulantı beni yakaladı (...) Nerede olduğumu bile bilmiyordum, çevremde renklerin ağır ağır döndüğünü görüyordum; kusmak geliyordu içimden. Böyle işte, o andan beri bulantı ayrılmadı, salıvermedi beni”. Roquentin buradaki bulantısının sebebini sorguluyor ve niçin ve nasıl olduğunu bilmediği halde kendini bir olgusallık içinde hapsolmuş deneyimliyordu ve bundan bulantı duymuştu (Sartre, 2013, s. 38- 39). Roquentin’in takip eden sayfalarda bu kez bir garson kızı betimliyor, onun giyimi kuşamı, üzerindeki renkleri detaylıca betimliyor ve yine kendisinde bulantı uyandığını ve hatta “o bende değil, ben ondayım” diyerek bulantı deneyimini aktarıyor. Burada da bulantıya sebep teşkil eden şeyin nesnelerin, şeylerin varoluşlarının temelsizliği ve seçime tabii verili olmayışları söz konusudur. Yani şeyler öylece oradadırlar ve bilinç, bu olgusallık, Heidegger’in söylediği şekilde bu faktisite, içinde bir tür sıkışmışlık ve hareketsizlik hissi duymaktadır ve işte bu bulantının kendisidir (Sartre, 2013, s. 40- 41).

Roquentin'in bulantısını yer yer tasvir etmesinin ardından ilk kez ona iyi gelecek bir şeyden bahsediyor. Daha sonra, romanın sonunda, olmak istediği varoluş tipi olarak da anlatacağı ve bulantısına, bu dünyada bulunuşunun sıkıntısına iyi gelecek bir şey olarak “müzik”i işaret ediyor. Roquentin bir müzik parçası dinlemesinin bulantısını giderdiğini, şarkının ona iyi geldiğini “mutluyum” diyerek ifade etmiştir (Sartre, 2013, s. 43- 44).

Sartre, kahramanı Roquentin'in kendi varoluşunu nasıl anladığını kitap boyunca yer yer açmıyor. Roquentin'in ruh durumlarına, varlığa ve varoluşa dair fikirlerini okuyoruz. Roquentin kendisini genel olarak temelsiz, fazladan hissettiğini ve tüm varolanların da bu “saçma” içinde bulunuşunu uzun betimlemelerle aktarıyor. “Şimdinin içine fırlatılmış, oraya bırakılmışım” (Sartre, 2013, s. 59) diyerek Roquentin varoluşunun bir olgusallıkla sarılı olduğunu, dünyaya “fırlatıldığını” ve bunun kendi seçimi dışında olduğunu söylemiş olmaktadır. Bu temelsiz, kısıtlayıcı varoluş sebebi ile Roquentin'in bulantı duyduğunu söyleyebiliriz. Roquentin tüm varolanların fazladanlığı içinde bulunmakta, fırlatılmış olmaktan bulantı ve tiksinti duymaktadır. Bu varoluşun uyandırdığı sıkıntının farklı deneyimler karşısında da bulantı olarak kendini hissettirdiğini anlıyoruz. Roquentin bir kadınla yakınlaşmanın da onda tiksinti uyandırdığından bahsetmektedir (Sartre, 2013, s. 68). Roman boyunca farklı durumlar karşısında adeta verili gibi hep bulantıyı karşısında bulan Roquentin'in varoluşunun hiçbir şey ifade etmediğini, sadece kendisinin değil tüm varolanların bir hiçlik içinde olduğu fikrine kapılıyor ve bu fikir onun bulantısını elbette daha da artırıyordu. “(...) eşyanın görünüşünü aşan bir varlığı yok. Onların ardında hiçbir şey yok” cümlesi ile *Varlık ve Hiçlik*'te bahsi geçen kendinde- şeylerin temelsizliği ve görünenin arkasında başka bir şey olmayışı fikri aynı düşüncüyü desteklemektedir. (Sartre, 2013, s. 146).

Varoluşçu karamsar kahramanımız Roquentin'e göre; “varoluş düşen bir düşüştür, (...) varoluş yetkinsizliktir” (Sartre, 2013, s. 153). Sartre'ın kendinde-varlık' a atfettiği tamlık bütünlük insan bilincini temsil eden kendisi-için-şey de sahip olunan özellikler değildi, kendisi-için-şey tıpkı Roquentin'in tasvir ettiği gibi varoluşunu bir eksiklik olarak algılar ve tamlığa ulaşma arzusu duyardı. Roquentin'e göre bu eksik anlamsız ve saçma varoluşumuzu sürdürmek anlamlı değildir, çünkü bunun için bir sebep yoktur (Sartre, 2013, s. 167).

Roquentin, kütüphane arkadaşı Otodidakt ile giriştiği bir tartışmadan sonra en yoğun bulantısını yaşadığını söyleyerek romanın çekirdeği sayılabilecek şu sözleri sarfediyor;

Demek ki bulantı bu: göz kamaştırıcı bu apaçıklık (...) Varım (dünya da var) ve dünyanın var olduğunu biliyorum (...) Benim için önemli değil. Benim için hiçbir şeyin önemi olmaması çok acayip, korkuyorum bundan. Denizde taş kaydırmak istediğim gün yok mu, işte o günden beri böyle. Çakıl taşını atarken durup ona bakmıştım; her şey işte o zaman başlamıştı; onun var olduğunu hissetmiştim. Bundan sonra başka bulantılar da oldu. Ara- sıra, bakıyorsunuz nesneler elinizde varoluşuveriyorlar (Sartre, 2013, s. 183).

Bulantının nesne korkusu olarak isimlendirilme sebebine de yakından baklalım; çünkü roman kahramanının bulantısı ilk olarak bir nesne farkındalığı ile başlamıştı. Nesnelerle ilişkisi sırasında kendine yabancılaşan Roquentin bulantı duymaktadır. Roquentin'in nesneler karşısındaki yabancılaşmasının sebebi nesneleri eskiden olduğu gibi pratik anlamları içinde anlamıyor oluşudur. Nesnelerin bu etkisi sırf varoluşlarından dolayı değil, nesnelerin bir çeşit olumsuzlukla insan varoluşunu sınırlandırıp onun özgürlüğünü sınırlandırmasıyla ilgilidir de (Güvenç, 2013, s. 71-72). Roquentin'in nesnelere eski bakışından farklı bir bakışla onları algılaması ve giderek bunun karşısında bir yabancılık hissetmesi ve sonunda da yine bulantının ona musallat olması ile karşı karşıyayız ve bu Roquentin'i korkutmaktadır.

Roquentin'in bulantı deneyimleri arttıkça onu artık geçici bir şey olmaktan çok "kendi öz varlığı" olarak anlamaktadır ve ondan kurtulamayacağını bulantının onun varoluşuna ait bir şey olduğunu saptaması da bulantı kavramının varoluşsal boyutuna vurgu yapmaktadır (Sartre, 2013, s. 188). Roquentin'in kendisini fazlalık olarak algıladığından bahsetmiştik şimdi onun bu konudaki düşüncelerine bakalım; ona göre varlığın sebebi yok ve bu sebepsizlikten doğan utanç varlıkları olarak varlık fazlalıktır. Roquentin'e göre kendisi de var olan her şey de anlamsız ve fazlalıktı. Kendine yönelik fazlalık hissinin yoğunluğu bu gereksiz fazlalığı ortadan kaldırmayı düşünmeye kadar varmıştı ancak bu intihar eylemi bile anlamsız ve fazladan olacaktı, varlığı bir fazlalıktı, ölümü de fazlalık olacaktı (Sartre, 2013, s. 191). Fazlalığı, fazla oluşunu, böylesine ağır şekilde duyumsayan Roquentin'in "varoluş sıkıntısı", acısı çektiğini söylemek fazladan bir yorum gibi görünmemektedir.

