

**DASEİN VE KENDİSİ İÇİN VARLIKTA VAR OLMA
SORUNU**

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Ana Bilim Dalı
Sistematik Felsefe ve Mantık Programı**

Selin TEZCAN

Danışman: Prof. Dr. Hülya YALDIR

Temmuz 2019

DENİZLİ


YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı öğrencisi Selin TEZCAN tarafından Prof. Dr. Hülya YALDIR yönetiminde hazırlanan “Dasein ve Kendisi İçin Varlıkta Var Olma Sorunu” başlıklı tez aşağıdaki jüri üyeleri tarafından 01/07/2019 tarihinde yapılan tez savunma sınavında başarılı bulunmuş ve Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Fikri GÜL

Jüri Başkanı



Prof. Dr. Hülya YALDIR (Danışman)

Jüri Üyesi



Dr. Öğr. Ü. Aysun GÜR

Jüri Üyesi

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 31/07/2019..tarih ve 2019/... sayılı kararıyla onaylanmıştır.



Prof. Dr. Ahmet BARDAKCI

Müdür

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Selin TEZCAN



ÖNSÖZ

Düşünce tarihine genel olarak şöyle bir göz atınca bile, her çağda, o çağda damgasını vuran felsefe hareketleri veya problemler olduğunu fark ediyoruz. Örneğin bu, İlkçağda varlık problemi ve realizm ya da idealizm iken, Ortaçağda teolojik temelli sorular olmuştur. Aydınlanma çağında da akıl probleminin merkezde olduğu dikkati çekmektedir. Yirminci yüzyılda ise, etkili felsefe hareketleri arasında, varoluşçuluğun, en azından 1960'lı 70'li yıllara kadar öne çıktığını görmekteyiz.

Genel tezleri itibarıyla varoluş felsefesi insana genel bir varlık olarak olan biteni seyretmeyi ya da maruz kalmayı değil kendi bireyselliğinden yola çıkmayı önerir. Böylece insan özünü kendi oluşturabilen özgür bir varlık olarak kendini tanıyabilecektir. Bu tanıma ve oluşturma, varoluşun özden önce gelmesi durumu insana sorumluluk yükler. Çünkü biz tasarladığımız biçimde olmak isteyince bu tasarı herkes için ve bütün çağ için geçerlik kazanır. İnsan seçimlerinden sorumludur ve bu seçimler aynı zamanda bireyin bütün insanlara karşı pişmanlık yaratmayacak olması gereklidir. Böylece sorumluluğumuz sandığımızdan daha büyük olur.

İşte insanı başka bir açıdan merkeze yerleştiren varoluşçuluk, kendi içinde de çok farklı varoluş anlayışları barındırır. Bunlar arasında da, Heidegger'in varoluşçuluğu ile Sartre'in varoluşçuluğu, diğer benzer felsefelerden, tezleri ve bilfiil yaşantının içindeki varoluş problemlerine temas etmesi bakımından ayrılmaktadır. Biz de tezimizde, bu iki filozofun merkeze yerleştirdikleri kavramları, bu kavramlar çerçevesinde kurdukları varoluş düşüncesini incelemeye ve karşılaştırmaya gayret ettik. Elbette bu çalışmada en önemli sorun, bu filozoflara ilişkin yapılan farklı okumalar oldu. Onları da bir arada ele almaya çalıştık.

Bu tezi hazırlamamda yardımlarını esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Hülya YALDIR'a teşekkürlerimi sunmayı borç biliyorum.

Selin TEZCAN

ÖZET

DASEİN VE KENDİSİ İÇİN VARLIKTA VAR OLMA SORUNU

Tezcan, Selin
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe ABD
Sistemantik Felsefe Mantık Programı
Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Hülya Yaldır
Temmuz 2019/ iv+108 sayfa

Varoluşçuluk geçen yüzyılın en etkili felsefe hareketidir. Temel kabulleri aynı gibi görünse de, her varoluşçu yaklaşım diğerinden farklıdır. Öne çıkan varoluş felsefelerinden biri Sartre'a, diğeri Heidegger'e aittir. Varlık ve varoluş tartışması ve ayrımıyla başlayan bu varlık soruşturması, aslında insana dair bir soruşturmadır. Her filozof insana farklı cepheden bakmış, farklı kavramları öne çıkarmıştır. Sartre'da "kendisi için" ve "kendinde varlık", Heidegger'de ise Dasein kavramı temel kavramlardır.

Sartre varoluş durumunu bulantı kavramıyla bağlantı içinde ele alır. İnsanın içinde bulunduğu bunalım ve anlamsızlık, Kendisi için varlığın özgürlük sorunu ile ilişkilendirilir. Heidegger'in varlık soruşturmasının merkezindeki Dasein kavramı ise kaygıdan ayrılamaz. İnsan akla sahip tek varlık olarak dünyayı açıklamakta birlikte, kendini bu dünya karşısında bunalmış ve kaygılı hisseder. Her iki kavram da temelde insanın yersiz yurtsuz durumunu konumlandırmaya, varoluşa anlam bulmaya çalışır. Bu iki kavramın karşılaştırılması, varoluşun farklı cephelerini ve ayrıca çeşitli alanlardaki etkilerini anlamayı mümkün kılar. İşte tezimizde bu kavramlar incelenmiş, çeşitli açılardan karşılaştırılmıştır.

Diğer yandan, ölüm, kaygı, bulantı, özgürlük ve hiçlik gibi duygular ve durumlar insanın varoluşsal gerçekleri arasındadır. Onlar aynı zamanda duygu yaşantısını oluşturur. Psikoloji biliminin de bu durumu dışlamadığı görülmektedir. Çağdaş psikoloji akımlarından biri de varoluşçu psikolojidir. Bu noktada, bir felsefe probleminin bir bilim alanındaki karşılığını da görüyoruz. Bu nedenle tezimizde, gerek bu kavramların gerekse varoluş felsefelerinin özellikle psikoloji alanına etkisine de değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Sartre, Dasein, kendisi için, kendinde varlık, varoluş psikolojisi

ABSTRACT

DASEIN AND EXISTENTIAL PROBLEM OF BEING FOR ITSELF

Tezcan, Selin

Master Thesis

Philosophy Department

Systematic Philosophy Logic Programme

Adviser of Thesis: Prof. Dr. Hülya Yıldır

July 2019 / iv+108 pages

Existentialism is the most influential philosophy movement of the previous century. Although their basic assumptions may look to be the same, every existentialist approach is different from each other. One of foremost philosophies of existence belongs to Sartre and the other to Heidegger. This existence inquiry, which starts with argument of existence and being, is in fact an inquiry about the human being. Every philosopher looked at the human being from different aspects and put forward different concepts. For Sartre “being for itself” and “being itself”, for Heidegger “Dasein” are the basic concepts.

Sartre considers situation of existence in connection with the concept of nausea. The depression and meaninglessness of the human being is associated with the freedom problem of being for itself. The concept of Dasein at the core of Heidegger's existence inquiry is inseparable from anxiety. While the human being explain the world as the only entity with intelligence, it feels depressed and anxious against this world. Both concepts at the core try to locate the baseless situation of human being and to make sense of the existence. The comparison of these two concepts makes it possible to understand the different aspects of the existence as well as their effects in various fields. In our thesis, these concepts are examined and compared in various aspects.

On the other hand, emotions and situations such as death, anxiety, nausea, freedom and nothingness are among the human beings existential realities. They also create the experience of emotion. It is seen the psychology does not exclude this situation too. One of the trends in modern psychology is the existential psychology. At this point, we see the equivalent of a philosophy problem in a field of science. Therefore in our thesis, the effects of both these concepts and philosophies of existence on psychology are mentioned.

Keywords:Heidegger, Sartre, Dasein, being for itself, being itself, existential psychology

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM HEIDEGGER'DE VAROLUŞ

1.1.Varlık Sorusu Üzerine.....	9
1.1.1.Batı Düşüncesi ve Varlık Sorusunun Değişimi	9
1.1.2.Varlık, Varolan, Dasein	13
1.2. İlişki Varlığı Olarak Dasein	16
1.3.Kaygı Varlığı Olarak Dasein.....	24
1.3.1.Otantik Varoluş ve Kaygı.....	24
1.3.2.Ölüm ve Kaygı.....	30
1.4.Zamansal Varlık Olarak Dasein.....	38

İKİNCİ BÖLÜM SARTRE'DA VAROLUŞ

2.1. Varlık ve Varoluş Üzerine.....	50
2.1.1.Kendisi İçin Varlık.....	52
2.1.2.Kendinde Varlık	57
2.1.3.Kendisi İçin ve Başkası	59
2.1.4.Kendisi İçin'in Diyalektiği.....	67
2.2.Kendisi İçin Varlığın Dünya İlişkisi	69
2.2.1.Bulantı ve Yabancılaşma.....	70
2.2.2.Hiçlik.....	75

2.2.3.Zamansallık	77
2.3.Bilinç ve Varoluş	82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DASEİN VE KENDİSİ İÇİN'İN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1.Varoluşun Doğası ve Anlamı	85
3.2.Zaman Düşüncesi.....	90
3.3.Ruh Hali ve Varoluş	92
3.4.Psikolojiye Yansımaları	96
SONUÇ	101
KAYNAKLAR	105
ÖZGEÇMİŞ	108

GİRİŞ

Felsefi düşünce ve felsefe akımları, ortaya çıktıkları çağın koşullarından bağımsız olmadığı gibi, o çağın sorunlarını yansıtır ve onlara çözüm getirmeye çalışırlar. Varoluşçuluk felsefesi de 19. ve 20. yüzyılın sorunlarını dile getiren bir felsefe akımıdır. Sanayi devrimi, bilimsel ve teknolojik ilerlemeler insanlara beklediklerini verememiş ve insanı değerlerinden kopartmıştır. İnsanlara refah ve özgür bir dünya sunma vaatlerinin yerini savaş, ölüm ve kölelik (sömürge) almıştır. Birçok yerde sosyoekonomik nitelikli insanlık trajedileri, yoksulluk, açlık ve sefalet görülmeye başlanmıştır. Bu dünya için yaratılan insani değerlerden artık söz edilemez olmuştur. İnsanın karşı karşıya kaldığı durum artık dünyayı yaşanılır olmaktan gittikçe çıkarmaya başlamış, insanı tükenmişliği ile baş başa bırakmıştır. Varoluşçu felsefe bu duruma kayıtsız kalmamış, işte insanın bu çaresizliğini konu edinmiştir. Bu anlamda varoluşçuluk, çağın sorunları karşısında insanı korumaya çalışan bir akımdır. İnsanın bu dönem sorunları umutsuzluk, anlamsızlık, özgürlük ve saçmadır. Elbette trajedi derecesinde olmasa da, değişen toplumsal yapı ve dünya, insanın öznel varoluşunu da problemli hale getirmiştir. Bazı varoluşçu felsefeler de bunu konu edinmiştir. Varoluş felsefesindeki diğer kavramlar da, varoluşsal problem yaşayan bireyin iç durumlarını; kaygı, korku, iç sıkıntısını açığa çıkarmayı amaçlamıştır.

Varoluş aslında tam anlamıyla tek bir tanıma sahip bir şey değildir, o insanın sürekli kendini aşmasıdır. Bu aşma ve varoluşçu akımın sınırları ise genel insanda değil bireysel insandadır. Çünkü eski felsefi düşünceler insanın herkes için geçerli olacak ahlak edimleriyle mutlu olabileceğini söylerken bunun aksi ortaya çıkmış ve insanlık, değerinden kopartılmıştır. İnsanı genel bir kavram olarak ele alan bilim, teknolojinin de gelişmesiyle bireyin sorunlarını çözeceği yerde bireyi daha kaygılı ve değersiz hale getirmiştir. Artık birey, bu evren içinde kendisini terk edilmiş hissetmektedir. Sonuç olarak birey yığın içinde mutsuzdur, kendine yabancılaşmıştır.

Varoluşçu filozofların ortak özelliği bireyi üstün tutmalarıdır. Bu üstünlük bireyi kendi seçimleriyle kendini ve değerlerini oluşturabilen varlık olarak görülmesinden ileri gelir. Her insan farklı koşullar altında dünyaya gelmiş olsa da, bunlar elinde olmayan şeylerdir, onlar insanın seçimi değildir. İnsan kendi seçimlerini kendisi yapabilir. Seçim yapmak ise mevcut koşullara karşı çıkmak demektir. İşte birey olarak insana dayanak noktası olacak olan başlangıç noktası budur. Bu aynı zamanda insan varoluşunun daha önceki felsefelerden farklı olarak insanı genel olarak bir özün altında toplamaması gerektiğini de anlatır. İnsan bir genel insan özüne uygun olarak doğmamış demektir. İnsan, örnek bir insan özüne göre ortaya çıkmış değildir. Bütün insanlarda ortak bir öz yoktur, tam tersine insan önce var olur. Öz, varoluşu gerektirir. Diğer varlıklar ele alındığında, bir tohum eğer meşe ağacı olma özünü taşıyorsa o meşe ağacı olur. Ancak insanın özü onun varoluşunda gizlenmiş değildir. Çünkü insan özgürdür. İnsan, asla dışına çıkamayacağı kurallarca kuşatılmış bağlı değildir. Onun ne olacağının ve ne yapacağının, önceden ve dıştan belirlenmiş olmasından söz edilemez. Önce insan vardır, sonra şu veya bu insan!

Varoluş felsefesi, insana, genel bir varlık olarak olan biteni seyretmeyi ya da maruz kalmayı değil, kendi bireyselliğinden yola çıkarak özünü kendi oluşturabilen özgür bir varlık olarak kendini tanımayı gösterir. Bu tanıma ve oluşturma, varoluşun özden önce gelmesi durumu insana sorumluluk yükler. Çünkü biz tasarladığımız biçimde olmak isteyince bu tasarı herkes için ve bütün çağ için geçerlik kazanır. İnsan seçimlerinden sorumludur ve bu seçimler aynı zamanda bireyin bütün insanlara karşı pişmanlık yaratmayacak olması gereklidir. Böylece sorumluluğumuz sandığımızdan daha büyük olur.

Kısaca özetlenen bu yirminci yüzyıl varoluş felsefesi kendi içinde çeşitli kategorilere ayrılrsa da, benzer ilkeler ve problemlerden yola çıkar. Her varoluşçu, kendi çözümlemesini kendisi yapar. Varoluşçu felsefede öne çıkan filozoflardan biri Sartre, diğeri Heidegger'dir. Jean Paul Sartre kendini varoluşçu diye tanımlarken, Heidegger'de bu kadar açık bir tanımlama görememekteyiz. Fakat ikisi de felsefelerinde konu olarak insanı, insanın varoluşunu ve sorunlarını ele almışlardır. Sartre varoluşun özden önce geldiği düşüncesini felsefesinin en temeline yerleştirirken, Heidegger bu düşünceyi ilk başta eleştirir. Varlık mı özden önce gelir yoksa öz mü varlıktan önce, bunların hiç birinin önemi yoktur. Ona göre böyle bir soruyu temel almak düalizme sürükler. Bu yüzden Heidegger'de temel sorun varlıktır, varlığın ne olduğu sorunudur.

Varoluş düşüncesi insan için neden ilgi çekicidir? Sanayi ve bilimin gelişmesi ve ardından insanın korunmaya muhtaç olması durumunun ortaya çıkması herkeste aynı duyguları oluşturmaz. Kimi ortaya çıkan bu düzende yerini almışken kimi bu duruma karşı çıkararak bu düzende değersiz olmayı reddedecektir. Bunun gibi varoluşta ilgi çekicidir çünkü herkes taş, toprağın üzerinde bıraktığı etki ve anladığı şey bakımından farklı şeyler hisseder. Bunu Sartre'ın Bulantı adlı eserinde, varoluş kaygısı yaşayan Roquentin'de görmekteyiz. Varoluş düşüncesi, sadece insan üzerinden değil, tüm canlılar hatta cansız varlıkları üzerinden anlamaya çalışan, sorgulayan insanlarda kendisini gösterir.

Düşünen bir canlının, kendi varoluşunun nedenini düşünmemesi beklenemez. Başta ifade edildiği gibi, kişinin varoluş hakkında bilinçli bir sorgulama yapması için belli ölçüde kendini gerçekleştirmiş olması, her şeyden önce kendinin bir bilinç düzeyinde, "birey" olduğunun farkına varması gerekir. 20. yüzyılın insanı ise yığın içinde kaybolmuşluğu yaşamaya bakımından, umutsuz ve yalnız bir varlık olarak adeta dünyada sıkışmış durumdadır. Bu sıkışmış durumdaki insan bir asır önce ya da sonra yaşamakla yaşamamak arasındaki farkı/farksızlığı kavradığında, varoluş düşüncesine tezahür etmeye başlar. Varoluş hakikati kendi yasasını kendi oluşturan varlık olarak insanda açığa çıkar. Kendi yasaları olan doğa nesnelere açığa çıkartılması, ama insanın kendisinin bu türden yasalarca adeta tutuklu olmadığını kavraması, onun kendi üzerinde yoğunlaşması gerekliliğine işaret eder.