"Bulantı, dünyaya sahip olmak isteyen ve sahip olmak istediği anda kendisini iyeliğin getirdiği anlamsızlığın varlık bilimsel bulantısına kaptıran insanın sıkıntısıdır" (Mounier, 2023, s. 65). Mounier'in müthiş bulantı tarifi ile devam

edecek olursak bir sıkıntı olarak tamama erdirdiği cümle bize bulantı duyan insan varlığının, iyelik karşısındaki iğrenmesinin onu anlamsızlığa getirmesinden bahsediyor. Mounier burada insanın nesne karşısında sahip olan olarak da, nesnenin etkisi altında sahip olunan olarak da bir anlamsızlıkla karşılaştığını ve bundan bulantı duyduğunu, tüm bunların da insanın varoluşsal sıkıntısı olduğunu ifade etmek istemiştir.

Roquentin'in "nesne korkusu" deniz kıyısında fırlatmak üzere eline aldığı taşla ilgili duyumlarla başlar ve o, bir çeşit iğrenme duyduğunu anlatır. Bu olayın ardından çeşitli nesnelere karşı da benzer bir tiksinti hisseder ve aynaya uzun süre baktıkça aynada gördüğü şeyin de artık kendisi olmadığı fikrine kapılır. Değişenin ne olduğunu sorgularken Roquentin aslında geçmişe dönük sabit bir anın ya da anlatının olamayacağını, yalnızca şimdinin varoluşmakta olduğunu keşfeder ve ona göre geçmişe dair bir şey anlatmak da mümkün değildir. Bu sebepten de yazmakta olduğu otobiyografiyi tamamlamaktan da vazgeçmiştir (Murdoch, 2023, s. 15- 16). Etrafına bir fenomenolog bakışı ile yaklaşan Roquentin' in değişeni sorgulamakla işe başladığında (Sartre, 2013, s. 15), değişenin nesne mi yoksa bakış mı olduğu sorusuyla, birçok nesne karşısında kendisinin duyduğu tiksintile tanışmış ve değişmeyen bir şeyden bahsetmenin ve zaman akıp giderken sabit kalan bir gerçekliğin olmadığını kavrayarak sadece şimdi varoluşmakta olduğunu anlar. Roquentin'in yazacağı otobiyografide de elbette geçmişi yakalamak mümkün görünmemektedir ona, çünkü henüz kendi geçmişini bile tutamayan biri olarak başkasının geçmişi üzerine gerçekleri anlatmanın imkansızlığı görünür olmuştur (Murdoch, 2023, s. 16).

Nesne korkusu ile gelişen gerçeklikten şüphe ile birlikte gerçekliğin varoluştan bir düşüş olarak algılanması Roquentin'i giderek çağının adamı olacak şekilde şüpheli kılıyor ve o geçmişten bahsetmenin olanaksızlığını keşfettiği andan itibaren kendisini "kaypak" bir zeminde buluyor. Bir müzik notası gibi ya da bir daire gibi belli ölçüler içinde zorunlu olmayan varlığı belirsizlik ve varlıktan düşüş içinde kıvranıyor. Roquentin hep varoluşunun da bir müzik parçası gibi, birbirini takip eden notaların kesinliği ve zorunluluğu gibi bir varlıkta bulmak istiyor. Ancak o, anlamların sürekli değiştiği, kendisinin ve tüm varlığın bir saçma içinde hiçlikle yüzleştiği kaygan, kaypak, tiksindirici bir zeminde uçuşmakta, varoluşmakta ama var

olamamaktadır. Bunun acısını, bu durumun yarattığı sıkıntıyı da çok derinlerinde hissederek bulantıyı deneyimlemektedir (Murdoch, 2023, s. 18- 19).

Bulantı deneyimine sebep olan durumları ele alırsak;Roquentin'in fenomenal alan içindeki sıkışmışlığı ve bunların temellendirilemeyişi, kendisini bunlar karşısında yabancılaşma içinde duyumsaması, yalnızlığı ve hiçliği ile yüzleşmesi, geçmişin, anıların akışkanlığı ve belirsizliği içinde kendi varoluşunun da bir tekinsizlik içinde oluşunun fark edilişi, Sartre'ın kahramanın genel anlamda saçmalık, hiçlik, temelsizlik içinde kendini bulmasındandır diyebiliriz. Gürsoy'a göre Sartre'ın metafizikten sıyrılma çabası ile kurduğu ontolojisi onun insanı karanlık içinde bırakmış varlık karşısında “tedirgin” kılmıştır. İnsanın bu karanlık çerçevede verdiği tepkilerden biridir bulantı; öyle ki bu hiçliğin, bu saçmalığın içinde insan varlığının bulantı duyması kaçınılmazdır. Varoluşçu felsefenin ateist temsilcisi Sartre, ontolojisini temellendirirken de “Tanrı öldü” fikri ile hareket ederek, hiçbir aşkın metafizik barındırmayan bir sistem inşaa etmişti. Varlığı temelde iki varolan olan kendinde-şey ile kendisi-için'e indirgeyen Sartre, bu varlıkların temellendirmesinde ise kendinde-şey ile kendisi-için'in birbiri ile ilişkisine işaret etmişti. Ancak bu da kendisi-için-varlık'ı yani, insan varlığını bir hiçe, bir boşluğa, temelsizliğe sürüklemişti. İşte bu sebepsiz zeminin yarattığı boşluk insan varoluşunda bulantıya sebep oldu (Gürsoy, 2015, s. 91- 92). Aşkın bir varlığın reddi varolanları temelsiz bırakmış ve varlığı bir trajedinin içinde salınımına mahkûm etmişti.

Sartre'ın düşüncesinin fenomenal alanla sınırlandırılmasının ardından insan varlığı, anlamı dünyada bulamaz; temelsizliğinden dolayı hissettiği boşunalık, saçmalık ve hiçlik onda bulantı yaratır. Dünya karşısında karamsar ve bulantı duyan tanrı tanımaz birine nazaran, aşkın bir Tanrı inancı ile inanan kimse ise dünyaya daha olumlu bir bakışla bakar ve kendini Tanrının yarattıklarına şahitlik eden olarak algılar (Gürsoy, 2015, s. 94). Gürsoy'a göre Sartre ontolojisinde kendini ve dünyayı temelsiz bir saçma içinde algılayan insan kendi varlığının olumsuzluğu, hiçliği, saçmalığı karşısında bulantı duyar. İnsan, kendini açıklanamaz bir saçmanın içinde buluşuna bulantı tepkisi verir. İşte Sartre'ın ateist varoluşçuluğunun yarattığı boşluk insan varlığını saçma içinde boğar ve Sartre'ın felsefesi sistemsel olarak çok iyi olsa da saçmanın felsefesinin sistemli bir hali olmuştur (Gürsoy, 2015, s. 98- 100).