Geçen yüzyılda insan dünyasının değerlerinin yıkılması ve yalnızlaşması, onun bu dünyada nedensiz oluşu, insanı kendi varoluşu hakkında ümitsizliğe itmiştir. Varoluş ve varlık konularının felsefenin gündemine girmesinden bu yana, filozoflar insanı ve varlığı ele alırken tözsel yahut rasyonel bakış açılarından kurtulabilmiş değildirlen. İnsanın varoluşsal gerçekliğe sahip oluşu değil düşünen akıl sahibi oluşu öncelenecek, onun varolma durumu nesneleştirilmiştir. Bu durumdan kurtulmak isteyen insan, kendini ve dünyayı anlama çabası sergilemeli, aynı zamanda varlık ve varoluş hakkında düşünmeliydi. Dış dünyaya ait canlı ya da cansız olarak ayrılan diğer varlıkların varolma durumları nesneleştirilebilir; ama insan, kendisi ve dünya hakkında merak duyan, düşünen ve sorgulayan, varoluş hakkında konuşan tek varlıktır. Onun bu dünyayı ve kendini anlaması ise yine kendine dönmesiyle mümkün olur.

Gerçekliğin peşine düşen herkes için, varolma ve varoluşun anlamı, felsefi etkinliğin asıl amacını oluşturur. Bu noktada varlık ve varoluşunun nasıl ele alındığı

önemlidir. İnsana nesneymiş gibi yaklaşmak onu öznel varoluşundan koparmak demektir. Burada insan özne, varlık ise nesne konumundadır Ama onu sadece bir yönüyle, örneğin akıl varlığı olarak ele almak da bundan farklı olmaz. Bunlar, adeta insanın asıl gerçekliğini göz ardı etme olur. Bu yüzden artık, Heidegger'in belirttiği gibi, varlık yeniden soruşturma konusu olmalıdır. Çünkü insanı sırf akıl varlığı olarak ele almak varlığı da insanı da görememektir. İnsanın diğer varlıklardan ayıran şeyin ne olduğu soruları, insanın genel manada yapısını tanımaya, genel insan kavramına yönelik sorulardır. Ancak daha önemli ve ilk başta sorulan, hatta sorulması gereken sorular varoluş ve varolma etrafında kümelenmektedir.

İnsanın mekanik bir varlık gibi açıklanmaya çalışılması varlığın ve varoluşun anlamını yitirmesine sebep olmuştur. Bu durumda Heidegger, ancak varlığın anlamının sorulmasıyla bu durumun açığa çıkarılabileceğini anlatır. Daha önceki felsefe geleneklerinde insanın özü akıl olarak belirlenmişti ve öz varoluştan önce gelmekteydi. Bu da varlığın anlamını varolma anlamından uzaklaştırmış ve muğlak bir hale getirmiştir. Bu bağlamda kullanılan kavramlar ve ifadeler birbirine karışmıştır. “Açıkça anlaşılıyor ki, ‘varolan’ ifadesini kullanırken, tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar bizde biliyorduk, ama artık tereddüte düşmüş durumdayız.” (Heidegger 2008: 1)

Elbette varlık ve varoluş problemini sadece Heidegger ele almamıştır. Sartre da varoluş felsefesinin önde gelen filozofudur. Bu bakımdan, iki filozofun karşılaştırılması fevkalade ilgi çekici sonuçlara götürebilir. Tezimizde iki filozof karşılaştırılacak, varoluş kavramı ve problemine yaklaşım biçimleri ele alınacaktır. Problemimiz ise, Heidegger ve Sartre'in, insanın kaybolmaya yüz tutan bireysel yönünü ortaya çıkartma ve insanı özgür kılma çabalarının ne olduğu, bu süreçte onların nasıl bir varoluş algısı ve yargısı oluşturduğu hususudur. Heidegger'in “Dasein” dediği varlıkla Sartre'in “kendisi için” dediği varlığın varoluşsal problemlerinin ele alınması, onların dünya ile ilişkilerindeki hiçlik, bulantı, ölüm, kavramlarının incelenmesi gerekmektedir. Tezimizde, iki filozofun varoluş anlayışları karşılaştırılmıştır.

Ancak bu noktada, insanın nasıl ele alınması gerektiği sorunu doğar. İnsanın varlığının doğadaki nesnelere gibi değil nesnelere farklı bir dil ile ele alınması lazımdır. Tüm varoluşçular gibi sözü edilen iki filozofta da aynı biçimde ele alışı görmekteyiz. Sartre'in hem kendini tanımlayışı bakımından hem de onun

düşüncelerinin dıştan değerlendirilmesinde varoluşçuluk apaçık ortada iken, aynı problem etrafındaki tartışmalar Heidegger’de o kadar açık değildir.

Elbette Heidegger insanı ele alırken varoluşçu temalardan uzak duramamıştır. Varlık araştırması bir varoluş felsefesi gibi algılanmıştır. Bu yüzden çoğunlukla varoluş filozofu diye tanımlanır. Çünkü insanı bu anlamda varlığı ve dünya ile ilişkisini araştırmayı temel soruşturma konusu yaparken varoluş felsefesi görüntüsündedir. Burada Heidegger’in de belirttiği gibi, insan dünyası doğa dünyası gibi teknik kavram ve terimlerle açıklanamamalıdır. İnsanı merkeze alarak ondan hareket edildiğinde, onun varoluşsal gerçeklikleri arasındaki özgürlük, sorumluluk, yabancılaşma, hiçlik, ölüm, zaman içinde olma ve kaygı duygusunu yaşama bakımından, bunları kendinde taşıyan bir varlık olarak yeniden sorgulanmalıdır. Bu sorgulama aynı zamanda insandan hareketle insana ve dünyaya karşı olan tüm içsel ve olgusal durumların ele alındığı kapsamlı bir incelemeyi de ortaya koymak olur. Burada esas olan varlık değil var olanın var olduktan sonraki varoluş sürecidir.

Tarihselcilere göre insan dünyası açıklamaya değil, anlama ve anlaşılmaya konu edilmelidir. Gerçekten de insan, düşünceden yola çıkarak sadece soyut ide gibi bir varlık açıklamasına gittiğinde dünyadaki nesnelere ile arasına adeta bir perde sokar. Bu da insanın dünya ile ilişkisini açıklanamaz kılar. Eğer dışarıdaki nesnelere buradaki haliyle varsa biz yine onları açıklayamayız. Çünkü karşımda duran nesnenin içine girmem ona tümüyle vakıf olabilmem mümkün değildir. Buna girişsem de, kesin vukufiyetimden kesin şekilde emin olamam. O halde varlık ele geçirilemez bir durum ve insan hem bu durumun içinde hem de bu durumla karşı karşıya mıdır? İnsan burada ilk önce kendi durumuyla yüzleşecek, sonra da bu durumu çözecektir. Bu ilişki ve insan varlığı, yaşayarak tecrübe ve betimlemeyle anlaşılabilir. Bu da tarihselci epistemolojiyi oluşturur. Tarihselci bakış açısından, doğadaki yasalılık gibi bir nedenler zinciri ve ortaya çıkacak olan bir durum söz konusu değildir. İnsan dünyasında belli nedenler belli sonuçları her zaman ve kesin şekilde meydana getirmez. Bu yüzden açıklama tam ve kesin bir hakikat bilgisi sunmaz. İnsan dünyasına ancak anlam arayıcısı olarak yaklaşabiliriz. Bu da, insan dünyası hakkındaki kavrayışın sınırlarının, mümkün anlamalara kadar uzandığı sonucuna götürür. Buna göre nesnel varlık düşünce ürünü olan soyut bir şey değildir. İnsanın varoluşu ise fiziksel olarak nesnel, ama insan olmak bakımından öznel bir gerçeklik görünümü sergilemektedir.

İnsan dünyaya fırlatılmış olması bakımından, henüz temel sorulara cevap veremez, ama o, “burada olan” bir varlıktır. Bu anlamda burada olan olmak, var oluşun somut bir mevcudiyet olması demektir. Burada Heidegger varlığı soruştururken onu doğrudan insan olarak değil Dasein olarak adlandırılır. Dasein’in varoluşundaki fırlatılmışlık, insanın doğumundan bu yana kendini seçmediğini ve kendini kendinden önce varolan ve kendinden sonra devam edecek bir dünyada adeta tek edilmiş olarak algıladığını ifade eder. Dış dünyadaki nesnelere değişmeyen düzenli hali değişen ve gelişen insan için bir varoluş sorunudur. Dasein da bu türden varlıklar arasında varoluşuna sahiptir. Onun bu dünya ile olan ilişkisi gerilimli bir ilişkidir. Bu somu insanın el altında olan dünya ile her türlü ilişkisi ve varoluşu kaygı, zaman, hiçlik, ölüm, özgürlük kavramlarıyla ifade edilebilir. Fırlatılıp atılmış Dasein dünyayı anlamak için çeşitli uğraşlar edinir; o bir şeyler öğrenebilir veya bir şeyler üretmeye karar verebilir. Fakat tüm bu planların bir sınırı ve sonu olduğunu ölümlerle farkına varır ve ölümden sonrasını öngöremez. Bu durum da Dasein’i insan olma ve hayat ile ilgilenmeye götürür. Dasein, atıldığı dünyada ölümlerle sonlanacak bir hayatın kaygısını yaşarken, eyleme yönelerek hiçliği ile yüzleşmesi ve bunu zamanın içinde kendi varoluşunu ve varlığı şekillendirmesiyle, varoluş sürecini anlama peşine düşer. Buna göre, Dasein aynı zamanda, olanakların içinden kendine göre seçimler yaparak eylemde bulunur ve böylece fırlatılmışlık durumundan kurtulabilir. Çünkü eyleyen varlık olması seçimler yapması demektir. Bu seçimlerle Dasein bir varoluş oluşturur.

Varlığı kendinde ve kendisi için olarak ele alan Sartre’da problem alanı, kendisi için varlık, yani bir bilinç varlığı olma durumudur. Onun karşısında kendinde varlık, yani nesnelere dünyası vardır. Varoluşçu kimliği ile Sartre, bütün varoluşçu filozoflar gibi felsefesinin hareket noktası, insanın varoluşunu, yani insanın somut ve bireysel varoluşudur. Varoluş ise, onu kavradığımızı sandığımız anda, aslında farklı bir biçime girmektedir. Değişim durumu içindeki varoluş ele geçirilebilir mi? Tıpkı Heidegger gibi o da, bireyi, yalnız başına karar vermek durumunda olması bakımından tahlile başlar. Öncelikle kişi yalnızdır, sonsuz sorumlulukların ortasında dünyaya fırlatılıp atılmıştır. Birey ve bireyselliği ön plandadır. Bu varlık yaratılmamıştır, hiçbir varlıkla temellendirilemeyeceği için de gereksiz, fazla ve saçmadır. Bu durum ile karşı karşıya gelme, insanda bir tikslenme bulantı halini getirir. (Sartre, 2005:32–34) Sartre’in sözünü ettiği bulantı, bir sürecin sonucunda değil, insanın varoluşunu algılamasıyla ortaya çıkar. İnsan bulantıyı hayatın her aşamasında yaşamaktadır. İnsan bu bulantı

duygusundan, bıkmışlıktan yine kendi seçimleri ile kurtulabilmektedir. Ancak, birey yaptığı her seçimin sonucunda yine bu duyguyla karşı karşıya gelebilmektedir. İnsan sürekli yeni yaratımlarda bulunmakta ve bunun getirdiği bulantıyı yaşamaktadır. (Gürsoy, 1987:49)

Bulantıyı yaşayan insan seçme özgürlüğüne sahiptir ve bu da onun doğası gereğidir. Varoluştan önce gelen öz, bireyin özgürlüğünün engelidir. Seçmek, kendini seçmektir. Kendini inşa etme durumunda olan insan, bunu yaşamında sürekli eylemde bulunarak yapacaktır. İnsan seçim yaptığı ve kendini böylece kurduğu için, onun bireyliği önemlidir. Sartre'ın düşüncesinde de birey ve bireysellik önemlidir. Bireyin, seçtiği şeyden başka amacı yoktur. Sartre'a göre varoluşun temelini zorunluluk değil, özgürlük oluşturur. Özgürlük, mümkün olandan gerçeğe dönüşmenin, ortaya çıkmanın koşuludur. Ancak bulantı, bu bireyin adeta doğal duygu durumu gibi olacaktır. "Bulantı tam olarak nedir?" diye sorulduğunda ise, buna net bir cevap vermek mümkün değildir. Sartre bulantıyı her insanın aynı şekilde hissetmeyeceğini ifade ederek aslında bireyselliği tekrar vurgulamış olur. Sartre bulantı için, "insan varoluşunun bulantıdan başka bir şey olmadığı" ifadesini kullanır. Aslında bununla varoluş kapısının nasıl aralanacağı anlatılır. Birey araladığı bu kapıda sürekli bir varoluş bulantısı yaşar. İnsan her seçiminde sorumluluk duyar ve bu sorumluluk duygusu kurtulabileceği bir duygu değilse bulantıdan da kurtulamaz. İnsan ancak eylemlerde bulunarak bu duygudan kaçmaya çalışacak ancak bulantı bu eylemlerle azalmayacaktır. Sartre bu durumu şöyle dile getirir: "Bulantı bırakmadı beni, kolay kolay bırakacağını da sanmıyorum. Ama bir dert gözüyle bakmıyorum ona artık. Benim için bir hastalık, bir hırçınlık nöbeti olmaktan çıktı: bulantı benim çünkü!" (Sartre, 1999: 172)

Sartre'ın öznesinin yaşadığı bulantı durumu esnasında, öznenin kendi varoluşunun ağırlığını hissetmesi karşısında, dış dünya, yani kendinde varlıklar ne durumdadır?

Elbette kendisi için varlık olan insana, bulantı hissini, kendinde varlıklar yaşatır. İnsan kendinde varlık olmasa da, onun varoluşu, kendinde varlıkların varlığı olmadan açıklanabilir değildir. Kendisi için ile kendinde arasında diyalektik bir varoluş çabası görülür. Yani ne tek başına kendisi içinin ne de kendindenin bir varlığı söz konusu edilemez. Bu durum Sartre'da diyalektik ile ele alınır.

Varoluşun açığa çıkarılması için, işte bu sözü edilen varoluş durumlarını ve varoluşsal problemleri ele almak ve karşılaştırmak gerekir. Varoluş hem Dasein için hem de kendisi için varlık için bunalımlı bir durumdur. Bu iki varoluş yargısında benzerlikler kadar farklılıklar da mevcuttur. Varoluşun sancısını ya da kaygısını duyan insan, artık bir bütün olmaktan ziyade parçalanmıştır; o, tek bir yönden ele alınarak genel bir kavrayışına ulaşabileceğimiz bir varlık değildir. Onu bu parçalanmışlığı içinde ele almak lazımdır. O, dünya içinde var olmakla, kendi içinde kaygılanmakta ve hiçliğini duyumsamaktadır. Devamında ise insan, özgürlüğüyle ve sorumluluğuyla yüzleşmektedir. Bütün bu süreç, dünya ile olan ilişkilerle başlar. Başlangıç Sartre'da "Kendisi İçin", Heidegger'de ise Dasein'dir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HEIDEGGER'DE VAROLUŞ

1.1.Varlık Sorusu Üzerine

Heidegger'in felsefesini, onun Batı felsefesi tarihine yaklaşımını dikkate almadan incelemek, eksik bir ele alış olur. Onun problemi, Batı düşüncesinin metafizik karşısındaki tutumunun yanlışlığıdır. Batı düşüncesi, metafiziği aşmak yerine metafiziğin kavramlarıyla meşgul olmuştur. "Batı metafiziğinin tarihi, Platon'un Formları ve Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettiricisi'nden Ortaçağ teolojisinin Tanrı'sına ve Hegelci tin'e kadar, bu türden temel varlık ya da varlıkları belirlemeye yönelik bir dizi teşebbüsten ibarettir." (West 1998:138) Bu da, en başta da varlık kavramı olmak üzere birçok kavramın anlamının kaybolmasına neden olmuştur. Hatta doğa bilimlerindeki tek gerçeklik ve onun bilgisi düşüncesi bile metafiziksel düşüncenin izlerini taşır. Bu yüzden her şeye baştan başlamak gerekmektedir.

1.1.1.Batı Düşüncesi ve Varlık Sorusunun Değişimi

Heidegger ilk olarak varlığı sadece nesne olarak gören ve kavramaya çalışan epistemolojik yöntemi onaylamaz. Bu yüzden de kendisinden önceki bilimsel düşüncede kullanılan epistemolojik yöntemin varlığa uygulanmasını eleştirir. Epistemolojik yaklaşım özne ve onun bilmesi, yani anlama yetisi üzerinde durmaktadır. Bu yaklaşımda, soru sorulurken, bir şeyin bilgisi soruşturulur. Yani bir tarafta algılayan, bilme edimini gerçekleştiren özne, diğer tarafta bilinen şey, nesne ve bu iki taraf arasındaki ilişki konu edinir. Bunu yaparken de sorulan soru "neyin nasıl bilinebileceği" sorusudur. Böyle bir yaklaşımda, örtük olarak, var olana işaret edilir. Eğer problemimize bir epistemolojik problem olarak yaklaşır ve çözüm üretmeye çalışırsak,

karşımıza bu varlık hakkındaki incelemenin nasıl olması gerektiği problemi çıkacaktır. Çünkü sözü edilen yaklaşım özne-nesne karşıtlığı ve ikiliğini temele yerleştirmiştir. “Neyi bilebiliriz?” sorusu, varlık soruşturmasında “Varlık nedir?” sorusuyla eşdeğerdir. Bu da varlığın nesne olarak kabulü demektir.

Özellikle Aydınlanma ve sonrasında, doğa, bilme nesnesi olarak ele alınır. İnsan da doğanın bir parçası görülüp nesneleştirilmiştir. O, aynı zamanda bilendir. İnsanın bilgi nesnesi yapılması, onun akıl yönünün öne çıkarılması, aslında insanın varoluşunu değil, onun zihin yapısını açıklamaya hizmet eder. İnsan, düşünmeyi gerçekleştiren varlık olarak, kendi varlığı hakkında da düşünebilir. Ancak bu düşünme teknik nitelikli olursa, hakikatin ele geçirilmesi sorun teşkil eder. Varlık bilimsel ve teknik bir yöntem ile ele geçirilemez. Yani bu noktada, gerçeklik problemi kendini yeniden gösterir.

Bilimler kendi inceleme alanları doğrultusunda kendilerine bir yöntem oluştururlar. Onların bağımsızlaşması da bu yöntemle gerçekleşir. Örneğin fizik kendine, nesnelere dünya ve evren içindeki fiziksel hareketlerini inceleyerek kendini sınırlandırır. Biyoloji ise, yine var olanların yapısını, arasındaki ilişkiyi inceleme yaparak kendini sınırlandırır. (Inwood 2014:25-26) Yani yöntem önemlidir. Yöntem aynı zamanda sınırları onaylamayı ifade eder. Varlık sorusu ve problemini ele alırken de, sınırları gösteren bir bakış biçimi olmalıdır. Fakat bu bakış biçimi, bilimsel yöntemler gibi olmamalı; hatta var olana uygulanan yöntemler gibi de olmamalıdır. Yani varlık, neden-sonuç biçiminde doğadaki olaylar gibi ele alınmamalıdır. İşte Heidegger de varlığın bu şekilde ele alınmaması gerektiği kanaatindedir. Varlık doğadaki nesnelere ayrı incelenmelidir ve açıklanmaya değil anlaşılmaya çalışılmalıdır. Varlığın anlamını sorgularken, bilimsel veri ve yöntemlerle amaca ulaşmanın mümkün olmadığı ortadadır.

Varlığın ele alınması demek insan ve davranışlarının anlaşılmaya çalışılması demektir. Heidegger’e göre var olduğumuz dünyada pasif bir izleyici değil aktif bir katılımcıyız. Bu yüzden varlık anlaşılmak isteniyorsa özne nesne ayrımı aşılmalıdır. Heidegger de özne nesne ayrımını aşmaya çalışılır; çünkü insan bu ayrımında ne kendini ne de varlığı anlar. (Önal 2014:1) İnsanı dünyanın merkezine alarak onu tek gerçek özne olarak kabul eden anlayış, varlığı ve varoluşu açıklamakta yetersizdir. Bu durumda insan özne, varlık ise nesneye dönüşmüş olur. İşte Heidegger’e göre bu bakış biçimi aşılmalıdır. Bu da insanın dünyadaki varoluşunu belirtmek olacaktır. Bu noktada

yapılması gerekense önceki varlık anlayışının yeniden yorumlanması ve varlığın üzerindeki sis bulutunun ve sınırlamaların sorgulanarak ortadan kaldırılmasıdır.

Heidegger'e göre varlık yanlış yorumlardan kurtarılıp yeniden formüle edilmelidir. Bunun için öncelikle yapılan varlık yorumlamaları üzerinde durularak tarihteki varlık tanımlamalarının eksik ve yetersiz oldukları göz önüne serilmelidir. Heidegger bu yanlışlığı göz önüne sererken varlık sorusunun gittikçe daha karmaşık ve belirsiz olmaya doğru gittiğini bunun için geleneksel metafiziğin üç varlık tanımının yanlışlığına bakılmasının zorunlu olduğunu gösterir. Geleneksel felsefi düşünce ile varlık araştırılırken, bu düşüncenin temele yerleştirdiği üç ilke karşımıza çıkar. Heidegger varlık soruşturmasına bu yargılardan başlayarak varlık hakkındaki bu belirsiz durumu eleştirir. Bu önceki varlık soruşturmalarının varlığa dair yargılarının geçerli olmadığını ve varlığa ilişkin soruların tekrar sorulmasını gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu yargıları Heidegger önyargı olarak ele alır ve tartışır. Bunlar kısaca şöyle sıralanır:

1. Varlık kavramı kavramların en tümelidir yani varlık var olan her şeyde bulunmaktadır.
2. Varlık kavramı tanımlanamaz.
3. Varlık, kavramların en kendiliğinden anlaşılanıdır.

Tüm bu sorgulamalar varlığı aydınlatamamıştır. Bu yargılar birer önyargıdır. Heidegger bu üç yargıda varlık sorusunun cevaplanmadığını, sorunun üzerinin örtülerek adeta tozlanmaya bırakıldığını ifade eder.

Heidegger Varlık ve Zaman'da bu yargıları çözümler. Bir kavram en tümelse onu oluşturan cins ve türler olmalıdır. Ancak bu durumda varlığın evrenselliği veya tümelliği cinsin evrenselliği gibi değildir. Bunlar varlık kavramının ne kadar kapsamlı olduğunu ve bu tümelin açıklanmaya ihtiyaç duyan belirsiz bir kavram olduğunu anlatır. Bir kavram tümeldir deniyorsa, bu o kavramın açıklanmaya ve sınırlanmaya ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Varlık en tümel olandır, derken varlığın kendinden daha üst bir şeyden ortaya çıkma imkânı olmadığı gibi, kendinden alt kavramlarla da gösterilemez. Varlık var olan gibi bir şey değildir demek ve tanımlanamaz en tümel olduğunu söylemek, varlık hakkında soru sormamayı değil aksine sormayı gerektirir. Üçüncü önyargı ise hiçbir şeye ihtiyaç olmadan varlığı anlamaktır. "Hava yağmurludur", "mutluyum" gibi diğer var olanlarla kurduğumuz ilişkiler hep bir belirsizliği anlatır. Varlık hakkında hep içi boş yargılara sahibiz. (Heidegger 2008:3) Varlığı ele almaktaki yanlışlığı Heidegger şöyle dile getirir: Varlık sorusunun tam anlamıyla ortaya

çıkartılması için, onun kapsamı, işlevi, amacı ve saikleri yeterli ölçüde çizilip sınırlandırılmalıdır. Bu güne kadar bu soruyu ele alma hep onu yinelemek olmuştur. Varlık sorusu ya saygı değer bulunmuş ya da bu soru belirli bir yanıtta uzak olmuştur. (Heidegger 2008:8) Heidegger varlık sorusunu, örneğin fiziğin doğadaki hareketi incelemesi gibi, belirli bir varlık sınırı içinden hareket eden bilimlerin bakış açısından ele almaz. O, bu şekilde ele almanın yanlışlığı üzerinde durarak, varlığı ontolojik koşullarını açıklamaya çalışır.

Varlığı soruşturmadaki unutulmuşluk ve yanlışlıklar geleneksel felsefenin varlığı tanımlamada kullandıkları yöntemlerden kaynaklıdır. Varlığın kavranmasındaki bu yöntemler; klasik mantığın tümdengelim, soyutlama ve kavramsallaştırmadır. Bu yöntemler artık varlığı ele alırken başvurulamayacak yöntemlerdir. (Çüçen 2006:14) Bunlar varlıkla ilgili eski sorunun gereklilikleridir. Bu bakış açısı terk edilmeli, artık “varlığın anlamı” sorgulanmalıdır. Çünkü eski soru varlığı sadece bilgi nesnesi kılmakta, varlık adeta içeriksiz bir şeye dönüşmektedir.

Heidegger varlığın unutulmuşluğu problemini, Aristoteles’in varlık kavrayışındaki “kategorik” düşünme yapısıyla temellendirir. Bu düşünme yapısı, varlığı düşünme ile olan özdeşliğinden koparır ve varlığı bir “mevcut olana”, düşünmeyi de onun temsiline dönüştürür. Heidegger’e göre bu durum aynı zamanda varlığın unutulmuşluğunun da temelini oluşturur. Bu nedenle Heidegger, varlığın unutulmuşluğundan sorumlu olan düşünme yapısını destruksiyona uğratarak, varlığı yeniden açığa çıkarmaya yönelir. Varolanın varlığını anlamak destruksiyon, yani eski varlık tanımlamalarından varlığı uzaklaştırmak sökmek anlamında destruksiyonla açığa çıkartılmalıdır. İşte varlık nedir sorusuyla yola çıkan Heidegger varlık ve var olan ayrımını özellikle yapar. Bu yüzden Heidegger “Varlık nedir?” diye sormaz. Çünkü bu sorunun yanıtı zaten var olandır ve biz hep bir var olan etrafında hareket ederiz. Böyle bir soru karşısında, varlık ile kurmaya çalışacağımız ilişkide, varlığın zararına bir durum söz konusu olacak ve varlık unutulacaktır.

Heidegger varlığı doğrudan ortaya çıkarmayı hedefler, bu yüzden önceki felsefenin varlığın üzerindeki sis bulutunu kaldırmak ve varlığın anlamını sorgulayarak bu yanlış varlık tanımlarından kurtarmaya çalışır. Bu yanlışlığı gösterirken varlığa yaklaşımın artık bir tür varlığı betimleme ve yorumlama olması gerektiğini ifade eder. Bu da fenomenolojik betimleme yöntemiyle varlığın ele geçirilmesi anlamına gelir. Artık varlık sadece betimleme ile değil yorumlamayla varlık anlamını bulacaktır (Çüçen

2006: 16) Bu sorgulamalar kullanılırken aslında varlık sorgulamasının anlaşılması için birinci adımı belirlemiş olur ki, bu adımı Heidegger “hikâye anlatmamak” diye adlandırır. Bu, var olanın, kökenini başka bir varlığa var olana dayandırmadan belirlenmesi demektir. (Heidegger 2008:5) Buraya kadar varlık ve onun nasıl ele alınacağından bahsedilmiş olsa da asıl önemli olan varlığı ele alacak olanın kimliğidir. Varlık betimlemeler yapılarak ve tecrübelerle dayandırılarak ortaya çıkarılacak olsa da, onu ortaya çıkaran bir varlık da vardır. Varlık sorgulaması, sorgulamayı yapanı da içine almaksızın yapılamaz. Varlığı sorgulamak sorgulayan insanı da ilgilendirmektedir. Çünkü sorgulama, varlığı sorgulanan kadar sorgulayanı da kapsar. Varlığın düşünülmesi ve tecrübe edilmesi, bunları gerçekleştirenin varlığını kesinleştirir. Varlığın anlaşılması ancak insanın varlığı ile mümkün olur. Heidegger de buradan başlamıştır.

1.1.2.Varlık, Varolan, Dasein

Hep varlıkla ilişki içinde olmamız, ama buna rağmen varlığın tanımlanamaz ve belirsiz olması durumu, varlık sorusunun yeniden sorulmasını zorunlu kılar. Bu noktada diğer soru da şu olmalıdır: Nasıl oluyor da, varlık hakkında soru soruluyor ama cevaplar hep belirsiz kalıyor? Eğer bir soru soruluyorsa mutlaka cevaba ilişkin bir yol ve rehberi de içinde barındırmalıydı. İşte bu nedenle, Heidegger’in varlık sorusu tamamen haklı temellere dayanmaktadır. Bu temelin sağlam olması Heidegger’in varlık sorusunu ele almasıyla sağlanacaktır. Varlık ve varolan üzerinden konuyu ele alan Heidegger felsefesine tüm yanılgıları yok etmekle başlar. Burada varlık ile aslında var olanın ele alındığını anlatır. Varlık ve varolan konusu ele alınırken yapılan açıklamalara dikkat çekmek Heidegger’in ne yapmaya çalıştığını ve varlıktan ne anladığını göstermek açısından önemlidir.

Felsefe varlığın ne olduğunu kavramakla başlar. Yani varlık üzerine yapılır demektir. Felsefe tüm nesnelere ve varlıkla ilgilenir, burada amaç varlığı doğada var olan nesnelere ayırmaktır. (Çüçen 2006:8) Varlık ilkçağdan beri ele alınırken hep var olan üzerinden ele alınmıştır. Bu varlık ve var olan ayırımına ilkçağda, Sokrates’ten önce de rastlanmaktadır. Ancak o çağlardaki ayırım çağdaş felsefedeki ayırmadan farklıdır. Bu ayırım Heidegger için önemlidir. Çünkü bundan sonraki tüm yaklaşımlar varlığı var olana indirme çabası içinde olan ve varlığı unutturan söylemlerdir. Bunun nedeni, metafiziksel olana bağlı kalarak varlığı açıklamaktır. “Açıkça anlaşılıyor ki, var olan ifadesini kullanırken, tam olarak ne demek istediğimizi uzun zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinayız. Bir zamanlar biz de biliyorduk ama artık tereddütte

düşmüş durumdayız. (Heidegger 2008:1) Devamında ise Heidegger “var olan” kelimesiyle aslında “varlığa ilişkin” bir cevap bulunamadığını, varlığın anlamını sorarak somut bir biçimde konunun ele alınması gerektiğini ifade eder. Varlık, hep bir var olanın varlığıdır. Var olanların meydana getirdiği tümlük, onu oluşturan çeşitli alanlara göre ayrılabilir ve belirli bir inceleme alanlarını gün yüzüne çıkarma ve sınırlama sahasına dönüştürebilir. (Heidegger 2008:9)

Belirtildiği gibi, varlık sorusu eskiden beri sorulan bir sorudur. Varlık nedir? İdea türünden bir şey mi yoksa madde cinsinden bir şey mi? Tüm bunlara cevap aranmış ve varlık sorusu bir şekilde hep gündemde olmuştur. Varlık tin yahut idea gibi kavramlarla bağlantı içinde değil, bizatihi mevcut haliyle ele alınmalı; örneğin “masa” dediğimizde, “şu masa”nın ötesinde bir varlıktan söz edilmemelidir. Burada Heidegger aslında tözsel varoluşu reddetmektedir. Var olanın arkasında bir başka var olan görmez. Var olan tüm gerçekliği ile buradadır. Bunun için insan, kavramsal açıklamalar yapmak yerine, soruyu soran olarak kendi yaşantı ve tecrübesiyle varlığa yaklaşmaya çalışmalıdır. Ancak batı düşüncesinde, yukarıda sözü edilen problemi görmekteyiz. İnsanın hakikati Çüçen’in de belirttiği gibi, insanın özü varlık bağlantısından başka bir şey değildir. İnsan varlık gibi bağlantılarının dışında anlaşılabilir. Bu anlamda varlığın anlamını araştırma, insanı bilgi nesnesi değil, kendinde var olmanın tarzını veren varlık olarak ele almaktır. (Çüçen 2006:12)

Heidegger varlık, var olan ve Dasein arasında bir ayırım yapmak gerektiğini savunurken, Dasein’i anlayan olarak ele alır. Yani Dasein daima hareket halinde değişken ve tanımlanamaz olan olarak varoluşa sahip olmaklığı taşır. İnsan diğer varolanlardan, anlayan olma özelliğiyle ayrılmaktadır. Dolayısıyla insan, varoluş içinde olan bir var olandır ve bu özelliğiyle varlığın anlamını sorgulama görevi ona aittir.

Heidegger “Nedir bu felsefe?” sorusunun cevabını ararken, felsefenin dışından değil içinden konuşmak gerektiğini, bunun da aynı zamanda insanı kapsadığını ifade eder. Felsefe öyle olmalıdır ki, bizi de içine almalıdır. Var olan nesnelere sormak yerine, varlığın ne anlama geldiği ve var olma tarzları üzerine durularak felsefe yapılmalıdır. Kısaca Heidegger’de var olanın varlığı hakkında konuşma felsefedir. (Heidegger 1995:40) Çünkü varlık sözcüğü dile getirilirken genellikle, cansız varlıklar akla gelmektedir. Varlık ile anlaşılan şey çoğunlukla nesnelere olur. Oysa varlık, sadece önümüzde hazır duran (vorhanden) bir nesne yahut bir kategori ve bir kavram olarak ele alınamaz. Bu tür ifadelerde “varlık” derken aslında “var olan” kastedilmekte ve iki ifade

sanki birbirini karşılayarak kullanılması mümkün kavramlar gibi görünmektedir. Bu durum eski felsefelerde “varlık” ile “var olan”ın birbirine karışmış olduğunu gösterir.