Sartre’ın varoluşçu ontolojisinin yarattığı saçma karşısında insan varlığının bulantı duyduğunu söyledikten sonra bir de bunalım kavramına bakmakta yarar görmekteyiz. Bunalım ve bulantı kavramlarının benzerlikleri olmakla birlikte Sartre açısından bulantı ve bunaltı farklı kavramlar olarak kullanılmıştır. Sartre’a göre bulantı, kendi ontolojisi çerçevesinde özgürlüğe mahkum olan insanın taşıdığı sorumluluk karşısında kaçınılmaz olarak hissedeceği iç daralmasıdır. Ona göre seçmek, yalnızca kendimiz için seçim yapmak olmadığından kendimiz için kabul ettiğimiz değerın diğer insan teki içinde geçerli olduğunun ve giderek evrenselli seçtiğimiz kabulünün yarattığı sorumluluğu taşımaktır. İşte bu sorumluluk insanda bunaltı, “iç daralması”, “bungunluk”, “boğunç” yaratmaktadır. Bazı insanlar bu sorumluluğu görmezden gelerek ve sorumluluklarının sadece kendilerini bağladığına inanarak bunaltıdan kaçmayı denerler (Sartre, 2022, s. 42).

Sartre’a göre insan seçimlerinin yalnızca kendisi içinliğini öne sürüyorsa bu onun bunaltıdan kaçınma çabasıdır, ancak bu çaba dahi bir bunaltıya işaret etmektedir. Sorumluluk sahibi herkesin doğallıkla yaşadığı bunaltı hissinden kendini aldatanların kurtulabileceğini söyleyemeyiz. Peki sorumluluk alanlar için bu sorumluluğun bir eylemsizliğe sebep olduğu düşünülebilir mi? Yani seçimlerin sonucu insan tekini değil, herkesi etkiliyorsa seçim yapmak zorlaşır ve bu da insanın seçim yapmasını, hareket etmesini imkansız hale getirebilir mi? Sartre bu sorulara “Tam tersine, eylemlerinin baş koşulu (şartı) olur” diyerek cevap veriyor. Buradan da anlaşıldığı üzere Sartre bu yoğun sorumluluğu eylemsizlik için bir neden değil, aksine eylem için bir gerek şart kabul etmektedir. Sartre’a göre bunaltı, insanın seçimlerinin bir başkası üzerindeki etkisini kabul edip sorumluluk almasıyla duyduğu bir iç sıkıntısıdır. Ancak o kesinlikle eylemsizlik getirmez, aksine insanı eyleme yönlendirir (Sartre, 2022, s. 44).

Bulantı ve bunaltı ayrımını toparlayacak olursak; bulantı, fenomenal dünya karşısında insanın karşılaştığı şeylere karşı, eşlik eden anlamsızlık, hiçlik, saçmalık, yabancılık ve yalnızlık duyguları ile birlikte, tiksinti duymasıdır. Bunaltı ise insanın sorumluluğun ağırlığını bir can sıkıntısı olarak deneyimlemesidir. Bu iki kavram en nihayetinde varoluşçuluğun perspektifi ile karamsar, melankolik, karanlık bir duygu-durumunu imler. Ancak bunaltının harekete geçmek için bir sebep olduğunu söyledik. Bulantının da insanın farkındalığının bir işareti olarak, varoluşunu kurması için bir imkan oluşunu inceleyeceğiz.

“Varlık, bize sıkıntı, bulantı gibi doğrudan erişim yolları ile kendini gösterecektir” (Sartre, 2009, s. 23). Sartre’ın *Varlık ve Hiçlik*’te bir fenomenolog gözü ile sadece fenomenlerin bize görünüşleri ile ilgileniyor, ve fenomenlerin bilince görünür kılınmasının bulantı ve sıkıntı gibi durumlarda gerçekleştiğini söylüyor. Yani diyebiliriz ki bulantı, sıkıntı, varlığı anlamak için başvurduğumuz fenomenlerin açılanması için gerekli varoluşsal fenomenlerdir ve bir çeşit de farkındalık imlemektedirler.

Gizli ve üstesinden gelinemez bir bulantı bedenimi durmadan bilincime gösterir: ondan kurtulmak için bazen hoşluğu ya da fizik acıyı bile arayabiliriz, ama acı ya da hoşluk bilinç tarafından varedildikleri andan itibaren bilincin olgusallığını ve olumsuzluğunu göstermeye koyulurlar ve kendilerini bulantı fonu üzerinde açığa çıkarırlar (Sartre, 2009, s. 442).

Sartre’ın yukarıda bahsettiği üzere bulantı, bilincin olgusallığı ve olumsuzluğu algıladığı bir zemin görevi yapmaktadır. İnsan varlığının bulantı yüzünden acı çekmeyi bile yeğleyebileceği söylenirken, bu bulantı halinin aslında olgusallığın farkına vardırma için bir tetikleyici olduğu düşünülmektedir (Sartre, 2009, s. 442). Yani insan bulantı ile olgusallığını ve olumsuzluğunu duyumsar ve belki de bu farkındalık onun için kendini aşma imkanı olarak belirir.

Sartre’ın genel olarak kahramanları, özel de ise Roquentin’in özellikleri aslında Sartre’ın felsefesini yansıttığı gibi onun hayatından da izler taşır. Roman kahramanlarının umutsuzluk, yalnızlık, terkedilmişlik hisleri içerisinde oluşu onun babasızlığı ile ilişkilendirilebilirken, bir yönü ile de o kişilerden farklı özelliklere de sahiptir. Karanlık bir dünyada varolan Sartre kahramanları özgürlük, insan ilişkileri, değerler gibi konularda büsbütün olumsuzken, Sartre yaşantısında bunun tersi olacak şekilde yaşamıştır. Onun bir eylem insanı olduğunu söylemiştik ve Sartre’ın kahramanından farklı olarak eylemlerin boşunallığına değil aktif hayat ve siyaset içinde varolmanın önemli olduğuna inandığını ve ona göre hareket ettiğini biliyoruz. Örnek vermek gerekirse, özgürlüğün de hiçlik’e dair olduğu izlenimini veren Roquentin’e nazaran Sartre yaşantısında özgürlüğün savunucusu olmuş ve hatta bu konuyla ilgili olarak Marksizmi eleştirmiştir. Sartre’ın eserlerini ve kahramanları daha iyi anlamak için onun ruh dünyasını da anlamak gerekliliği açıktır; onun otobiyografisinden hareketle yaşadığı duyguların “yoksunluk, terkedilmişlik, füzuli olma (de trop)” gibi duygular olduğu düşünülmekte ve bunun da Roquentin’in duyguları ve düşünceleri ile ilişkililiği dikkat çekmektedir. Sartre’ın

otobiyografik nitelikteki eserinden bildiklerimize göre onun büyükannesi ve büyükbabası tarafından aldığı etkilerden biri de inançsızlık ve böylece şüphedir. Annesi inançlı olmasına rağmen onun tutumlarını benimsemeyen Sartre'da bu iki farklı etki içsel bir sıkıntı yaratmıştır denilebilir. Babasını kaybeden ve sonrasında annesi başka bir adamla evlenen Sartre'ın hissettiği belirsizlik, şüphe, korku onun tüm varlığını kaplamış ve bu düşünceleri kendi özelinden tüm düşünce dünyasına ve hayat tasavvuruna vuran bir anlayış geliştirmiştir. Yani yaşantılarını felsefesine uyarlayarak onları genelleştirmiş, dünyaya ve insanlara yabancı, tekinsiz, ve düşman gözü ile bakmıştır (Moeller, 1969, s. 32- 34). Diyebiliriz ki Roquentin'in roman boyunca ona eşlik eden boşluk, anlamsızlık, buradaliğe terkedilmişlik, boşunalık, insanlardan tikslenme ve yakın ilişki kurmaktaki isteksizlikleri ve hislerinin kaynağı belki de Sartre'ın kendi yaşamından çok tanıdık olduğu duygular ve düşünce biçimleridir.