Heidegger de burada olan olarak insan, kendini anlayan ve olanaklı kılandır. Anlayan olarak insan, bir yönüyle var olandır. Varlık ise hiçbir zaman gösterilemeyendir. Örneğin masanın üzerindeki kalem bir var olan olarak oradadır ve var oluşu gösterilebilir. Fakat kalemin varlığı ortaya çıkarılacak olursa bu var olan gibi mümkün değildir. Bir şeyin mevcut olduğunu iddia ettiğimizde, orada algıladığımız verili olan şey akla gelir. Bunların hepsinin kendine özgü var olma biçimleri vardır. Varlık, görünen karşıda duran, ayırt edici olma biçimleri ile algılanan var olanların arındadır, görülmeyen, görülemeyen, meydana çıkmayan, ama görülenin, meydana çıkanın, var olanın özüne ait olan, örtülü boyuttur. Vardır, diyebileceğimiz her şey (ev, ağaç vb.) birer var olandır. Varlık, hakkında düşünülen olarak ortaya çıkmıştır. Varlığa ilişkin soru sorarken, ona ilişkin incelemeler, doğru bir yöntemle, eskiyi yinelemeden yapılmalıdır. Bu noktada yapılması gereken, insanı ve dünyayı bilinçli bir şekilde açıklamak yerine varlığı tek başına ele alarak onu dile getirme olmalıdır. Var olmanın anlamı hakkındaki bir sorgulama, olgusal olarak varoluşsal durumu ortaya çıkarır. (Çüçen 2006:13)

Heidegger’e göre yalnızca Dasein’in anlayan olması, onun varoluşsal önceliğe sahip ve var olmanın anlamını aydınlatacak olan olması, varlık soruşturmasında önemlidir. Dasein’in var olmaya ilişkin farkındalığı onun bu soruşturmayı yapma önceliği olduğunu gösterir. Dasein nasıl var olduğu sorusunu ve varlığın anlamını bize açabilir. Dasein Heidegger’de “orada olmak” demektir; bunun karşılığı insan değildir. Çeşitli var olanlar arasında varlığın anlamını ve kendi varlığını sorma varolan Dasein’in varolma durumudur. Buradan anladığımız, Dasein’in, varlık sorusunun cevaplanmasında bir ölçüt konumunda olmasıdır. Varolma olarak Dasein kendini varoluşundan kavrar.

Dasein bilgi nesnesi değil kendinde var olmanın tarzlarını veren varlıktır. Dasein’in varlığına ancak kendi varoluşu üzerinden erişebiliriz. Varlık her zaman var olanın varlığı olduğu için kendisini, varlığı anlamayı varlık tarzının yani varoluşunun bir olanağı olarak taşıyan her seferinde belirli bir halde bulunan Dasein’da göstermektedir. (Öksüzan 2012:36) Dasein’in varlığın anahtarı olması ise varlığın anlaşılır hale gelmesini ve Dasein’in varoluşunu oluşturması anlamına gelir. Çünkü varoluş insana özgüdür. (Heidegger 2008:16) Varoluş ve onun anlamı, olgusal

durumlara yönelerek bu dünya içinden konuşmayı gerektirir. Ama bu, belirtildiği gibi, deneysel çalışan doğa bilimlerinin bakış biçiminden farklıdır.

Dasein'in varlıktan ve var olanlardan farkını gösterdikten sonra, şimdi de Heidegger'in varolan derken neyi söylediğine bakmak yerinde görünmektedir. Dasein'in dünya içinde varlık olarak ilişkide olduğu var olanlar, , önümüzde hazır varlıklar (Vorhanden)ve kullanıma hazır varlıklar (Zuhanden) olarak ayrılır.

1.2.İlişki Varlığı Olarak Dasein

Dasein kendini anlamasıyla varlığı anlayabilen bir var olandır. Dasein'in varolma yapısını belirleyense onun dünya içinde varlık olmasıdır. O halde Dasein'in yorumlanması ve varolma yapısı onun dünya içinde varlık olmasıyla ele alınmalıdır. Gerçekten de Dasein'ı ele alırken, onun tek başına ve tüm var olanlardan soyutlanmış biçimde tasarlanması mümkün değildir. O, bir şeyle ilişki kuran bir varlık olmak zorundadır. Her şeyden önce, “dünya içinde olmak”la, dünyayla ilişki kurar.

Dasein'in dünya içindeliği, uzam ve mekânı diğerlerinden farklıdır. Dasein'in dünya içinde olması ikamet etmeyi anlatır. “Dasein var olmaktır.” (Heidegger 2008: 55) Dasein demek onun burada dünya içinde oluşunu anlatmaktır. Onun varoluşu var olmasından ayrı değildir. Ondaki söz etmek var olmağını anlatır, dünya içinde olmasaydı, var oluşundan söz edilemeyecekti. Diğer yandan Heidegger'e göre bu dünya içinde oluş olgusu bedensel bir nesnenin mevcudiyeti gibi değildir. Aslında Dasein'in mekânsallığı, dünya içindeliği tinsel niteliktedir asla cisimsellik üzerinden temellendirilemez. O karşılaşılabilen bir yapıdadır. (Gür 2017:130) Heidegger Dasein'in dünya içindeliğini bardağın içindeki suyun durumu gibi ele almaz. (Heidegger 2008:56) Burada kastedilen, uzamsal mevcudiyetleriyle anılan varlıklardır. Dasein ise bedensel yönü olmasına rağmen, onun bu dünya içinde olmağı, mekânsallık ilişkisiyle sınırlı görülemez.

Dünya içinde olmak demek var olmak anlamına gelir. Dasein'in dünya içinde olması kıyafetlerin dolap içinde olması gibi değildir. “Dünya İçinde-var-olmanın yapısı mesafe ve istikamet ile tayin edilmiştir. Bu da Dasein'in mekânsallığını belirlemektedir. Hergünkü Dasein, uzaklıkları şu veya bu gereçle mesafe-kaldırıcı iştegal etmeler sayesinde tayin etmektedir. Dolayısıyla mesafe, objektif kriterlerle ölçülen bir uzaklık değil, bir-şey-için-bakışsal iştegal sırasında keşfedilen yakınlıktır aslında. Buna “mesafe-kaldırmaklık” denir. Mesafe-kaldırmaklık içinde bulunduğumuz muhitin hep

belirli bir istikametini takip eder. Demek ki Dasein, istikamete sahip bir varolandır. Bir-şey-için-bakışsal ilgilenmelerimiz, istikamet kazandırıcı (yönlendirici) mesafe-kaldırmalardır.” (Ökten 2012:4)

Dasein için içinde olmak birlikte varlık olmak demektir. Dasein diğerleriyle birlikte varlıktır. Yani diğer nesnelere gibi kendini nesnel görünüş olarak sunmaz. Dasein’in içindeliği, birlikte olmaklığı içerir. Yani onlarla karşılaşmak, dokunmak ve ilgi ilişkisi kurmayı anlatır. Dasein yalnızca kendi varlığının farkında olan bir var olan değildir. Aynı şekilde diğer bütün var olanların varlığının da farkında olan bir varlıktır. Dasein kendi varlığını da yine bu şekilde dünya-içinde-var olma durumunda açıklamaya çalışır. Dasein’in bu dünya ile ilişkiye geçmesi var olabilmek içindir. Var olmak için etkileşime geçebileceği başka varlıkların olduğu bir dünyaya ihtiyaç duyar. Dasein’in dünya içindeki varlıklarla ilişkisi karşılaşmayı, dokunmayı ve kaygıyı ele alır ki bunlar varoluşsal durumları anlatır. Dasein nesnelere kullanıma hazır olarak görmesi onun dünya içindeki uzamsallığına bağlıdır. Uzam Dasein’in dünya içinde varlık olma halidir. Uzamsallık Dasein’in varoluşundandır ve Dasein’in bu varoluşsal uzamsallığı onun dünyayı kullanıma hazır olarak görmesini sağlar. Dasein fiziksel uzamsallığı nedeniyle uzamsaldır, fakat bu onun olgusal olduğunun kanıtı değildir. Bu uzamsallık varoluşsal bir bağa sahip ilgi ve kaygıyla temellendirilmiş bir uzamsallıktır. (Çüçen, 2015:61) Dasein’in uzamsallığı kendi dünyası içinde ontolojik olarak var olmasıdır ve bu onun için kaçınılmazdır. Bu, aynı zamanda ilgilenici olması demektir. Dasein ilgiyi temel almakla aslında daima kendi varlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Dasein dünya içindeliği, uzamsallığının yanı sıra, onun mekânsallığa sahip olmasıdır. Dasein’in dünya içinde olması onun var olmaya açılan kapısıdır. Dasein varoluşu belirlenmiş ve sonrasında mekân içine yerleştirilmiş bir nesne değildir. Dasein özü varoluştur ve o özü yani kendi varoluşunu kendisi kurar. Onun dünya içinde var olmaklığı olgusal durumu içinde bir şeyi kullanmak, üretmek ve belirlemektir. Diğer yandan Dasein özü gereği dünya içinde var olmaya ait olduğu için, dünya ile ilgilenmektedir. O, dünyaya yönelik varlıktır. Dasein’i çevreleyen dünya, kavramsal bir dünya değildir. Dasein için dünya-içinde-var olma pratik bir amaç içerir. Dünya içinde olması ve bedensel yönüyle değerlendirilmesi, ilgi kuran varlık olması bakımından, onu nesnelere dünyasallığından ayırır. Nesnelere ilgi ve ilişki kuramaz. Bunlar varoluşsal durumlardır ve sadece Dasein’a özgüdür. Varlıklarla karşılaşmak onlarla ilgilenmek birlikte olmaktır. Dünya içinde varlık olan Dasein aynı zamanda ilgi duyduğu şeyden

kaygı da duyar ki bu onun varoluşçu yapısını gösterir. Dasein'in birlikte olarak dünya içinde olması ilgi ve kaygı temellidir. Dasein'in dünya içinde olması nesne ve insanlarla anlamlı ilişki kurmasıdır. Kendinin ve dünyanın farkında olmak Dasein'in varoluşsallığıdır. Burada dünyanın farkına varmak ve onu bilmek ontolojik bir durumdur ve dünya içindeki Dasein'a aittir. Heidegger için varlığın anlamı dünya içinde varlık olmaktır. Varlık var olmadan bilmenin olması söz konusu. (Çüçen, 2015:64) Dasein'in dünya içinde diğer varlıklar gibi tesadüfen orada bulunur. Dasein dünya içinde sürekli bir şeyle ilgili olan varlıktır. İlgi onu ontolojik varlık yapar.

İlgilenme yalnızca olumlu halleri değil olumsuzları da içine alır. Örneğin vazgeçme, yapmama, endişe duyma gibi. İlgilenme bir şeyi yerine getirmek, anlamında 'bir-şeyle-İlgilenme' olarak kullanılır. Dasein'ı düşündüğümüzde ilgilenme; dünya-içinde-var-olmanın bir ifadesi gibi kullanılır. İlgi Dasein için dünya içinde varlık olmasının ifade biçimidir. Dasein diğer nesnelere ilişkiye girerek onlara pratik bakışla anlam dünyası içinden yaklaşarak var olmaya çalışır. Kısaca bu ilişki dünya içinde olmak Dasein için uzamsal bir mekân içinde olmaklıktan öte ikamet etmek ve başkalarıyla bu dünyayı paylaşmak anlamına gelir. Dünya içinde olan Dasein başkalarıyla bu dünyayı paylaşıyor ve dünyaya yöneliyorsa bu yönelmişlik nereden kaynaklanmaktadır. Bu yönelmişliğin insandaki karşılığı dünyaya olan ilgisi merak duymaktan kaynaklanmaktadır. Varlık bu yönelmişlik içinde değişik tarzlarda anlaşılır. (Özlem 2001:45) Heidegger de varlığın anlamını bir şeye yönelmişlik bir şey hakkındalık doğrultusunda ortaya çıkan bir proje olarak düşünür. Bu da yeni sorular doğurur.

Heidegger varlığın açıklanmasında var olan nesnelere varlık konusunun ortaya konulmasında hem öncelikli hem de asıl konu olan varlıkla ortaklığının bulunduğunu söyler. Ön konu olarak var olan, kendini çevreleyen dünya içinde olmaklığı içinde ilgilenmeyle kendini açığa çıkartacak olandır. Var olan artık ilgilenme ile teorik dünyanın bilgisi olmanın dışına çıkmıştır. Varlık incelemesi var olanın özellikleri değil varlığın yapısı olarak Dasein'in hem kendisiyle hem de var olanla ilişkide olan bir varlık olması varlık anlayışının en açık göstergesidir. (Heidegger 2008: 69) İlgilenme ilişkisi kurduğumuz nesne, nesnellik kavramı çerçevesinde değerlendirilmemelidir. Genel bakışta, var olanı nesne olarak kabul etmek nesneliliği ortaya çıkartacaktır. Bu da Heidegger'in ulaşmak istediği varlığın analizinden uzaklaşmak olacaktır. Bu yüzden Heidegger ilgilenme kavramını kullanmıştır. Çünkü ilgilenme, özneyi öznel

yöneliminden uzaklaştırmaz. Tam tersine, ilgilenme Dasein'in ilgilenmesidir. Bilinen anlamıyla nesnellik ise, öznenin öznel yönelimin dışında bir gerçeklik öngörür. Varoluşsal incelemede, nesne-ilgi-çıkarcı gibi durumlar soyut bir olgu olarak ele alınmaz. Önümüzde duranlar altında bulunan ve bir şey için kullanıma hazır var olanlardır. Bir şey içinde olmak, nesnenin görevi olarak çekiçten faydalanma, yani bir şeyi çekiçleme işlemidir. Çekicinin her zaman kendine uygun olan ve kendini bu şekilde gösterebilen bir ilişkinin içinde olma, yani çekiç ile vurma çekicinin yapısının dışında, çekicinin kendimize mal edilmesidir. Çekiç ile ne kadar kullanım ilişkisine girersek onunla o kadar asli biçimde ilişki kurarız. (Heidegger 2008:60)

Heidegger o zamana kadar alışılmış teorik bilimsel bakış anlayışının aksine pratik bir bakış ile Dasein olan insanın dünyayla karşı karşıya olduğunu anlatmaya çalışır. Dasein'i özgür kılan eylem dünya ile ilgilenmedir. Dasein ilgi kavramıyla dünyayı ve kendini anlar. Kişi, özellikle dünyayla olağan hale gelen bağı aşar; onu var olana ve kendi özüne götüreceği olan bu bağ ile dünyaya bağlıdır. (Çüçen 2006: 21) Bu yüzden insanın dünya ile olan ilişkisi sırf teorik bir ilişki değildir. İnsanın bu dünyaya bakışı öncelikle pratik ilişkilerimizle kendini gösterir. Bunlar ise kullanıma hazır olmaklık olarak ele alınır.

Dasein dünya içinde onu çevreleyen dünyada olması demek onunla bir ilişki kurmak anlamına gelir. Bu da birlikte olduğu şeyler üzerinden onları kullanarak, araştırmaya çalışarak olur. Dünya içindeki kullanıma hazır olanlarla ilgilenme, zoraki bir durumdan değil bizzat Dasein'in ontolojik özelliğinden, yani yönelimselliğinden kaynaklı bir ilgilenmedir. Heidegger bu nedenle özellikle "ilgilenici varlık" kavramına vurgu yapar.

Heidegger'e göre asli anlamda 'ilgilenme' bir var olana gözümüzü dikip bakmakla değil, o var olanı bir 'gereç' olarak kullanmakla mümkün olur. Böylesi bir bakış (bir gereç olarak ilgilenme) bir-şey-için bakıştır. Bu bakış bir şey için olarak eşyayla ilgilenmeyi de öteki öznelere ilgilenmeyi de içerebilir. (Heidegger 2008:72) Bir nesne ile ilgilenme, kalemi tanımlama ve sınıflamadan ziyade kullanmayı içerir. İlgilenmeden asıl kastedilen, onu bir gereç olarak görmektir. O kalemi alıp yazı yazmak için kullandığımızda ve bir şeylerle ilişki kurduğumuz zaman o var olan ile ilgilenmiş, onunla tecrübeye dayalı bir ilişki kurmuş oluruz.

Dasein günü birlik yaşantısında dünya ile ilişkisi: Kendini boş konuşmada, belirsizlik, meraklılık, düşmüşlük ve fırlatılmışlıkta ortaya çıkarır. Boş konuşma söyleneni tam anlamama halidir. İletişim ve söylemle varlığın diğerleriyle ilişkisi ortaya çıkar. Fakat varlığın nesnelere doğru ilişkisinde iletişim yoktur. Bu da söylentiye ortaya çıkartır. Konuşma Dasein'in temel yapısına aittir ama onun varlığını gizler. Çünkü yorumu engeller. Merak neye karşıdır ve neyle ilişkilidir şimdi sorumuz bu olacaktır. Dünya içinde olan Dasein neyi merak eder. Dasein ve diğerleri varoluş açısından önümüzde hazır olanlar bu meraka, bir anlamda bakışa maruz kalırlar. Önümüzde hazır olmaklık, merak- bakış- ilgi durumları Dasein'in dünya içinde var olduğunu ve ilişkiler bütününe açıklar. (Çüçen 2003:76) Merak ilgi ve dikkat varsa bilmeyi sağlar. İlgi yoksa bilgi engellenir ve Dasein'i kendi gerçekliğinden uzaklaştırır. Belirsizlikse araçlara olan, ilgisizliktir ve onu kendine de ilgisiz hale getirir. Artık Dasein otantik olmayan ve dünyayı anlamayandır. Kendini diğerleriyle özdeş ve başkalarının olanakları peşinde gider. Bu da Dasein'in düşüştür. Düşüş ve atılmışlık olumsuz değildir. Bu durum onu olanaklar peşinden koşan varlık yapar. Çüçen düşüşü, sadece kendi olanaklarından uzaklaşarak nesnelere dünyasına çekilme olarak anlatır. "Fırlatılmışlık sadece 'olup bitmiş bir olgu' olmayıp, henüz tamamlanmamış bir vakadır. (Çüçen 2018:80)

Fırlatılmışlığın faktisitesine ait olan bir başka husus da, Dasein ne ise o olduğu müddetçe fırlatılmışlık içinde olması ve herkesin gayri sahilik hercümercinin içine çekilmekte oluşudur. Faktisitenin fenomenal olarak görünür hale geldiği fırlatılmışlık, varlığını kendi varlığı içinde söz konusu eden Dasein'a aittir. (Heidegger 2008:189) İnsan dünya içinde olduğunun bilincine vardığından sonra, varoluşunun nedeni ve kökü üzerinde düşünmeye başlar. O, var olma durumunun kendi elinde olmadığını kavramakla, adeta köksüzce, tesadüfi olarak var olduğu sonucuna da varır. Böyle bir varoluş olsa olsa fırlatılıp atılmışlıkla açıklanabilir. Diğer yandan bu fırlatılıp atılmışlık, önceden belirlenmemişliği de içerir. Heidegger'e göre insan varoluşunun olanaklılığına yön veren, dünya-içinde-var olmanın ve yine Dasein'in fırlatılmış olanaklarıdır. Dasein için hiçbir zaman kendini dünya-içinde olmaktan uzak tutulamaz. Dasein için kendi varlığını düşünmesi, onun bu dünya içinde olmasını da gerektirmektedir. O dünya-içinde-var olma ile kendi varlığını tanımlayabilmektedir.