Moller'in "*Tabiatüstünün Bilinmemesi*" isimli eserinde Sartre'ın kahramanlarını ve kahramanların ruh durumlarını anlamak için Sartre'ın çocukluğu ile ilgili çözümlemeler yaptığını görüyoruz; bu kitapta onun bir çeşit psikanalize giriştiği bile söylenebilir. Örnek vermek gerekirse *Bulantı*'daki ağacın uyandırdığı köksüzlük hisleri Sartre'ın babasızlığı ile ilişkilendirilmekte ve üvey babasına duyduğu öfkenin de bulantı boyunca Roquentin'e eşlik eden fazladanlık ve saçmalık duygularıyla hayata karşı tiksintisi ile görünür olmaktadır. Yine Moeller, Roquentin'in *Bulantı*'da burjuva sınıfına ilişkin yaptığı "sahtelik" ve kendini kandırma davranışlarının yani "kötü niyetin" kaynağının da Sartre'ın çocukluğunda yaşadığı sevgi ve sevgisizlik ile bağlantısı bulunabileceği kasteder. Babasızlığın boşluğu ve bu boşluğu doldurmaya çalışan büyükbabasının verdiği aşırı sevgi Sartre'a bir çeşit samimiyetsizlik hissettirmiştir. Sevginin kökeninin gerçek değil de babasızlığının boşluğunu gidermek uğraşı olduğunu düşündürmüştür. İşte Sartre, kendini aldatma davranışı ile çocukluğunda bu şekilde karşılaşmıştır. *Bulantı*'da da Roquentin'in burjuva ve pazar günü eleştirileri ile, insanları samimiyetsiz bulmasının temeli ve fazladanlığı hissetmesi bu çözümleme ile ilişkilendirilir (Moeller, 1969, s. 106- 107).

Toparlayacak olursak, ilk olarak bulantının fizyolojik bir deneyim olmakla birlikte aslında varoluşsal bir deneyim olarak kabul edildiğini söylemeliyiz. Bulantı kavramı özetle, insan tekinin varoluşu içinde gözlemlediği, kendisinin bir fazladanlık

oluşu ile başlayıp giderek her şeyi fazladan telakki etmesi ile devam eden süreçte, kendisinin ve tüm varlığın temelsizliği, boşunallığı ve hiçliği ile yüzleşerek varoluşunu haklılandırabilecek bir sebep ve temel bulamayıp varlığı ile ne yapacağını bilememesi ve kendisini yaratmaktaki tek sorumlu olarak kendini bulması ile içinde bulunduğu halin onu sıkıştırması ve varoluş sıkıntısını tüm benliğinde hissetmesidir. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te ortaya koyduğu varoluşçu düşünce dizgesinden bulantı kavramına bakacak olursak Bulantı'nın kaynağı, insanın sabit bir özünün olmayışı ve bu anlamda herhangi bir temel, ilke, değer onun için verili olmaksızın varoluşunun salt özgürlükle biçimlenişi ile onun özgürlük oluşu ve bu özgürlük oluşu ile de insanın kendini yaratması sorumluluğuna mecbur olması olarak karşımıza çıkar. Ayrıca Sartre'ın felsefesinde tanrıtanımaz bir çizgide insanın yaratılmamış olduğu kabulü insan varlığının kendisine öncel hiçbir verili değer, ilke olmaksızın kendisini adeta boş bir zeminde temelsiz, yalnız ve fırlatılmış hissetmesine sebep olurken kendisini seçme zorunluluğu ve her seçimi ile de aslında diğer herkes içinde bir seçim yaptığı gerekçesi ile büyük bir sorumluluk hisseder. Bu sorumluluğun ağırlığı seçimlerinin kaynağının kendisi olması ve bu seçimlerin bağlayıcılığının evrensel olacağı düşüncesinden kaynaklanır ve bu ağırlık elbette insanda bir sıkıntı ve bulantı olarak kendini hissettirir.

Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te kendisi-için-şey'in bilinç olarak kabulü ve onun da varlığının kendisinde-varlık'a olan zorunlu bağlılığı, onun kendi varlığına asla ulaşamayacağını, yani kendisi için' in bir yönelimsellik fikri ile hep bir şeyin bilinci olarak kendisi olamayacağı sonucuna vardığında; insan varlığı hiçlikle karşılaşır. Çünkü kendisi-için, Sartre'ın söylediği gibi "ne değilse o olmakla" kaimdir. Kendisi-için'in yüzleştiği bu ancak kendisinde-varlık ile varolma zorunluluğu ve kendisinde-varlık'ın tamlığı, doluluğu ve zorunluluğu gibi niteliklerine ulaşma isteği kendisi-için-varlık'ın varoluşunu sıkıntısı ile duyumsamasına sebep olur. İşte tüm bu dizge ışığında denebilir ki kendinde-şeyin varlık'ı, adeta varlık ve hiçlik arasında bir varoluşmaya çalışma çabası ile hissedilen varoluşsal bir sıkıntı ve onun varoluşunu bulantı olarak deneyimlemesidir.

Tezimize *bulantı*'nın *fırlatılmışlık* ile ilişkisine tekrar bakarak devam edelim. Bulantı deneyiminin insan varlığının, varlıktaki temelsizlik ve seçim dışı bulunuşun fark edilmesi sonucu bir tepki olarak ortaya çıktığını söylemiştik. Fırlatılmışlık ise insan varlığının kendisini, seçimi dışında dünyada var bulması

olarak anladığımızda bulantı ve fırlatılmışlık kavramlarının ortak noktasının aslında insan varlığının olgusalılık ile belirlenimi olan faktisite kavramı ile karşımıza çıkmaktadır. İnsan olgusalılık içinde vardır, bunu seçmemiştir ve bu vazgeçilebilir devredilebilir bir durum değildir. Yani o, varoluşunun olgusallıkla belirlenişine maruz kalmıştır. İşte insanın dahli olmadan kendini içinde bulduğu varoluşu, fırlatılmışlığı; onu fark eden insanda bulantı doğuruyor. Buradan hareketle insanın varoluş zemini olarak, kendi varoluşuna öncel şekilde kendisini içinde bulduğu hal, fırlatılmışlık olarak adlandırılırken, kendisini istemsizce buluşu ve yine seçimi dışı ona yüklenen sorumluluklar karşısında varoluşu anlamlandırma çabasının onda yarattığı bulantı deneyimi birbiri ile neden sonuç ilişkisi içinde gibi görünmektedir. Yani insan varoluşu karşısında ve varoluşu içinde, varlığı anlamlandırmaya kalktığında, seçimi dışında, sebepsiz, temelsiz dünyada bulunuşunu ve fırlatılmışlığını fark eder ve bu onda sıkıntı ile birlikte bulantı uyandırır. İnsan varlığı varolanlar karşısında ve onlarla ilişkisi içinde bulantıyı deneyimler; çünkü o tüm bu olanları seçmemiş, bu olanlara, varlığa fırlatılmıştır.