Dasein'in dünya içinde olması onun gündelik yahut günü birlik yaşamında yapıp ettiklerimizi ve kurduğu ilişkileri, dünyayı ve kendi varlığımızı anlamak için gereklidir.

Dasein gündelik yaşamında dikkatli ve ilgili olması nesnelere bir şey için yapar. Kullanıma hazır olan nesnelere işaret ve anlamlarıyla ilgimizi çeker ve araçların varlık yapısını anlamamızı sağlar. Bir şey için olmak, kullanımda olmak dünyasallığın belirginleşerek dünyanın ilgi üzerine kurulduğunu ve varlıklarında Dasein'in bu ilgi ilişkisiyle temel bulmasını sağlar. Kısaca dünyanın dünyasallığı Dasein'in yönelmişliği ile anlamlı olur ve kavramsal bilgiden uzaklaştırarak varoluşsal bir yapı kazandırır. Bu anlamda sanki yönelen ve anlayan Dasein'in nesnelere kullanıma hazır hale getirmesi, onun görevi gibi görülür.

Belirtildiği gibi, Dasein dünya içindedir. Dasein bu dünyada önümüzde hazır olanlar ve kullanıma hazır ötekilerle bir arada olmalıdır. Varolanlar kendini bu iki şekilde gösterir. Önümüzde hazır, kategorik varlıklar ve elimizde kullanıma hazır varlıklar olarak. Kullanıma hazır varlıkların aksine, önümüzde hazır varlıklar epistemolojik yapıdadırlar. Çekiç örneğinde olduğu gibi, çekiç fiziksel nesne olarak karşımızdaysa önümüzde hazır olan bilgi nesnesi olarak epistemenin konusu olacaktır. Çekiçleme işlemi, çekici kullanma, ona özel ilgi duyma ve onu anlama içinde ortaya çıkar. Çekiçlemenin fayda sağlaması bir şey içindeliğe ve yönelmişliğe bağlıdır. Bu yönelim doğanın parçası olan çekice işaret eder ve dünyayı anlama açısından önemlidir. Dasein dünya içinde varlıktır ve hep bir şey içinde ve bir şeyle ilişkili olarak bir şeye işaret eder. İşaret etmek nesnelere kullanıma hazır varlıklar yaparak bir şey için varlık haline getirir. (Çüçen 2018: 66) Dünyayı ve aletleri kullanıma hazır mevcutlar olarak kabul etmek, dünyayı ontolojik yapıda görmek demektir. Bir şeyi düşünme ve kullanmak, Heidegger'de farklı etkinliklerdir. Dasein'in dünyayı araç olarak görmesi, yani dünyanın kullanıma hazır olması, onun dünyayı nesne gibi algılamaktan çok hazır olarak dünya ile ilişki kurmasıdır. Dasein'in dünyayla ilişkisi, kullanıma hazır nesnelere dünya içinde oldukları haliyledir. O, dünya içinde varolanlara ilgi duyar ve pratik ilişkilerle alet yapar ve kullanıma hazır hale getirir. Çüçen'in de belirttiği gibi bu bir pragmatizmi anlatmaz. Bu sadece dünyayı ve orada karşılaştıklarımızla dünyamızı yorumlamamızı ve anlamamızı sağlamaktadır. (Çüçen 2018:67)

Dasein'in gününbirlik yaşamda diğerleriyle kurduğu ilişki ve birliktelik Dasein'in kim olduğunu ortaya çıkarır. Dasein için dünya diğer varlıklarla paylaştığı yerdir. Dasein dünyası birlikte olunan dünyadır. Dasein dünyada tüm varlıklarla birlikte olur. Bu diğer varlıklarla karşılaşan Dasein kendini ben, burada olarak ifade eder. (Kocaman 2017: 503) Dasein bu birliktelikle kendi varlığını ortaya koyar. Ancak bu durum ihtiyacı

barındırır. Öyleyse onunla varlık arasındaki ilişki, dünya içinde ve birlikte olma dolayısıyla, birbirine bağlı bir durumu anlar. Bu aynı zamanda Dasein'ı, varlıkla ilişki kurması ve varlığı anlaması açısından da temele koymak demektir. Bu, varlığın anahtarı Dasein demek olur. Heidegger'e göre var olmanın temel yapısını oluşturan, dünya içinde değildir ve dünya içinde olma, bir birlikte var değildir, bir arada var değildir. Bu bazen nesnelere olabilir bazen de diğer insanlar olabilir ama temel olarak bizim varlığımızın koşulu budur. İşte bu şekilde var olan Dasein'ın açığa çıkarılmasına, Heidegger, Dasein'ın kim olduğuna ilişkin eksistensiye sorununu çıkış noktasına odaklanarak başlar. Daha açık bir ifadeyle, söz konusu var olanın kim olduğuna ilişkin sorunun cevabına odaklanır. (Heidegger 2008:200) Bu odaklanma ardından Dasein'ın nasıl ölüm, kaygı, hiçlik, zamansallık gibi yaşamın içinden kavramlara yer veriyorsa, aynı zaman da birlikteliğe yani ötekine de yer açar. Dasein varoluşu sırasında dünya içinde olmaklığı onun kullanıma hazır bulunan aletler ve şeylerle ilgilidir. Fakat Dasein varoluşu sırasında yalnızca bunlarla karşılaşmaz, dünyada bir de öteki insanlarla karşılaşır. Bunlar alet değil Dasein'ın birlikte olduğu ötekilerdir. Dolayısıyla Dasein "dünya içinde" olmanın yanında, "ötekilerle olan"dır. Bu olmaklık diğer oluşlardan farklıdır. Çünkü Dasein ve dünya yan yana değildir. O dünya içindedir, aynı zamanda dünyayla bağ kurar; dünyayla bağ kurarken bu dünyada yalnız değildir ve bunu "ötekilerle birlikte" gerçekleştirir. Dasein, dünya içinde varlık olarak başkalarıyla birlikte vardır.

Dasein bu dünyada bazen karşısındakilerle bazen de insanlar üzerinden ilişki kurar. Burada dışsal bir unsur yoktur. Ötekinin yeri ise Dasein'dan uzak ama ondan bağımsız değildir; çünkü o, ötekine yönelerek kendini aşar. Bu ilişki, Dasein'ın, dış nesnelere varlığından ayrı bir varoluşa sahip olmasından kaynaklanır. İlişki kurmakla Dasein hem kendine dair hem de ötekilere dair bir belirleme içindedir. Öteki dediğimizde her ne kadar bizim dışımızda bir varlık yahut varoluştan söz ediyor olsak da, kendi penceremizden bakmayı içerir. Böyle bir durumda, aslında ötekinin varlığı bizimle sınırlanmış yahut bizimle açığa çıkmış olur. Ama burada ötekine bağımlılıktan söz edilemez. Çünkü belirleyici olan, Dasein'dır. Dasein'ın ötekiyle birlikte oluşu, onun ilgi duyan Dasein oluşundan kaynaklıdır.

Eşya türü mevcudiyetler için ne söylenebilir? Alet ile eşya aynı şeyler mi sayılmalıdır? Bir çivi mevcut önümüzde duran olarak birlikte olmaklıktan başka alettir de. Alet bir işe yarayan olarak birçok işlevde kullanmaya yarar. Duvarda, ayakkabı da

inşaatlarda kullanılır ve bu bizi, o aletin bir işaretler bütününe götürür. Bir tek alet birçok şeye gönderimde bulunur. Ve belli ilişkiler kurar. Bu durum Dasein'in her gün karşılaştığı çevredir. Kullanıma hazır bulunan olarak çivi ile kurulan bu bağ tamamen pratiktir. Dasein da bu çevre içinde pratik bağlar kurarak isteme ilgi çerçevesinde dünyaya bir biçim vermektedir. Dasein olarak insan çevresiyle bu tür bir ilişkiye girip onu tecrübe edip kullanmadıkça sadece öylece görmüş olur ki bu bir şey kazandırmaz. Aksi halde pür soyut bir nesne olarak incelenecektir. (Özlem 2001:48)

Eşya artık bir şey içindir ve bir işe yönelimdir. Çekicinin çekiçleme özelliğinin kullanılması, onun varoluşsal yapısının açığa çıkarılmasıdır. Böylece çekiç, hem görünüş hem de ilgi varlığı olarak kendini açmış olur. Dasein işte bu şekilde hep dünya içinde ve bir şeylerle ilişki halindedir. Sözü edilen bu ilişkiler bir şeye işaret eder ve dünyayı anlamamızı sağlar. Bir şeyi kullanıma hazır araç olarak görmek ve bilgi nesnesi olarak görmek tamamen farklı zihin etkinliğidir. Dünyayı araç olarak görmek Dasein'ı diğer Dasein'lardan farklı yapar. Çünkü Dasein nesnelere orada duran olarak değil kullanım nesnesi olarak görür ve dünyayla ilişki kurar. (Çüçen 2003:64) Dasein varoluşunu ortaya çıkarması işte dünya ile kurduğu ilişki ve tecrübelerle anlaşılabilir. Çünkü varoluşsal durum yaşamın içinde olan Dasein'in aktif olarak kurduğu ötekilerle ve kullanıma hazır olan varlıklarla kurduğu ilgi bağı dünyayı anlama aracıdır. Aktif olarak dünya içindekilerle ilişkilerde bulunan Dasein bu şekilde varoluşsal durumunu ortaya koyar.

Dasein'ı kendine davranan ya da kendine yönelen olarak aldığımızda Dasein'in yine bir şeye doğru ve bir şeyi belirleyici konumda olduğunu görürüz. Dasein varoluşu tüm bu yönelmelerle birlikte asla bir dışa bağlılık içermez, o daima dış belirlemelerin uzağındadır (aşkınlık kastedilir) onun varoluşuna dair bir belirleme de bulunulamaz. Böyle bir belirlemenin yapılamaması demek de Dasein'in varoluşu hakkında ve varlığın araştırılmasıyla ilgili daha ayrıntılı bir araştırmaya ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Bunlar esas itibarıyla Dasein'in analiz edilmesiyle açığa çıkar ve varlığı hakkında bize doğru bir yaklaşım kazandırır. Bu yaklaşım Dasein'in aşkınlığının dışında ötekiyle olan ilişkisini gözler önüne serdiği gibi Dasein'in imkânlara sahip varlığını da bize verir. Dasein'in "imkân"a sahip olması, kendini farklı imkânlar temeli üzerinden tasarlamasını sağlar. Bu yüzden Dasein öteki varlıklarla karşılaşarak kendini şu veya bu şekilde gösteren, açan bir varlık olarak ele alınacaktır. Dasein bu anlamda nesne gibi özü olmamayı anlatır. Aynı şekilde var olan da kendisini eşya ile karşılaştığında ancak

varlık içinde gösterebilir. Kendiyle ve şeylerle ilişkide olan tek var olan insandır. Bu ilişkide olma bilinci onu var olanlar arasında Dasein kılar. (Esenyel 2012:46)

İlgilendiklerimiz, karşılaştığımız var olanlar, örneğin yazmak için kullanılan kalem, kesmek için kullanılan bıçak gibi araçlardır. Heidegger bir gerecin tek başına asla var olamayacağını söyler. Gereci meydana getiren şey, onun bir-şey-içindeliğinde olan Dasein ile ilgilidir. Bir şeyin işe yarar olması, o şeyin kullanılabilir olması, tamamen Dasein ile ilgilidir. Bir gereç ise daima diğer gereçlerle ilişkilidir.

Düşüş ve fırlatılmışlık, Das-man olmak ve onlarla birlikteliktir. Bu fırlatılmışlıktan kaçış yoktur. Bu, Dasein'in varoluşsal yapısı gereği var olma tarzını; atılmışlık olanaklılığını anlatır. Dünya içinde her durumda eksiktir ve varlığı kavraması Dasein'in kendini kaygı olarak açığa vurmasıyla anlaşılabilir. Kaygı duyan varlık kendini orada varlık olarak ortaya koyar. Bu kaygı Dasein'in dünya içinde varlık yapar. Kaygı duyan varlık olarak Dasein orada varlık olarak bu durumu anlar.

1.3.Kaygı Varlığı Olarak Dasein

1.3.1.Otantik Varoluş ve Kaygı

Heidegger'e göre Dasein yersiz yurtsuzdur, kendine yurt aramaktadır ancak gerçek anlamda yurdunu bulamayacaktır. Dasein yer yurt bulma denemesi başarısız olmaya mahkûmdur. Heidegger için yurtsuzluk mutlak anlamda olumsuz bir durum değildir. Heidegger yersiz yurtsuzluğu aynı zamanda özgürlüğü beraberinde getiren bir durum olarak da anlar. Yersiz, yurtsuz yani fırlatılmış Dasein için bu bir tamlığı ya da sonu ifade etmez. Fırlatılmışlık olmuş bitmiş bir durumu anlatmaz o henüz tamamlanmamışlığı içerir. (Heidegger 2008:189) Dünyaya fırlatılmış olmak terk edilmişlik değildir. Tam tersine, onu bağlayan bağların, onun varoluşuna ilişkin herhangi bir projenin daha önceden yapılmamış olması, dolayısıyla fırlatılıp atılan varlığın, kendi varoluşunu kendisinin kurma imkânı demektir. Bu da kendi durumunun farkına varmayı gerektirir.

Dünya içinde olan Dasein'in, bu fırlatılmışlığı doğduğu yeri, zamanı, ailesini seçememesinden kaynaklanır. Tüm bunlar aynı zaman da katlanılması gereken durumlar olarak görülür. Bu durum Dasein'a kendini sınırlandırılmış ve bu dünyada evsiz, yurtsuzmuş gibi hissetmesine neden olur. Ancak bu yurtsuzluk tamamen olumsuzluğu anlatmaz çünkü yurtsuz olan insan aynı zaman da özgürlüğünü de buradan yola çıkarak keşfeder. (Topakkaya 2018:68) Oysa yurtsuzluğu hukuksal aidiyet olarak değil de

varoluş serüveninin doğası olarak görürsek, Heidegger'in bu tespitinin anlamını daha açık ortaya koyabiliriz. Ona göre Dasein'in varoluşu, dünya içinde fırlatılmış olarak var olma durumu belirsizlik değil aynı zamanda daha önce söz konusu ettiğimiz her daim dünya ile ilgilenme halini anlatır. (Heidegger 2008:203)

Heidegger bu durumun Dasein'in dünyaya düşkünlüğü ve bu düşkünlüğü içinden de düşmüş-fırlatılmış olan olarak dünyada bulunduğunu anlatır; yani yersiz yurtsuz insan "hep beraber" olmaklığa mahkûm edilmiş olarak aslında dünyaya düşkünlüğünden dolayı düşmüşlük içindedir. (Heidegger 2008:185) Bu durum Dasein olan insanın dünya içinde olmasını diğer el altında olanlar gibi olmadığını anlatır. Bu bulunma ikamet etme anlamındadır. Bu onun evsiz ve yabancı olma durumunu telafi edecek bir şey değildir.

Heidegger insanı ve dünyayı somut bir şekilde ele alan algılama ve hissetmeden uzak bir şekilde dünya içinde bir varoluş sürecinde olarak Dasein'ı ele almaz. Dasein'in varoluşunu ortaya çıkarmanın da en temel durum fırlatılmış düşmüş halde olan insanın bu düşmüşlükte kaygı duyan olmasıyla başlamıştır. İnsanı nereye ait olduğunu bilememe ve kendini bir türlü "evinde hissedememesi" durumu bir iç sıkıntıyı kaygıyı ortaya çıkartır. Dasein'in kendinden farklı olan dünya ve içindekilerle ilişkisi onu kaygıya düşürür. Öteki ve eşyayla olan münasebeti Dasein'ı bu düşmüşlük içine çekerken kaygıyı hissetmek ve herkesleşmemek var olanın açığa çıkması sağlar.