SONUÇ

Bu çalışmamızın amacı Heidegger'in filatılmışlık kavramı ile Sartre'ın bulantı kavramının ilişkililiğini varoluş sıkıntısı bağlamında açık hale getirmektir. Varoluşçuluk ve Varoluş Sıkıntısı isimli birinci bölümümüzde Varoluşçu felsefeye genel bir giriş yapılmış ve varoluş sıkıntısı fenomeninin varoluşçu felsefe bağlamında ne demeye geldiğini anlama gayreti gösterilmiştir.

Varoluş felsefesi, insanı konu edinmesi ve insanın somut yaşantıları üzerinden felsefe yapması ile varlığı salt akılla, ya da deneyle açıklama girişimi olan felsefelerden ayrılmıştır. Varoluşçuluğun insan merkezli oluşu onu bireyci bir anlayışla felsefe üretmeye davet ettiğinden, genel geçer bir varoluşçuluk tanımlaması yapılamazken varoluşçu her bir filozofun kendisine has bir varoluş anlayışı vardır. Teist ve ateist varoluşçuların ayrıldıkları noktalar ve farklı ele aldıkları kavramlar ilkeler olsa da onları birlikte anmamızı sağlayan ortak özellikleri vardır; bunlar arasında “varoluşun özden önce gelmesi” düşüncesi, insan ve insan yaşantısını konu edinmesi, “hakikatin öznelliği” gibi düşünceler sayılabilir. Bunları kısaca özetleyecek olursak; insanın önceden verili bir özü yoktur, o kendi kendisini seçen varlıktır. İnsan merkezli oluşu ise onun insanı ve onun somut yaşantılarını ele alarak felsefe yapmasıdır. Hakikatin öznellik oluşu ise, varoluşçuluğun insan merkezli oluşu ile felsefesini biricik insan teki üzerinden yapması ve bireycilikle hareket etmesi olarak anlaşılabilir, yani herkes kendi dünyasından hareketle felsefe yapar, ancak bu bir çeşit keyfilik demek değildir.

Varoluşçuluğun kökenlerine ulaşmak için ilk olarak Sokrates'in varoluşçulukla ilişkilendirilme sebebi; Sokrates felsefesinde çağdaşları olan doğa filozflarından farklı olarak insanı ve onun yaşantı ve sorunlarını ele alması olarak

gösterilmiştir. Düşüncelerini yaşamıyla da doğrulayan bir filozof olarak Sokrates varoluşçu değerlerle ilişkili bulunmuştur. Varoluşçu düşünceyle ilişkisini ele aldığımız bir diğer düşünür ise Aziz Augustinus'tur. Onun bu ilişkilendirmeye konu olmasının en önemli sebebi *İtiraflar* isimli otobiyografik eserinde kendisini ve yaşamını ve iç dünyasını konu edinmesi olarak kabul edilmiştir. Özne kavramına yönelişi de onu varoluşçulukla birlikte düşünmeye bir başka sebeptir. Pascal ise çağdaşlarının akılcı ve deneyci anlayışlarından sıyrılarak genel ilkelerin karşısında, bireyci bir çizgide insan ve yaşantısını konu edinen düşünceleri ile insanın olgusallığı, kaygı, belirsizlik, insanın zayıf oluşu gibi varoluşçu temalara sahip olması ile varoluşçu bir düşünüşle birçok benzerlikler taşımaktadır.

Varoluş sıkıntısı, varoluşçuluğun özü reddetmesiyle, özünü seçmesi zorunluluğuna maruz kalan insan varlığı ile yine kendi seçimi olmaksızın kendisini dünyaya fırlatılmış bulan insanın varoluşundan dolayı duyduğu yalnızlık, özsüzlük, dayanaksızlık, kendini ve değerleri inşa etme sorumluluğunun ağır yükü ile yüklenmesidir. İçinde bulunduğu olgusallık ve olumsuzluğun insan varoluşunda yarattığı sınırlılık, yetersizlik duyguları varoluş sıkıntısının bir başka yönünü tariflerken, varoluşun, özellikle ateist varoluşçularda, varlık ve yokluk arasında konumlandırılıp, desteksiz, rehbersiz, temelsiz bırakılmaları ve isteği dışında fırlatılmış bir durumda; insanın yapayalnız, özsüz ve seçme zorunluluğuyla yüzleşip sorumluluk almak zorunda bırakılması karşısında duyduğu acılar da varoluş sıkıntısı bağlamında değerlendirilmiştir. Varlık ve yokluk arasında varoluşunu deneyimleyen insan sınırlılıklarının farkında ve varoluş sıkıntısı içinde, kendisi ile ne yapacağını, nereye gideceğini bilmeyen bir halde, temelsiz ve özsüz olarak bırakılmış olmayı deneyimler.

Teist varoluşçularda ise insanın kendisini olgusallık ve olumsuzluk içinde bir sıkıntı halinde bulmasının sebebi, insanın günah işlemesi ile Tanrı'dan ayrı düşmesi ve uzaklaşmasıdır. Yani teist varoluşçular varoluşlarını Tanrı'dan ayrı olarak duyumsamayı ve dünyaya fırlatılmışlıklarını günahkar olmaları ile ilişkilendirmektedirler. Ateist varoluşçularda ise maruz kalınan fırlatılmışlık, olgusallık içinde sıkışmışlık, olumsuzluk ve istemsizce özgürlüğe ve sorumluluk almaya fırlatılmışlığın sebep olduğu varoluş sıkıntısı temelsizdir.

Heidegger felsefesini, varlık sorusunun önemi ve önceliği üzerinde inşaa etmeye başlamış ve felsefe tarihi boyunca varlığın unutulmuş olduğunu iddia etmiştir. Heidegger, varlığın unutulmuşluğunun sebebi olarak, tüm batı felsefesinin varlığa yüklediği anlamların onu karanlıkta bırakarak onun üzerini örttüğünü söylemiştir. Heidegger'e göre metafiziğin, varlığı varolana indirgenmesi kabul edilemezdi ve bunun için varlığa yüklü tüm özellik, sıfat ve yüklerinden sıyrılma ve yeni bir ontoloji kurmak gerekliydi. Şu halde denilebilir ki Heidegger felsefesini, batı felsefe geleneğine ve metafizik felsefe geleneğine karşı bir reddiye olarak temellendirmiştir ve böylelikle Heidegger varlık sorusunu felsefesinin hareket noktası olarak seçip bu felsefeye uygun bir yöntem olarak da fenomenolojiyi seçmiştir. Heidegger'in fenomenolojiyi yöntem olarak seçmesinin sebebi ise, eleştirdiği felsefe geleneklerinin insanı ve onun yaşantısını göz ardı eden yöntemlerinden sıyrılıp insanın somut yaşantıları üzerinden çalışmaya imkan sağlayacak bir yöntem olmasıydı.