Dasein'in kendi varlığının arayışına girmesi aynı zamanda kaygının kendini gösterme imkânıdır. Dasein'in kendine yönelmesi dış dünyadan bağımsız, aynı zamanda da bizzat bu dünya da bulunmakla ilgili bir durumu anlatır. Dünya içinde olan Dasein kaygı sayesinde hem dünyanın anlamsızlığını hem de kendini ortaya çıkarır. Özlem'e göre Dasein tüm bu anlamsızlık içinde aslında fırlatılmışlık durumunu yaşar. Bu fırlatılmışlık içinde Dasein kendini kaygı ile ele alarak varlık sorusunu teorik olarak ele almanın dışında kaygıyı kaygı olarak ele almış olur. Yani Dasein varlığını kaygı ile belirlemiş olur. Dasein'in varlığı kaygı olarak belirlenir. Dasein kendisiyle ve şeylerle ilişkili tek var olan olması bunu belirleyendir ve bunun farkındadır. (Özlem 2001:46)

Kaygı duyma Dasein ve dünyayı doğrudan açıklama imkânı sunar. Kaygı her şeyden önce dünyayı dünya olarak açıklamaktadır. Kaygının dünyayı açıklaması dünya içindekilerin yani var olanların düşünülmesi demek değildir. Kaygının nedeni belirsizdir. Bunun için şu ya da bu somut varlığa temas edecek etki edecek bir şey

değildir. Kaygının nedeni sadece dünya içinde var olmaktan gelir. Kaygı halindeyken el altında olanlar tamamen karanlıkta kalır. Dasein'a bir şey sunamaz. (Heidegger 2008:198) Bu anlamda kaygı karanlık bir odada birtakım sesler duyup onlara karşılık verebilmek gibidir. O odada olmak demek karanlık içinde olmak demektir. Bu durumda kaygı tıpkı karanlık bir odada sesler duymak hatta onlara cevap vermek ama olan bitene vakıf olmamanın verdiği durum gibidir.

Kaygı dünyayı ve Dasein'ı anlama imkânı sunarken, belirtildiği gibi, yersiz yurtsuz olmanın kötü değil seçim özgürlüğü olduğu ve herhangi bir seçme imkânı olmadan dünya içinde olan Dasein'ın artık kendi varoluşunu inşa etme imkânını elinde tuttuğu ortaya çıkar. Bu kaygılı durum karşısında Dasein'ın varoluşu açığa çıkarması için yapacağı şey, imkânlar içinde seçim yaparak onun sorumluluğunu üstlenmektir.

Dasein'ın varoluşu, onun kaygı ile olan ilişki ya da tepkisine bağlıdır. Kaygı eğer kaçılacak bir şey ise bu Dasein varoluşunu ortaya çıkarmaz. Kaygı Dasein'ı bir şeye ilgilenmeye iterse ve seçimler yaptırırsa gerçek varoluşu ortaya çıkartabilir. Buna Heidegger otantik varoluş, yani sahici varoluş der ve Das-man olarak otantik olmayan varoluştan ayrı tutar. (Çüçen 2015:154) Bu varoluş ayrımı, dünya içinde olan Dasein'ın kendini açıklarken kaygı duymasıyla ve öteki insanlardan kendini sıyırmasıyla ortaya çıkar. Fırlatılmış, yurtsuz ve düşmüş Dasein bu düşmüşlükten kaygı ile kurtulabilecekken, herkesleşmeyi seçerek kaygıdan kurtulmak da isteyebilir. Bu durum, kişinin potansiyelinin, bireyselliğinin genelin yaptıklarından ayrılmamasıdır. Kişi her şeyi anladığını düşünür ama gerçekte anlamama durumu içindedir. Kişi bu durumda kendinden uzaklaştığını anlamaz. Aslında hala düşmüşlük yaşar.

Otantik varoluş ise kaygı duyar ve bu kaygı, gündelik ve sahici olmayan kaygıdan uzak bir kaygıdır. Dasein'ın nasıl bir kaygı ile varoluşunu ortaya koyabileceği hususu otantik varoluş alanında açıklığa kavuşacaktır. Dasein'ın varlığı kaygı varlığı olarak belirlenir. Bu belirleme de, kendini varlık içinde ve varlıkla olan ilişkisinde gösterir. Burada hem kendiyle hem de şeylerle ilişki kuran, Dasein'dır. O, kurduğu ilişkilerle, mevcut olanların çeşitlilik içinde olduğunu kavrar. Dasein de kendini bu çeşitli imkânlar içinde gösterir. Bu gösterme, basitçe bir durum değildir. O, kaygı içinde kaygılı olmakla kendini açar. Dasein gerek kendi gerekse şeylerle kurduğu ilişki işte bu kaygının görünümüdür.

Dasein olarak kişi, dünya ile ilişkilerinde nasıl bir tavır alır ya da almıştır?

Heidegger varlık sorgulamasında daha önce ifade edildiği gibi, teknik düşünme ile insanın kendinde uzaklaştığını dile getirmektedir. Bu da, Dasein'ı kendi varlığından uzaklaştıran bir düşünüş tavrını ifade ediyor gibidir. Kişi dünya ile ilişkisinde dünyada kaybolmuştur ve bu durumda olduğunun farkına varmadan her şeyi anladığını düşünür. Bilgi edinmek sadece biliyor olma sonucunu doğurur. Herkes gibi olma, gerçek olanı kavramaktan uzaklaştırır. Şu örneği vermek mümkündür: Kişi çok güzel eğlendiği bir parti dönüşünde, kendinden uzaklaştığını kendiyle kalamadığını adeta karşısındaki gibi olduğu bir anı düşünür. İşte kişi artık kendisi değil kitle insanı olarak herkesleştirdiği düşüncesine yaklaşmıştır, bu aslında bir kaygı ile yüzleşmedir. (Cevizci 2011:1135) Kişinin partide bu durumun farkına varmaması ancak sonrasında kendiyle yüzleşmesi, aslında kendi bilinçli varoluşunu adeta ötekilere devretmesidir. Bunu fark etmesi onu kaygılandırır. Kaygı gittikçe öyle bir hal alır ki insanı tamamen kuşatır. Bunun nedeni, insanın dünyaya yönelmekle kendinden uzaklaşmasıdır. Belirtildiği gibi, dünya içinde var olma Dasein'ın hep bir şeyle ilgilenmesidir. Dasein neyle ilgilenirse, ondan hareketle var oluşunu sergiler.

Heidegger başkalarıyla var olması ve herkesleşmesi söz konusu olduğunda, varolanı Dasein olarak değil Das-man olarak adlandırır. Belirtildiği gibi Dasein ona göre imkânlar olanaklar sahibi olandır. Dasein onun felsefesinde dünyayı ve kendini anlayan ve varoluşunu açığa çıkaran olmuştur. Das-man ise özgün olamayan, kamusalılıkta yitip giden insanı anlatır. Dasein Das-man olarak herkesleştirdiği anda kaygıdan uzak, boş merakla dolu, özgün olamayarak sorumluluğu başkalarının üzerine atan ve kendini gerçekleştirmeden uzak varlık olur.

Otantik olmayan herkesleşmiş yapısı içinde varlığın anlamı sorusunun yanıtını Dasein nasıl bulacaktır?

Kaygı bu noktada Dasein'a, Das-Man alanından çıkış olanağı sunar. Kaygı Dasein'ı dünyaya düşkün olma durumundan uzaklaştırır. Böylece Dasein'ın hergünlükten kaynaklanan farkındalığı ortadan kalkar. Dasein varlığın anlamı sorusunun cevabını Das-man olarak bulamaz. Çünkü Das-man varlığı dünyaya düşmüş olan insanı anlatır. Burada düşmüş olan insan varoluş ve varlık soruşturması yapmak, kaygı ile baş etmek yerine bu türden sorgulamaları görmezden gelerek kamusal alana bağlı bir tavır sergiler. Adeta kendini ötekilere devreder. Başka bir deyişle, Das-man dünyevi hayata bağlı sıradan insanı anlatır. Kaygıdan uzaklaşmak isteyen ve herkesleşen Dasein, otantik olmayan bir mevcudiyet kazanır. O, kaygıdan kurtulmuştur

ya da onu hissetmemektedir. Dasein ise kaygıdan kaçmaz, onunla yüzleşir ve sahici davranmaya çabalar. O, otantik olana ulaşmak için, kaygı duymalı, varlığın anlamını sorgulamalıdır.

Dasein başlangıçta otantik olmayan bir görüntü sergiler fakat bu durum kaygı ile yüzleşmeye başlamasıyla değişecektir. Birdenbire dünyayı anlamsız kılan kaygı, beni ele geçirir. Dünya bana sahici olmayan bir gösteri alanı, bir tür dinginleştirilmiş ve anlamsız bir koşturmaca gibi görünür. Kaygı ile her günkü dünya ellerimden kayıp uzaklaşır ve herkesleşen dünyam bana tuhaf gelmeye başlar. Bu, şu anlama gelir: Gerçekten var olmak ve kendini keşfedebilmek için zorunlu olan otantik olma imkânını bize kaygı sunar. Bu durum aslında kaygı duyan Dasein'in kendi varlığını deneyimlemesidir.

Eğer kaygıyla yüzleşip mücadele edecek cesareti toplarsak, otantik olan Dasein'in varoluşunu anlayabilir ve varoluşun üstünü açarak varlığın anlamı sorgulamasını yapabiliriz. Otantik varlık demek kaygı kavramıyla Dasein ilişkisini göstermektir. Kaygı hergünkü rutini yaşamak yerine yüzleşerek Dasein'in açılmasını sağlar. Bu şekilde Dasein herkesleşmeden kurtulur ve bireyselleşir. Bu aslında kendine açılmaya başlama kendi varoluşunu anlamadır. Varlık ve Zaman'da Heidegger'in kaygı kavramı Dasein'in kendini nasıl açıldığını ve bu var olanın hem herkes içinde hem de dünyada ilgi duyan olarak kendi gibi olma yani sahici-otantik olma imkânını ve kendinden kaçışı da ortaya çıkarmaktadır. (Heidegger 2008:195) Kaygının kaynağı bizzat dünya içinde var olmaktır. Bu dünya içinde bir var olanla aynı şey değildir. Dünya içinde nedeni belli olan durumlar bizim korkularımızdır. Kaygı ise tam anlamıyla dünya da bulunmayı anlatır. Dasein kendinden kaçarsa otantik olamayacak, hergünlüğe batacaktır. Bu da onun, varoluş imkânlarını bilememesi demektir. (Heidegger 2008:198)

İnsan varlığını açığa çıkartmak için ancak uygun bir yöntem belirlenmesi gerekir, bu da ancak bir imkân halinde bulunan insanın varlıkla bağlantı kurması ve kendini açığa çıkartmasıyla yani otantik bir bağ kurmasıyla mümkün olur. (Çüçen 2018:20) Dasein'in kendi varoluşunu kavraması ve sıradanlığından kurtulması onun otantik varoluşunu anlatır. Dasein'in otantik olması varoluşunu ortaya çıkarmıştır. Heidegger diğer Daseinler ve otantik olmayan varlıklar için de onlar ifadesini kullanır. Dasein diğer Daseinlerle ve onlarla birlikte olmakla beraber, Dasein'in onlar tarafında belirlenmeyi aşması otantik varoluşunu yaşamasıdır. Otantik olmayan, günü birlik

yaşamın içinden çıkar. Otantiklik olanakları keşfetmektir ve o da Daseindir. Otantiklik anlamaktır ve olanakların farkına varmaktır. Nasıl varolduğu durumu onun günlük yaşamıdır ve bu onun şimdiyi kavramasını sağlar. Otantik olarak olanaklılık ise geleceği kavramayı sağlar. (Çüçen 2018:73)

Kendi varlığı içinde var olan şey, var olanlarla çevrilmiş ve onlarla meşgul insan değildir. Tersine var olan olarak insanın ne veya kim olduğu, varlığın kendini açığa çıkarmasıyla belirlenir. (Özlem 2001:18) Bu açıdan otantik ve otantik olmayan varlık alanı düşünüldüğünde Dasein'in hep bir şeylerle birlikte ve bir şeylere yönelik varlık olduğu, onun kaygı ile yüzleşmesiyle, varlığını ancak kendini çevreleyen dünya içinde anlamlı kılarak kendisi olabileceği söylenebilir. (Esenyel 2012:39) Varoluş olanakları da bu şekilde açığa çıkar. Dasein korku, kaygı gibi ruh hallerini anlayabilir ve böylece özgün varoluşunu inşa edebilir.

Başkalarıyla birlikteliğini Dasein, gününbirlik yaşamda insanlarla birlikte olmasıyla ortaya koyar. Zaten Dasein'in dünyada olması aynı zamanda dünyayı diğer varlıklarla paylaştığını gösterir. İnsan diğer varlıklarla birlikte vardır. Bunun bilincinde olması onu diğerlerinden ayırır. O, ya diğerleri gibi olacak ya da diğerlerinden kendini ayırarak, kendisi olarak var olacaktır. Dasein bu dünya içinde varlık olarak gündelik hayatta sıradan herkes gibi oluşu sahici olmayan bir varoluştur. Dasein herkes olmaktan vazgeçerse sahici/otantik bir varoluşa sahip olabilir. Hep beraber olmaklık Dasein'i kendi varlık yolundan başkaları ya da ötekilerin varlık yoluna sürüklememelidir. Bu Dasein'i herkesleştirecek ve nesneleştirecek anlamına gelir. Dasein'in bu herkesleşmesi ötekiler gibi eğlenmek, sanat ve edebiyattan konuşmak, kalabalığa kitleye kendini bırakmak demektir. Herkesleşen Dasein artık birlikte olmaklık içinde başkalarının etkisi altındadır. Burada artık Dasein'in var olan olduğundan söz edilemez o artık başkalarının ele geçirdiği varlığını üzerine aldığı bir varlıktır. Onun karşılaştığı varlık olanakları başkalarının seçimlerine kalmıştır. Hep beraber olmaklık içinde Dasein, kendini başkaları içinde eritir. Böylelikle başkaları ile arasındaki fark kaybolmuş olur ve artık Dasein herkes gibi yaşar. (Heidegger 2008:133)

Dasein'in bu dünya içinde herkesleşmesinin sonucu ne olur? Dasein kendine özgü var olma tarzı olan varoluşa sahip tek varlıktır. Birlikte olma ve ötekilerle herkes gibi yaşama Dasein varılması için gerekli olan kaygının üstünü örterek onu sıradanlaştıracaktır. Hep beraber olmak ötekilerle olmak vasat yani ortalama bir varlık olarak bireyi yadsır. Ayrıca Dasein varlığı bu ortalama hayatı kabul etmeye ve ona

kaygı yaşamamaya yakın bir yoldadır. Hayatın Dasein'a yüklediği bu ortalama yaşam onu alışkanlıklara bağlı olarak yaşamaya sürükler. Bu alışkanlıklardan sıyrılmak kaygılı bir yaşamı göze alarak otantik-sahici bir yaşam sürme demektir.

Dasein otantik olamama durumu bu dünya içinde olma gerçekliğidir. Varolma bu dünyayı başkalarıyla paylaşarak, onlarla birlikte olarak bu dünyada olmak demektir. O, bu zorunluluk içinde kendini gerçekleştirilmelidir. Bunun yolu ise otantik ilgi ve otantik varoluştan geçer. Dasein bunun için gündelik hayatı ve ötekileşmeyi, diğerleri tarafından belirlenmeyi reddetmelidir. (Tüllüce 2016:255) Dasein olmak için bireyselliğe değil başkalarıyla ve ötekiyle olmaya ihtiyaç vardır fakat bu bağımlı alışkanlıklar benimsemeden gerçekleştirilmelidir. Artık varoluşu içinde barındıran ve varlığın anahtarı olan Dasein kendi özünü ortaya koyarak yeni tepki vermeye doğru farklı anlamlar oluşturur. Bu da Dasein'ın özünü ortaya koyması için otantikliği için gereklidir. İnsan dış nesnelere varlığından ayrı bir varoluşa sahiptir. Bunun en keskin görüntüsü ise kendine davranma ya da tepkide bulunmadır. Bir şekilde dış dünyaya dair belirleme yapabilen insandır. Bu belirlemeler karşılıklı etkileşim yanı davranmalardır. Yani hem kendine dair hem de ötekine dair belirleme içindedir. Dasein bu dünya içinde kaygıyı yadsıyarak ötekilerle birlikte herkesleşerek otantik olmayan bir varoluş alanı yaratacağı ve gibi kaygıyla yüzleşerek bu belirlenmiş öteki üzerinden var olmayı reddedip hem ötekini hem de kendini anlamaya çalışarak ilgi ve kaygı varlığı olarak otantik varoluş alanına geçecektir.

Elbette kaygı sadece otantik olup olmamakla ilgili olmaz. Dasein'ı kaygıya sevk eden başka şeyler de vardır. Bunlardan biri de ölümdür.

1.3.2.Ölüm ve Kaygı

Felsefi ya da edebi eserlerde ölüm kavramı farklı yaklaşımlarla ele alınmış olsa da, çoğunlukla olumsuz bir bakış açısı egemendir. Ölüm, felsefe yapan varlığın en temel hakikatlerinden birisidir. İnsanın sonlu bir yaşamın içinde olduğunu kavramasıyla yaşamın anlamı değişir. Nihayetinde, insan olmanın en bilinen gerçeği bir gün ölecek olmasıdır. Ölecek olma durumu içinde yaşamını anlamlandırmaya ve ölümlerle karşılaşacağı düşüncesiyle yaşamını şekillendirmeye devam edecektir. Durum böyle olunca, görürüz ki, insan ve ölüm ilişkisinin kişinin yaşama dünyasını algılama ve şekillendirmesinde büyük bir rol oynar.