Dasein, Heidegger'in varlığı soruşturabilecek tek varolan olarak seçmesi sebebi ile önemli ve varlık sorusu için anahtar niteliğindedir. Heidegger'e göre Dasein her zaman bir durumda varolan bir varolan olarak varlığı sorgulayabilecek varolandır. Bu açıdan Dasein kendisini hep bir tutum içinde hep dünyada olarak, burada varlık olarak kavrar. Yani Dasein'in daha ilk tanımı bile bizi fırlatılmışlık fenomenine getirmektedir. Çünkü Dasein kendisini hep bir durum içinde ve dünyada bulunuşu ile varolandır. O yapısı gereği hep bir durum içinde ve dünyada varolandır. Yani isteği dışında kendini bu dünyada buluşu ve varoluşu onun dünyaya fırlatılmışlığına işaret eder.

Dasein özü varoluşu olan ve kendisini konu edinebilen bir varolandır. Dasein'ı diğer mevcut varolanlardan farklı kılan bu temel varoluş özelliğidir. Dasein'in geleneksel Batı felsefesindeki öznenen ayrılan yönü onun bir özünün olmayışı ve kendisini varoluşundan hareketle anlamasıdır. Dasein'in kendi varlığından yola çıkarak kendini ve varlığı sorgulayabilmesi onun kendisini seçen bir varlık olarak ve hatta kendisini seçmek mecburiyetinde bir varolan olarak denilebilir ki o kendi olmaya da fırlatılmıştır.

Kendisinden yola çıkarak kendisini anlayabilen ve özü olmayan, varlığı sorgulayabilen varolan olarak ve özü varoluşu olan olarak Dasein, Heidegger'in varlığı anlama amacına en uygun varolandı. Heidegger Dasein'in analitiğini onun

somut yaşantısı içinden, dünyada-varlık olarak Dasein, dünyada-başkaları-ile-birlikte olan Dasein, ruh halleri olan Dasein ve kaygı duyan bir varlık olarak Dasein olarak ele almıştır ve bu yapılar da tezimizin fırlatılmışlık fenomeni ile ilişkisi göz önünde bulundurularak ele alınmıştır. Tüm bu yapıların anlaşılması, Dasein'ın fırlatılmışlığı fikrine ve bunun içerimleri olan olgusal ve olumsuzlukların Dasein üzerine dayattığı varoluş sıkıntısını görebilmek adına önemlidir.

Dasein'ın analitiğinin ilk olarak dünyada varlık olarak Dasein şeklinde yapılması onun bulunuşunu hep dünyada olarak deneyimlemesi, fırlatılmışlık fenomeni ile ilişkilidir. Dasein varolmaya fırlatılmıştır ve o dünyada varolmaya fırlatılmıştır. Bu iki varoluş yapısı açıktır ki Dasein'ın seçimi dışında, kendisini içinde bulduğu hallerdir. Dasein'ın en önemli varoluş yapısı denilebilir ki onun kendisini dünyada buluşu, dünya içinde varoluşudur. Onun dünyada bulunuşu bir mekansallık içeriminden ziyade ontolojik bir bulunuştur. Yani o varoluşunu dünyada bir varolan olarak deneyimlemektedir.

Dasein'ın, dünyada başkalarıyla birlikte varoluşunu deneyimlediği yapıyı da Heidegger başkaları ile birlikte Dasein'ın analitiğini yaparak açılar. Şöyle ki Dasein'ın kim olduğu sorusunun cevabı Dasein'ın bu yapısı ile açığa çıkarılması noktasında önemlidir. Dasein kimdir sorusuna başka Daseinlarla karşılaştığında cevap bulabilmektedir. Bu sebeple başkaları ile birlikte olmak yapısı Dasein'ın yapısına aittir. Dasein'ın bu başkaları ile ilişkisellik içindeki yapısı, bizi onun Heideggerce en temel ruh hali olarak kabul edilen kaygı duyan olarak Dasein yapısına ulaştırır. Dasein diğerleri ile birlikteliği içinde ve çevreleyen dünyasında herkesleşir ve hergünlüğü içinde herkesleşmek sureti ile kaygıdan uzaklaşıp Dasein'ın olur.

Dasein'ın şuradalığı içinde, hep bir hal içinde kendisini bulması onun varoluşuna ait bir özelliktir. Bu varoluş özelliği onun varlığının açıklığıdır, yani Dasein'ın varoluşu deneyimleyebilmesi için bir açıklıktır. Dasein kendisini şurada ve bir hal içinde bulan bir varolan olarak, kendisini mümkün-olmaklık olarak anlar ki tüm bu yapılar Dasein'ın kendisini bu yapılar içinde seçimi olmaksızın bulmuş olması, fırlatılmış olması sebebiyledir.

Şu halde fırlatılmışlık Dasein'ın varoluşsal bir özelliğidir. Yani Dasein fırlatılmışlığı ile varolmaktadır. Varoluşunun bu ilksel yapısı onun seçimi değil,

onun kendisini içinde bulduğu bir yapıdır. Dasein'ın dünyada bulunuşu ile varoluşunun kendini içinde bulduğu diğer yapılar şunlardır: Başkası ile birlikte Dasein, kaygı varlığı olarak Dasein, ölüme doğru Dasein ve hiçlikle karşılaşan hiçliğe doğru Dasein, olgusallıkla belirlenmiş Dasein. Dasein kendini bu yapıların içinde verili olarak, yani seçmeksizin bulmuştur. Varoluşu onu tüm bunlarla en başından kendi dahil olmaksızın yüzleştirmiş ve fırlatmıştır.

Tezimizin üçüncü bölümünde Sartre'ın felsefesi ve *Bulantı* romanından hareketle bulantı fenomeni varoluş sıkıntısı bağlamında ele alınmıştır. Sartre'ın ateist bir varoluşçu oluşu onun felsefesinin zeminidir. Felsefesinde özel bir yeri olan özgürlük fenomeni, ateizmi ile şekillenmiştir. Çünkü Sartre'da özgürlük insanın bir özelliği değil varoluşuna ait özsel bir şeydir. Yani insan özgürlüktür. Herhangi bir temeli ve özü olmadığından özgürlüktür, işte Sartre'ın bu düşünceleri Tanrının yokluğu ile temellenir.

Sartre da Heidegger gibi ontolojisini kurarken fenomenolojiyi kendisine yöntem olarak seçmiş ve varlığın salt görünenler, fenomenler olarak varolduğunu görünenin dışında bir varolan olmayacağı fikri ile fenomenleri, somut insanı ve insan yaşantılarını konu edinmiştir.

Sartre kendinde-varlık, kendisi-için-varlık ve başkası-için-varlık olmak üzere üç varlık türünden bahseder. Bunlardan ilki kendinde-varlık evrene karşılık gelir. Kendinde-varlık'ı kendisi ile özdeş, ne ise o olan, yaratılmamış, varlık nedeni olmayan, zorunlu olmayan ve bu hali ile fazladan bir varolandır. Kendinde-varlık'ın temellendirilemeyişi ise Sartre felsefesinde bulantı kavramı ile yakından ilişkilidir. Kendinde-varlık'ın dünyayı ve varlığı saçma, fazla olarak algılayışı, hiçlik mefhumunu doğurmuştur.

Kendisi-için-varlık olarak isimlendirdiği varolan, bilince karşılık gelmektedir. Sartre'ın yönelimsellik fikrinde bilincin, hep bir şeye doğru yönelik olduğunu, bilincin bir şeye yönelmeksizin boş olduğu kabulü ile kendisi-için varlık'ı kendinde-varlık'a bağlı kılınmıştır. Yani kendisi-için-varlık ancak kendinde-varlık söz konusu iken vardır, ancak tek başına bir boşluk, hiçlik ve yokluk ifade eder.