Hem 20. yüzyılda insanlığın yaşadığı felaketler hem de varolan varlığın yaşantısının biyolojik gerçekliği, Heidegger'in ölüm kavramını ele almasında büyük rol oynamıştır. İnsan ölüme bizzat tanık olmasının yanında, bireysel ve kültürel yaşamında kesintisiz devam eden ölüm olaylarıyla adeta kendine ve çevresine karşı tutumunu değiştirerek yabancı hale gelmiştir. Bu durum karşısında da, ölüm kavramının varoluş üzerindeki etkisi açıklanmalıydı. Ayrıca ölüm, insanı, kendi varlığı yanında genel manada varlıkların anlamını sormak zorunda bırakır. Varoluş ve yaşam ölümle fark edilip anlamlandırılır.

Ölüm elbette sadece insan için değildir. Fakat diğer canlılar bunun farkında değildir, insan ise farkındadır; o, bu olguyu düşünür ve soru sorar. Bu da insan ile ölüm ilişkisini farklı kılar. Heidegger de, insan ve diğer canlıların, örneğin hayvan ve bitkilerin ölümünü farklı ele alır, insanın ölümle karşılaşması vefattır. Diğer canlılar ise yok oluşa tabidir. Ölümün sadece insana ait bir şey olmadığını ifade eden Heidegger, burada sözü edilmesi gereken şeyin, varlığın anlamını sorgulayan insan üzerinden varoluş sorgulaması yapılması olduğunu belirtir. Dasein olarak tanımlanan insan diğer canlılar gibi basitçe yok olmaz. Diğerlerinin ölümü yok oluşturmaz. Fakat Dasein kendine yönelik bir varlık durumundadır. Bu yüzden onun can vermesi vefat etmektir. Bu durum onun var olanı anlamlandırması ve varoluş sorgulaması yapmasından dolayıdır. (Heidegger 2006:263) Ölümü incelemeye açan ise, ölümün Dasein'in en temel gerçeği olmasından ziyade, onun yaşamı şekillendiriyor olmasıdır. Ölüm yaşama yön vermesi ve var olanla olmayanı ayırması sebebiyle incelemeye değerlidir. Bu durum ölümü biyolojik bir durum olmanın ötesinde ontolojik bir kavram olarak ele almak gerektiğini ortaya koyar. Ölüm herkes için vardır o halde burada ölenin neden öldüğü ölüme neyin sebep olduğu dışında bir sorgulamaya ihtiyaç vardır. Böyle bir sorgulama insandan hareketle yapılacak bir sorgulama; aynı zamanda bir varlık araştırmasıdır.

Varlık araştırmasında ölüm önemlidir; çünkü ölümlü olmak, varlığın bir gün sona erecek olması, bize varlığımız hakkında soru sorma imkânı sunar. Başka bir deyişle, ölümün varlığı, insanı kendi varoluşuyla ilgili soru sorma ve anlamlandırmaya itmiştir. Elbette ölümün ele alınması fiziki-biyolojik bir durumundan değil tamamen varoluşsal pencereden ele alınmasından dolayı diğerlerinden farklıdır ve yok oluşu değil sona varışı anlatır. Ayrıca ölümün varoluşsal anlamı zaten fiziki-biyolojik bir ele almanın da öncesinde gelir. Çünkü Dasein nasıl ve neden dolayı öleceği konusunda bir önsel bilgiye sahip değildir; ama öleceği hakikati ile her an birlikte olandır.

Heidegger'in Dasein'ını anlamaya çalışırsak, ona ölüme doğru olan varlık deriz. Dasein yaşamında ölümü her an hayatında bir unsur olarak yaşar. Bir nevi ölüm onu gölge gibi takip etmektedir. Çünkü Dasein ne yaparsa yapsın ne ölümün erken gelmesini sağlayabilir ne de onu engelleyebilir. (Aydoğdu 2016:144) Bu anlamda ölüm, varoluşun karşısında durur; ama Dasein ona doğru gitmek istemese de, geri duramaz. Bu bakımdan ölüm, varoluşu ortaya koyan bir etken neden olarak da karşımızda durur.

Heidegger ölümü Dasein için belirleyici bir unsur olarak görür. Ölümle insan dünyadaki bulunmasında son basamağı yaşar ve bu basamak bize varoluşumuzla ilgili bir bakış ve yorum olanağı sunar. Bu son basamak olma imkânını olan sonu anlatır. Dasein bir imkânlar bütünüdür ve ölüm artık tüm bu olabilirlikleri sonlandıran bir durum olarak karşımızdadır. Dasein özünü kendi kuran varoluş halinde bulunan ve var olduğu sürece henüz kendini tamamlayamayan imkânlar bütünü olarak vardır ama o hep henüz olmamışlık içindedir. Dasein sürekli kendi olmaya çalışır. Ölüm ise geldiği andan bu olmamışlık artık sona erer ve var olmakta oluş biter. Ölüm geldiği anda Dasein'la ilgili kavrayışa ulaşma olanağı da bitmiş olur.

Ölüm söz konusu olduğunda, adeta Dasein'ın kendi yaşamını bütünlük içinde algılayabileceği düşünülür. Fakat o kendi ölümüyle yüzleştğinde, ölümü deneyimlediğinde, varoluşun anlamının ne kadar açıklığa kavuştuğu bilinemez. Ölüm varoluşumuzu açığa çıkaran bir durumsa, ölüm geldiğinde varoluştan nasıl söz edilecektir? Ölüm geldiği an Dasein orada olmayan haline dönüşecek; orada olan haldeyken de ölüm onu kuşatmamış olacaktır. Dasein varsa ölüm yok, Dasein orada yoksa ölüm var demektir. Bu durum da, Dasein'ın ölümü deneyimlemesi hususunu, onun ölüm geldikten sonraki varlık durumunu belirsizleştirir.

Dasein'ın ölmesi onun yok oluşu anlamına gelmez. Bir nesne veya sıradan bir canlı olmayan Dasein ölümü onlar gibi yaşamaz. Ölüm geldiğinde o, artık tüm ilişkilerden uzaklaşır. Fakat bu, başkalarının hala benim ölümden sonra benimle ilgili eylem ve düşlerinin olmayacağı anlamına gelmez. Ölüm sadece benim için tüm imkânları sonlandırır. Ama benimle kurulan ilişkiler, yani ötekilerin ilişkileri de bundan etkilenir. Ölüm sadece Dasein'ı etkilemez. Heidegger ölümle ilgili şunları söyler: Var olduğu sürece Dasein henüz olmamışlık yani daima noksanlıktır. Ölümün gelmesiyle noksanlığın varlıksal olarak ortadan kalması söz konusudur. Ölüm Dasein'ın hiçbir şekilde vekâlet ettiremediği varlık halidir. (Heidegger 2006:257) .

Herkes için ölüm gelecekse, burada ölümün üzerini örten nedir ve nasıl açığa çıkartılır? Öncelikle ölüm gelecekse ve Dasein da ölüme doğru giden bir varoluşa sahipse, onun ölüme karşı tutumu nasıl olacaktır? İşte Dasein-ölüm ilişkisi çerçevesinde cevaplanması gereken sorular bunlardır.

Dasein'in varoluşunun parçası olan ölüm, doğduğumuz andan itibaren, bizim varoluşumuzun bir parçası olarak bizimlidir. Dünya içinde fırlatılmış olmakla ölümün sorumluluğunu da almış bulunmaktayız. Bu yüzden ölümü kendimizden yani Dasein'dan ayrı anlamaya çalışmamız mümkün değildir. Heidegger'e göre ölüm kendi varoluşsal yapısını Dasein'in fırlatılmış düşmüşlüğü üzerinden görünür kılabilir. Ölüme yönelik varlık olan Dasein otantik olmayan hergünlük içindeyken ölümü otantik bir şekilde doğru anlam çerçevesinde gösteremez. Çoğumuzun ölüm hakkında genel olarak bilgi sahibi olması durumu Dasein'in ölüme yönelikliğini örtmez. Bu sadece Dasein'in kendi ölümüne karşı adeta ondan kaçışını gösterir. (Heidegger 2008:267) Yani kendi olmaklıktan kaçan Dasein, düşmüşlük içinde, ölümü otantik olmayan bir tavır olarak ele alır. Bu durum bizi, ölümün önemini göstermeye yönelik bir yaklaşım içinde olmaya ve ölümü yeniden ele almaya götürmektedir. Çünkü böyle bir ölüm anlayışı, fırlatılmışlığı içinde herkesleşen, düşkün Dasein'in kendi ölümünü unutmasıdır. Herkesleşen Dasein sanki ölüm ona uzakmış gibi davranır; ölümle bir olduğunu ve öleceğini unuttur. Karşılaştığı ölümler hep başkasının ölümüdür ve sanki kendisi ya onun gibi ölümü yaşayacak ya da hiç yaşamayacakmış gibi davranır. Bu onun herkesleşen varlığı içinde ölümle yaşadığı ve varoluşunu ortaya çıkarması için ölümü hatırlaması gerçeğinin üzerini örter.

Heidegger'e göre burada yapılması gereken şey, ölümü düşmüşlük ve hergünlük açısından ele alıp buradaki otantik olmayan ilişkiyi ortaya koymaktır. Dasein herkes içinde kaybolmuşluğu içinde varlık imkânını ortaya koyamaz. Bunu yapmak sahil bir ilişki varlığı içinde ola Dasein ile mümkün olur. Dasein'in varlık imkânı bulması ve kendi varoluşunu kanıtlayabilmesi onun sahil ya da otantik dediği varlık imkânı içinde açığa çıkarılır. (Heidegger 2008:283) Dasein dünya içindeki varlık olarak kendi varoluşuna dair anlam sorgulamasını hemen yapmaz. O ilk başta herkes gibi yaşar. Kitlenin yaptıklarını yapar. Dasein herkes içindeki kaybolmuş, otantik olmayan varlığını geri kazanmaya ve otantik varoluşa sahil olmaya çalışır. Kendini herkesten farklı tercihler içinde bulunan hatta yeniden tercihte bulunan olarak Dasein otantik varlığı ile varlığını imkânını mümkün kılabilir. Herkesleşme bakımından Dasein otantik

kavrayış olan varoluşçu bir kavrama eyleminden uzaktadır. Burada Dasein'in öncelikle kendini bulması bunun içinde kendini sahih varlığı içinde görmesi gerekir. (Heidegger 2008:284) Dasein'in sahih varlığını kendine gösterecek olansa ölümdür. Dasein yaşantısı içinde varlığını anlamlandıracak aynı zamanda da otantik varoluşu içinden ölümlle kendisini görecektir. İşte otantik varoluş içindeki Dasein'a bunu verecek olan şey insan ölüme doğru varlık olmasıdır.

Herkesleşen otantik olmayan varlık halindeyken Dasein ölümü Das-man olarak kabul eder. Dasein hergünlük içinde birçok ölenle karşılaşır ve herkesin öleceğini bilir. Bu ifade bize ölümlü sıradanlaştırır. Sanki herkes ölecek derken bunun dışında bir varlık gibi düşünürüz. Bu da ölümlün anlamını gizler. (Esenyel 2012:49) Dasein ölümlün gelmesiyle onu hemen bütün olarak kavrayamaz. Varlık soruşturmasında olduğu gibi ölüml kavramı da, herkesleşen Dasein tarafından yanlış anlaşılmıştır.

Dasein'in kendi ölümlünü unutması, onun hakiki anlamına ilişkin anlayıştan uzaklaştırarak ölümlün kaygısını duyan otantik varlık anlayışından uzaklaşarak nesnel bir gerçeklik gibi algılamasına sebep olmuştur. Bu şekilde bir anlayışa sahip olmak aslında Dasein'i kendine yabancılaştırır. Dasein ölüm korkusunu aşmak için günlük işlere dalar fakat bu onu yine de ölüm korkusundan uzaklaştırmaz. (Aydoğdu 2016:143) Hergünlüğün içinde Dasein ölümü hep meydana gelen bir rastlama olarak görür. Bir yakınımız öldüğü zaman ona bilindik bir olay olarak bakar. (Heidegger 2008:268) Bu durum da insan ölümlü dünya içinde her an meydana gelen bir şey olarak görür. Ölüm fizyolojik biyolojik bir şey olarak algılanmaya başlanır. Ancak açıktır ki, ölüm Dasein'in varoluşunu yitirmesidir.

Dasein'in ölüm geldiğinde varoluşunu yitirmesi, onun otantikliğinden bir şey eksiltmez. Dasein ölümü varoluşsal çerçevede ele alınır. Ölüm bizi, geçici bir varlık olduğumuzla karşı karşıya getirir. Bir gün var olmanın bitmesi durumu bizi varoluşumuzla ilişkili soru sormaya düşünmeye yönlendirecektir. Kısaca bu bizi otantik bir yaşantıya doğru götürür. Var olmamak üzerine düşünme bizi var olmakla ilgili sorgulamaya ve varlığın anlamını bulmaya götürür.

Dasein'in ölümü varlığın ve ölümlün anlamını açığa çıkartmış olmaktadır. Dasein ölümlüyle arkasında sadece bir nesne bir beden bırakmaz. Ölen sadece, artık Dasein olmamaklığı ifade eder. Bu onun varlık yapısını değiştirmez. Aksine ölümlün gelecek olması durumu Dasein'i kendine ve dünyaya karşı yabancılaşmaktan kurtarır. (Aydoğdu

2016: 141) Ölümün varoluşa karşı değil varoluşu ortaya çıkaran bir etken olarak görme durumunda başlar. Ölüm Dasein'a geldiğinde artık varoluşun son imkânı olarak Dasein onu yaşar. Bu bir tamlığa işaret etmez fakat bu ölüme doğru olma onun imkân varlığı olduğu hakkında ona bilgi verir ve yabancı durumundan imkânları aşarak kendi varoluşunu oluşturmaya yönelir. Ancak diğer yandan Dasein bunu kendisi deneyimler ancak deneyimlediği anda artık Dasein orada olan olmayacaktır. Ölüm Dasein'a geldiğinde ölüm hep kendisinin ölümü olacaktır. Bu tek başına yaşanacak bir durumdur.

Dasein ölümün herkes için kesinliğini bildiği halde onu yaşamaktan korkar. Ölüm gelecek bunu bilir kesin olarak söyler ardından da şimdi hala yaşadığını ölümün şimdi gelmeyeceğini söyler. Ancak şu bilinmelidir ki ölüme yönelik varlık ilgilenme üzerine bu dünyadadır ve ölüme yöneliktir. Bu da onun sahih-otantik varlığı içinden sahih olmayana kaçışını gösterir. Oysa Dasein kendini istediği gibi kurandır ve kendi ölümüne doğru gidişinden yola çıkarak otantik varoluşunun farkına varacaktır. (Heidegger 2008:275) Tabii tüm bu durumlarda Dasein hiçliği tanır ve kaygı duyar.

Dasein ölümün sorumluluğunu almak durumundadır. İşte bu onu kaygılandırır. Ölümle ilişkili olarak ortaya çıkan kaygı, onun varoluş olduğunun en temel göstergesidir. Burada oluşu ona kaygı verir ve ölümü açığa çıkartır. Kaygıyı asıl yaratan, Dasein'ın ölecek olmasından ziyade, öleceğine inanıyor olmasıdır ifadesi kaygıyı ölümü ortaya çıkaran bir unsur olarak bize sunar. (Inwood 2014:113) Dasein'ın ölümü düşünerek ve kendi bulunuşunu kaygı ile açığa çıkartır. Yani Dasein'ın ölümü en temel özelliğidir ve bu Dasein'ın kaygı duygusu ile kendini açmasıdır. Ölüm, kaygının aşılmasında bir yol olarak gösterilir. İnsan hayatı yaşar fakat ölümün farkına varamaz. Çünkü ona dair bir kaygı duyar ve kaçır herkesleşir. Eğer kaygıyla yüzleşirse ki bu; ölümle yüzleşmeyi de sağlar. İşte o zaman ontik varlığına ulaşır. (Aydoğdu 2016:139) Ontik varlığa ulaşma kaygıyla yüzleşmiş ve ölümün herkese geleceği kısır anlayıştan uzaklaşmış olmayı ifade eder. Ölümün sorumluluğunu alan Dasein artık kaygılı bir varlıktır. Bu kaygı tam olarak neye karşıdır bilmesek de işte onun kaygı olmağını ele geçirmiş oluruz. Kaygı belirsizliğe karşı duyulan kaygıdır.