Sartre, “varoluş özden önce gelir” düşüncesi ile insan varlığına ait önceden belirlenmiş bir özü kabul etmez. Kendisi-için-varlık'ın karşılığı olarak insan varlığı kendi özünü kendisi seçmekle ve kendisini inşaa etmekle yükümlüdür. Kendisi-için-

varlık'ın herhangi bir temele dayandırılmayan varoluşu özgürlüktür. Kendisini istediği yönde seçebilme imkanına sahip olan kendi-için-varlık bir proje varlıktır ve o kendisini özgürce seçebilir. Yalnız kendi-için-varlık'ın bu özgür varoluşu bir seçim değildir, vazgeçilemez bu özgür oluş varoluşuna aittir, yani kendi-için-varlık'ın varlığı “özgürlüğe mahkûmdur”. İşte bu vazgeçilemez, devredilemez özgürlük içinde insan büyük bir sorumluluk üstlenir. O hiçbir temele ve öze dayanmaksızın kendisini seçmeye mecburdur. Sartre felsefesinde bu anlayış Heidegger'in fırlatılmışlık kavramını anımsatır ve Sartre'ın bilinç varlığının da bir olgusalılık içine, bir özgürlük olamaya ve hiçliğe fırlatıldığını düşündürür. İşte Sartre'ın bilinç varlığı, bu fırlatılmışlık içinde hissettiği sorumluluk karşısında varoluş sıkıntısı içindedir. Hiçlikle temellenen kendisi-için-varlık hiçlikten kurtulup bir kendinde gibi tamlığa doluluğa ulaşma isteği ile, ulaşsa bile artık kendisi olmadığı, kendinde-varlık'ın bilinci olduğu kabulüyle hep bir eksiklik içinde tamlığa kavuşma arzusundadır. Kendi-için-varlık'ın bu arzusu, Tanrı olma ideali olarak gerçekleşemeyeceğinden, bu arzu ve yüklendiği sorumluluk ona tüm yoğunluğuyla varoluş sıkıntısı olarak kendini duyuracaktır.

Başkası-için-varlık türü de Sartre'ın kendi-için-varlık'ın diğer kendi-için-varlıklar ile ilişkisinin kendisini anlamak adına bir imkan olduğunu söyler. Bir diğer taraftan kendi-için-varlık bir başkasının bakışı altında kendisi için olmaktan uzaklaşarak, o bakış ile şekillenmek zorunluluğu ile özgürlüğünü yitirir. Ancak başkasının bakışının yokluğunda kendisi-için-varlık kendisini bilme imkanını yitireceğinden ona bu yönüyle ihtiyaç duyar.

Sartre'ın varlığı temelsiz, özsüz ve Tanrısız olarak kabulü ve bu kabüllerden doğan özgürlük ve sorumluluk ile insan varlığını kendini seçme, değerleri seçme ve bu değerlerin de herkes için seçilmiş olduğu düşüncesi ile karşışa bırakarak, insanı varoluşun ağırlığını sıkıntısını yüklendiği bir zeminde bırakır. Sartre'ın felsefenin en başında varlığa yüklediği; özsüz olma, yaratılamamış olma, bilincin boş olması ve ancak bir şeyin bilinci olarak varolabilmesi gibi, varoluş yapıları varlığı kaçınılmaz olarak yokluğa hiçliğe götürmüş, varoluşu bu ağırlıkla deneyimlen insanın ise varoluşu bir sıkıntı içinde telakki etmesi ve varoluşunu bir bulantı deneyimi içinde bulması kaçınılmaz olmuştur.

Bulantı isimli romanın kahramanı Rouquentin bir fenomenolog gibi roman boyunca şeyleri betimler ve onların kendisinde uyandırdığı, saçmalık, tiksinti,

fazladanlık ve anlamsızlık ve bulantı gibi halleri tarif eder. Varoluşçu gözlüklerle hayata bakan Roquentin, varoluşunu karanlık, melankolik, sıkıntılı bir hava içinde deneyimlemektedir. Rouquentin'in varoluşunu temellendiremeyişi, bu temelsizliğe bağlı olarak her şeyi anlamsız ve saçma buluşu, kendisini varolan her şeye yabancı hissetmesi, onun kendisini bir bulantı olarak deneyimlemesi ile sonuçlanmıştır, yani bulantı giderek onun yapısal bir özelliği halinde kendini duyurmaya başlamıştır.

Sartre bilinç varlığı olarak insanı özsüz kabul edip onu nesneler dünyasına indirgeyerek, kendisi olmayan olarak tanımlayarak onu hiçlikle yoklukla baş başa bırakmıştır. Sartre, insan varlığına fırlatılmış halde kendini bulduğu bu temelsiz zeminde, kendini seçme ve yaratma sorumluluğunu ve değerlerin yaratıcısı olma sorumluluğunu da yüklemiş, bilinç varlığını varoluşun sıkıntısı içinde adeta yalnız, tekinsiz bir şekilde bırakmıştır. İşte, kendisini varoluş sıkıntısı içine fırlatılmış bulunan bilinç varlığının varoluşu deneyimleyişi bir bulantı deneyimidir. Bu bulantı kuşkusuz ontolojik bir bulantıdır. Varoluşun bu sıkıntılı zeminde adeta ne yapacağını, kim olacağını, nereye gideceğini şaşırmış bilinç varlığının, özsüz, temelsiz, tanrısız, tekinsiz bu varoluşu, kendisini bulantı olarak duyurmakta, tüm bu belirsizlik ve karanlık içinde bulanmaktadır.

Sartre varlığı özsüz, temelsiz kabul ederek aslında Heidegger'in fırlatılmışlık kavramı ile ifade ettiği, varlığın kendisini nedensiz ve "zaten orada" olarak buluşu ile, aynı zemindedir. Sartre'ın kendi-için-varlık'ı da, Heidegger'in fırlatılmış Dasein'ı da dünyadaki varoluşlarını seçmemişlerdir; nereden ve nereye gibi soruların cevaplarını bilmeksizin kendilerini var buldukları bir olgusalığa mahkumdurlar. Bu olgusalığın içine doğan insan varlığı bu durumu seçmemiştir de, aşamaz da. İşte hem Sartre'ın bilinçli varolanı hem de Heidegger'in varlığın kendisinde açılacağı Dasein'ı temelsiz, sebepsiz, özsüz bir varoluşa kendilerini fırlatılmış bulurlar. Bu temelsiz varoluştaki Sartre'ın insan varlığı, anlamlandırmakta güçlük çeker, varlığı saçma ve fazladan şeklinde niteleyerek, kendisini de amaçsız telakki eder. Bu dünya karşısında bir de sorumluluk yükü alan Sartre'ın insanı bulantı duyar. Anlamsızlık, amaçsızlık ve temelsizlik onda bulantı uyandırır. Heidegger'in Dasein'ı ise şurdalığa, hergünkülüğe, varoluşa, dünyaya, başkaları ile birlikteliğine, hiçliğe, ölüme, varoluşun türlü yapılarına kendini fırlatılmış bulunduğu ve bunu seçmediğinin farkına varıp, kendisini seçmenin de sorumluluğu ile yüzleştğinde, o sıkıntı ve kaygı duyar. Ancak bu kaygı olumsuz değil, varlığın

kendisine, kendisini açması anlamında ve sahih varoluşa ulaşmaya yardımcı olması anlamında olumlu bir kaygı ve farkındalık olarak kabul edilir.

Son olarak varoluş sıkıntısı, fırlatılmışlık ve bulantı fenomenlerini hep birlikte düşünecek olursak; kendisini istemsizce dünyaya fırlatılmış bulan insan, özsüz, temelsiz, olgusallıkla sınırlandırılmış bir dünyada, bir varoluşta kendini bularak, hayatı anlamlandırmada yaşadığı güçlükleri ve kendisini, değerlerini seçme özgürlüğünün yarattığı ağır sorumlulukla yüklenmekte ve tüm bunların ağırlığını varoluş sıkıntısı içinde duymaktadır. İşte insan, mecbur kılındığı ve kendi seçimi dışında kendini bulduğu, fırlatıldığı bu varoluşta kendi varoluşunu varoluş sıkıntısı içinde, bulantı olarak deneyimler.



KAYNAKLAR

- Ağtaş, S. (2022). Jean-Paul Sartre ateizmi ontolojik temelleri ve etik sonuçlarıyla, *Özne*, 36, 177- 197.
- Akarsu, B. (1998). Felsefe Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Aydoğdu, H. (2022). Sartre’da fenomenolojik ontolojinin kuruluşu, *Özne*, 36, 123-151.
- Barnes, H. E. (2020). Sartre’ın ontolojisi: varlığın açığa çıkarılması ve varlığa anlam verilmesi. *Doğu Batı*,93(2), 153- 176.
- Barret, W. (2023). *İrrasyonel insan*. (S. Özer, Çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- Bochenski, J. M. (2020). *Çağdaş Avrupa felsefesi*. (S. R. Kırkoğlu, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.
- Cevizci, A. (2017). *Ortaçağ felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2019). *17. yy. felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2020). *Büyük felsefe sözlüğü* (Cilt 2). İstanbul: Say Yayınları.
- Colette, J. (2023). *Varoluşçuluk*. (I. Ergüden, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Çüçen, A. K. (2021). *Martin Heidegger: Varlık ve zaman*. Bursa : Sentez Yayınları.
- Çüçen, A. K. (2022). *Varoluş felsefesi ya da varoluşçuluk nedir?*, Çüçen, A. K. (Ed.). Varoluş Fiozofları (3. Baskı, s.15-47). Bursa: Sentez Yayınları.
- Direk, Z. (2023). *Çağdaş kıta felsefesi*. Ankara: Fol Yayınları.
- Yılmaz, E. (2020). *Varlık ve zaman'ı anlamak*. İstanbul: Küre yayınları.

- Ersoy, A. E. (2021). *Heidegger felsefesinin ana kökleri üzerine bir inceleme*. İstanbul: İkaros Yayınları.
- Foulquie, P. (1995). *Varoluşçunun varoluşu*. (Y. Şahan, Çev.) İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Gözel, Ö. (2022). *Heidegger'in 'dünya'sı* . İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Gündoğdu, H. (2007 Ağustos). Varoluşçu felsefelerdeki bazı ortak özellikler, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*(1),95-132.
- Gürdal, G. (2022).*Varoluşçuluğun kökleri: Sokrates, Aziz Augustinus, Pacal*. Çüçen, A. K. (Ed.). Varoluş filozofları (3. Baskı, s. 48-69). Bursa: Sentez Yayınları.
- Gürsoy, K. (2015).*J.P. Sartre ateizminin doğurduğu problemler*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Güvenç, E. (2013). *J.P. Sartre felsefesinde bulantı kavramı*. Bursa: Eski Yeni Yayınları
- Macit, M. H. (2020). Varoluş Felsefesi, Jean-Paul Sartre ve Tarih Üzerine. *Doğu Batı*,93(2),177-194.
- Heidegger, M. (2020a). *Hümanizm üzerine*. (Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2020). Nedenin neliği. (S. Babür, Çev.). İstanbul: BilgeSu Yayınları.
- Heidegger, M. (2021). *Varlık ve zaman*. (K. H, Ökten Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Heidegger, M. (2022). *Metafizik nedir?*. (Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Hühnerfeld, P. (2006). *Heidegger bir filozof, bir Alman*. (Ö. Doğan, Çev.). İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Inwood, M. (2025). *Heidegger sözlüğü*. (B. Çakır, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Johnson, P. A. (2013). *Heidegger üzerine*. (A. Esenyel, Çev.). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Karabulut, D. (2024). *Heidegger felsefesinde "kaygı" nın yeri*. İstanbul: Sarmal Kitabevi.
- Karakaya, T. (2004). *Sartre felsefesinde varlık sorunu*. Ankara: Elis Yayınları.

- Kierkegaard, S. (2021). *Tekerrür*. İstanbul: Alfa Yayınları
- Kurtar, S. (2014). *Heidegger ve poetik düşünmeye açılan yeni yollar*. Ankara: Pharmakon Yayınevi.
- Kurtar, S. (2020). Jean-Paul Sartre'ın Mutlak ve Radikal Mücadelesi. *Doğu Batı*, 92(1), 103-123.
- Magill, F. N. (1992). *Egzistansiyalist felsefenin beş klasiği*. (V. Mutal, Çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Manav, F. (2014). *Martin Heidegger ve varoluşçu hermeneutik*. İstanbul: Elis Yayınları.
- Moeller, C. (1969). *Jean-Paul Sartre ve tabiatüstünün bilinmemesi*. (M. Toprak, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mounier, E. (2023). *Varoluş felsefelerine giriş*. (S. R. Kırkoğlu, Çev.). Ankara: Fol Kitap.
- Murdoch, I. (2023). *Sartre romantik rasyonalist*. (S. Hilav, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Odabaş, U. K. (2022). J.P.Sartre'ın Varoluşçuluk Anlayışında Ahlakın Temelleri Üzerine. *Özne*, 259-271.
- Ökten, K. H. (2019). *Varlık ve zaman bir okuma rehberi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Özlem, D. (2019). Kaygı ve tarihsellik. *Doğu Batı*, (6), 13-39.
- Pascal, B. (2017). *Düşünceler*. (D. Çetinkasap, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Safranski, R. (2008). *Heidegger bir alman üstat*. (A. Nalbant, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sartre, J. P. (2009). *Varlık ve hiçlik*. (T. Ilgaz, & G. Çankaya Eksen, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J. P. (2013). *Buluntu*. (S. Hilav, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J.P. (2022). *Varoluşçuluk*. (A. Bezirci, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Şen, B. (2023). *Ben fırlatılmış olanaktır*. İstanbul: Destek Yayınları.

- Solomon, R.C. (2023). *Akılcılıktan varoluşçuluğa varoluşçular ve 19. yüzyıldaki kökleri.* (R. Kuldaşlı, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Soykan, Ö. N. (2019). Varoluş yolunun ana kavşağında: korku ve kaygı, *Kaygı*, 6, 41- 61.
- Türker, H. (2016). *Yüksüz diyalektik husserl fenomenolojisi üzerine bir deneme.* Ankara: Ebabil Yayınları.
- Wahl, J. (1999). *Varoluşçuluğun tarihçesi.* (B. Onaran, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.