Ölümü bize açan, korku değil kaygıdır. Ölüm kaygısı ile korkusu arasındaki farksa; korku ölümün gerçekliğinde bizi uzaklaştırırken kaygı bizi ölümle yüzleştirir. Ölüm kaygısı ise ölümle birlikte yaşayan Dasein ne zaman öleceğinin bilinmemesi durumuna belirsizliğe karşı duyulan kaygıdır. Korku duymaksa kaçıştır ve herkesleşen Dasein her an ölebileceğini göz ardı etmektedir. (Esenyel 2012:50) Aslında ölüm

kaygısı duymak Dasein'ın varoluşla karşı karşıya gelmesini sağlar. Çünkü ölümlle karşılaşmak Dasein kendi varlığında çıkan bir şeydir ve kendi varlığımızla karşılaşmış oluruz. Kendi ölümünü yaşayacak olan Dasein dünyada bir takım şeyler yapmaya çalışma kaygısı olur. İnsan dışında hiçbir varlığın böyle bir kaygısı yoktur. Taş, ağaç kendi potansiyellerini bulma içinde değildir. Kendi özünü yaratmaya çalışmazlar. Kaygı duyan ve özünü yaratma çabasında olan, yalnızca insandır.

Bu kaygıyla karşılaşma, hatta ölümlle yaşamak yok olmak değil aksine Dasein'ın varlığa ulaşması demektir. Dasein kaygıyla, varoluşunun imkânsızlığının imkânı olarak ölümün anlamına yaklaşır. Çünkü varlık yokluk kavramı kavrandığında anlaşılır hale gelir. Bu anlayış içinde hiçlik-ölüm açıklanırken varlığın anlamına dair sorgulamada temel alınan bir kavram olarak karşımızda durur. Dasein ölümü kaygı sonucunda kendini hiçliğe bırakır. Bu hiçliğe bırakma varlıkları aşmayı anlatır. (Heidegger 2008:32) Hiçlik aslında varoluşun oluşturulması imkânını bize vermektedir. Bunun daha önce farkına varılmaması Dasein varlığının yabancılaşma ya da herkesleşmeye çalışmasından kaynaklıdır. Ölüm ile kaygı duyan ve varoluşundan kaçan Dasein burada hiçliğinin farkına varmakta sıkıntı yaşarken, kaygı ile yüzleşme aynı zaman da onun hiçlik ile yüzleştiren bir şey olarak karşımıza çıkar.

Görüldüğü gibi ölüm, kaygı ve hiçlik varoluşu anlamlandıran ve en başta “Varlığın anlamı nedir?” sorusuna cevap vermeyi sağlayan durumlar olarak karşımızdadır. Ölüme doğru ilerleyen Dasein, bunu ilk olarak düşmüş, herkesleşmiş bir halde fark eder. O, Das-man olarak ölümü otantik, yani sahici bir tavırla ele alamayacaktır. Bunu otantik tavrı takınması için kaygıyla yüzleşmesi gerekmektedir. Kaygıyla yüzleşmek ise hiçliğin farkına varmayla mümkün olmuştur. Böylece Dasein, temel özelliği olan hiçliğini kavrar.

Dasein doğum ve ölüm arasındaki yolu kat ederken, her adımda seçim yapmak zorundadır. Bu da, onun, kendi varoluşunu seçmesidir. Bu demektir ki, tek başına doğmuş olmak ve ölüme doğru gitmek, varoluşu belirlenmiş olmak değildir. Bu gidişte kendisinin varoluşunu belirleyen, Dasein'ın bizzat kendisidir. Bu süreç de özgürlükle bir anlam kazanır.

Peki, Dasein bu dünya içindeki şeylerle birlikte gerçekten özgür müdür? Dünya içinde olmak seçim ve eylemlerinde kontrolü dışında bir seçim yapar mı? Dünya içinde el altındakilerin seçimler üzerinde etkisi var mıdır?

Dünya içinde olmak Dasein'in özgür olmasının koşulu gibidir. Bu özgürlük Dasein'in varlıkları olasılık olarak görmesini sağlar. Varlıklar salt gerçeklik olarak görülmediği için dünya içindekiler Dasein seçimlerinde özgürlüğünü kısıtlamaz seçimlerini etkilemez. (Inwood 2014:142) Dasein her ne olursa olsun tüm imkânlar içinde özgür olarak seçendir. Bunun sonucu yine kendi seçimlerine bağlı olarak kendine dayanır. Bu sonuçlarda yine kendi özgürlüğünü ortaya koyar. Onun seçim yapabilmesi ve kendini bu seçimlerle oluşturması onun seçimlerinde özgür olduğunun göstergesidir.

Peki, bu seçimler doğru ya da yanlış olarak değerlendirilebilir mi?

Dasein'in yanlış veya doğru olarak değerlendirilmesi demek bir kural ya da ölçütün olması demektir. Bu durum karşısında yapılacak olan en değerli şey kararlı bir şekilde seçim yapabilmektir. Kişi kararlarını seçerken kalabalık kitleden gündelik Dasein'ların aldıkları gibi kararlar olmamalıdır. Kıymetli olan seçimleri yaparken tüm yaşamını etkileyeceğinin bilincine vararak almaktır. Kararım birilerine iyi birilerine yanlış gelebilir bu yüzden yaşamın bütününe olan etkisi olmalıdır.

Kişisel seçimin sorumluluğunu taşıması gerektiğini düşünen insanın temel gerçekliği olarak kaygı duyar. Dasein gündelik yaşamından onlar alanının içine sığınmadan sosyal yaşamını sürdürebilir bu özgür seçimler yapmakla mümkün olacaktır. Gündelik hayata düşmüş olan insan kendisini yeniden sorumlu eylemlere yöneltmeyi nasıl başarabilir? Gündelik yaşam içinde herkesleşen Dasein, kendini özgürlüğü ile varlık oluşturmasını yapan sorumluluklarını üstlenen bir varlık olarak bir başlangıç yapabilir. (Özlem 2001:18) Dasein'in varlık tarzı içinde olmak, zaman boyunca varlığını sürdüren bir kimliğe sahip olmaktan ziyade, gerçekte farklı bir şey olmayı seçme imkânına sahip olmaktır, Dasein seçme imkânlarla karşı karşıya kalma içinde olmaktır. (Cevizci 2011: 1127) Dasein seçim yapması en baştan seçenekler içinde olmasından kaynaklıdır. Bu seçme özgürlüğü Dasein'in kendi varlığına, yani henüz olmamışlığına dayanır. Heidegger'e göre Dasein dünya içinde olarak hep düşkünlük içindedir. Dasein dünyada ve ötekilerle birlikte olma esnasında kendisini belirlemek, varlık imkânını söz konusu etmiştir. (Heidegger 2008:191)

Düşkün Dasein özgür olabilir mi?

Özgürlük Dasein'in otantik varoluşunda ortaya çıkan, olabilirlikten varoluşa geçme eylemidir. Heidegger'e göre özgür olan Dasein bir düşünce özgürlüğüne değil varoluşa ait bir olgu olarak özgür bir varlık olarak değerlendirilir. (Aşkın 2006:60)

Dasein özgürlüğün merkezinde tek olandır. Onun özgürlüğü dünya da bulunan bir varlık olması ve onun varoluşsal durumundan gelir. Dasein'in özgürlüğü onun varoluşunu açığa çıkarmasının temelini oluşturur.

Dasein varlık ve varlık-imbânı konusunda herkesten kurtulup sahih bir varlık olma imkânıyla ve tercihte bulunmayla varlığını mümkünleştirebilir. Fakat Dasein, kendini herkes içinde kaybettiği için, önce kendini bulmalıdır. Bu da bir tercihte bulunmak demektir. Dasein ancak tercihleriyle kendini ve varlığını bulabilir. (Heidegger 2008: 284) Dasein kendini temellendirirken tasarım yapar. Dasein gelecekte olacağı olanaklar olması sebebiyle tasarım yapar ve bu tasarımlarda onun özgür varlığında kendini temellendiriyor olmasıdır. Dasein'in özgür ve tasarımlar yapan varlık olması var olma olanağının temelidir. Dasein'a göre özgürlük nedir diye sorulursa eğer cevap; özgürlük kendi özünü kuran Dasein'in sonlu varlığı içinde olabilme durumunun hikâyesi olur.

Kısaca özgür olma Dasein olanaklılığı içinde kendine ne yapmalıyım sorusunu sormasıyla açık hale gelir. Özgür olan seçimler yapan ve bu seçimlerin sorumluluğunu alan insan varoluşsal durumu ve ölümle sonlu bir varlık olma durumuyla karşı karşıya gelen bir varlıktır.

1.4.Zamansal Varlık Olarak Dasein

Heidegger Dasein'in dünya içinde bulunduğu varlık durumunu, hergünlük diye adlandırılır. Kısaca Hergünlük denildiğinde bu Dasein'in hergün içinde bulunduğu var olma durumuna karşılık gelir. Fırlatılıp atılmış Dasein düşmüşlük içinde yaşar. Hergün nasıl öyledir. Hergünlük, Dasein'in adeta yaşaması gereken kaderi gibidir.

Dasein başkalarıyla hergünlüğü yaşarken, burada başkaları ifadesinin benim dışımdakiler değil, benim kendimi onlardan ayırmadığım ve onlar içinde birlikte mevcut olmaklık olarak sahip olduğum varoluşta, varlıkla ilgilenmenin aynılığı anlatılmaktadır. (Heidegger 2008:124) Dasein'in varoluşsal hareketliliğe sahip varoluşuyla, bir yaşamışlığa sahiptir. Bu yaşantı, onun dünya içindeki karşılaştıklarıyla ilişkiler kurarak eylemde bulunması, deneyim sahibi olmasıdır. Buradaki yaşantı ve tecrübeler diğerleriyle bir bütün oluşturur. Yani yaşantı herkes gibi eyleyerek onlar alanı olarak adlandırılır.

Hergünkü hep beraber olmaklık içindeki Dasein başkalarının yaptıkları altındadır. Var olan o değildir; artık başkaları onun varlığını üzerine almıştır. Dasein hergünkü varlığın olanaklarıyla yani başkasıyla aslında kendini başkalarına ait kılmıştır Dasein'i çevreleyen el altındaki dünya Dasein'i hergünlük içinde herkesleştirerek kendinin varlık dünyasında eriyip gitmesine neden olur. Kısaca başkalarıyla olan farkı ortadan kalkar. (Heidegger 2008:133) Burada Dasein hareketsiz değildir, sadece yaşanmışlıklar aynıdır ve herkesin verdiği tepkiler verilir. "Herkes başkasıdır ve kimse kendisi değil. Hergünkü Dasein kim diye sorulduğunda cevap herkestir. Herkes Dasein'in beraber olmaklığı içinde zaten kendini hep teslim ettiği için hiç kimsedir" derken, aslında Dasein'in hergünkü varlığı içinde kendini nasıl ortaya koyduğu açıklanmaya çalışılmaktadır. (Heidegger 2008:135) Herkesle aynı şekilde yaşama, Dasein hergünkü dünyasında olması, zaman olmadığı anlamına gelmez. Zaman hergünkü yaşantımız içinde yaşadığımız dünya da toplumsallığı da içine alan bir şekilde hergün hayatımızdadır. Yani hergünlük ifadesiyle aslında zamana işaret edilir. Heidegger'de Dasein'in her günkü yaşanmışlıklarını ve zamana dair bulunuş ve hesaplarını düşünmeden, yeterince kapsamlı bir zaman ontolojisi yapamayız bu yüzden hergünkü yaşantımızda zaman ele alınmalıdır. Hergünkü yaşanmışlıklarımız ile birlikte aslında zamansallığın ifade edilışıdır. (Heidegger 2008:395)

Dünya içinde var olmak geçmişe, düşmüş olmak ise şimdi dünya içindeki mevcut şeylerle birlikte var olmaktır. Burada düşmüş Dasein hergünlük içinde günün alışkanlıklarına bağlıdır. Hergünlük içinde olmak düşmek olarak ifade edilir. Düşmek aynı zamanda varlığın anlamının da unutulması demektir. Hergünlük içinde olmak varlığın anlamının unutulması gibi zamanın da bir nevi unutulması durumudur.

Zaman, zamanı geçirmek gibi gündelik bir anlamda kullanılır. Burada hergünlükten söz ederken Dasein zamanı ömür süresi ve günlerden bahsediyor değildir. Hergünkü derken biz Dasein'in söz konusu alışkanlıklarını tek düzeliğini yani nasıllığını anlatmış oluruz. (Heidegger 2008:393-394) Yoksa bahsedilen hergünlük ve zaman asla bir süre olarak ele alınmaz.

Dasein'in gündelik dünyasındaki zamanı alışkanlıkları üzerine kuruludur. Bundan hareketle takvim saat mefhumu vardır ve bu göstergeler yaşamımızı belirleyen unsurlardır. (Günok 2016:26) Hergünlüğün aynılığı, şimdii ifade eder. Bu anlamda düşmüşlük olan bitene öylece bakmak ve anlamsal bir bütünlüğe varmamak olarak şimdiye işaret eder. Kısaca, hergünlük içinde Dasein düşmüşlüğü ifade ederken aynı

zamanda varlığın şimdiye yönelimini de açığa çıkartmış olur. Hergünkü Dasein düşüş ve sahici olmayan varlık halinde şimdidedir. Asıl önemli olan gelecek şimdiye dönüşecek olan bir şey değildir. Çünkü gelecek zamansallığın içindeki Dasein ne olacağına karar vermesini sağlar.

Dasein herkesleşen hergünkü durumunda zaman herkes için aynı şekildedir. Bu da onun otantik bir bağ kurmadığını gösterir. Ancak bu hergünlük içinde dahi Dasein geçmiş, gelecek gibi hala zamansallığımızı gösterecek olan bir takım durumlar içindedir. Bir kazaya dönüp bakmamız ona göre fiziki durumumuzu değiştirerek olaya odaklanmamız, ardından ne olacağına dair bekleyişimiz ve oradan uzaklaşmamız otantik olmasa da bir şimdi, geçmiş, geleceğe ilişkin bir durumu anlatır. (Esenyel 2013:55) Kaza geçmişte olmuştur biz ise ona şimdi de vakıf oluruz. Kaza yerinden ayrılmama durumumuz yahut bekleyişimiz ise geleceğe dair beklentimizi gösterir. Aslında burada fırlatılmış olan yani yapılan kaza bir düşmüşlük olarak geçmişi bizim onunla karşılaşmamız yani dünyada olmamız şimdiyi ve bir takım beklentiler içinde olmamızda geleceği temsil eder. Tüm bu durumlar ise yine Dasein varlığının zamansallığı içinde yaşanır.

Dasein zamansallığın içinden varlığını açıklıyorsa, bu zamansallık hergünlükten uzak olamaz. Çünkü Heidegger' göre Dasein fırlatılmışlık, düşmüşlük içinden varoluşunu oluşturabilir. Dasein düşmüşlikle, fırlatılmışlıkla ve dünyada şeylere yönelmesiyle hergünlük içinden varlığını ortaya çıkartır. Hergünlüğün yapısı içinde var olan Dasein bu bulunuş, düşmüşlük ve yönelimselliği ile aslında zamansallığı da barındırır. Düşmüşlikle; herkese, yüzeyselliğe el altında olan yani şimdiye olan zamansallığını görürüz. Buradaki durum otantik varoluşa sahip olmasa da Dasein zamansallığını açığa çıkartır.

Hergünlük içindeki Dasein zamansal durumunun önemi Yıldızdöken tarafından şöyle dile getirilir: Zamanı hergünlük kavramıyla açıklamalıyız ki var olanların zaman içinde nasıl var oldukları da açıklanabilsin. İlk olarak Dasein hergünlük içinde karşılaştığı dünya içindeki el altında olanlarda zamanı bulur. Hergünlük fırlatılmış Dasein'in içinde bulunduğu durumdur. Burada tecrübe edilen zaman her günkü Dasein'in el altında olanı şöyle veya böyle olarak anlamasıdır. Bu anlamda varlık, zamansal varlık olmasından tarafa aslında zaman ile görünen ve kendini eyleme ve varoluşsal eylemeye dâhil edendir. (Yıldızdöken 2017:176)

Hergünlük ve zamansallık, artık varlığın anlamının zamansallık olduğunun ileri sürülmesiyle artık birlikte ele alınmalıdır. Bu açıdan bakılarak hergünlüğün zamanı açıklığa kavuşturulmalıdır. Hergünlük denildiğinde Dasein'in hergün içinde bulunduğu varlık durumu söz konusudur. Ancak burada anlatılmaya çalışılan günlerin toplamı olan ömür değildir. Hergünlük ifadesi Dasein'in var olmasının nasıldığını anlatmaya çalışmak demektir. (Heidegger 2008:393) Belirtildiği gibi, biz hergünlükle zamansallığı ifade etmiş oluruz. Dasein zamansallıkla anlam buluyorsa var olanlar zaman içinde vardır yani varlıklarını zaman içinde açmalarıyla zamansallık içindedirler.

Hergünlük içinde yaşanan bazı durumlar Dasein'in otantik varoluşa açılan kapısıdır. Bu durumlarla Dasein kendi varoluşunu açığa çıkarır. Bunlar hergünlük içindeki Dasein'in ölüm, özgürlük ve kaygı duyma durumlarıdır. Tüm bunlar Dasein'i zamansallığını ortaya çıkarır. Varoluş, insanla yani zaman içinde, ölüme doğru varlıkla mümkün olmaktadır. (Köktürk 2017:235) Bu yüzden varoluş zamansallıkla ortaya çıkmaktadır. O halde ölüm ilk olarak zamansallığımızı ortaya çıkarır. (Esenyel 2012:44) Dasein ölüme doğru olmasının onun yaşamını şekillendirmesi demek varlığını zamanla şekillendirmesi demektir, yani kendini zaman içinde ölüm gelecek diye yönlendirir.

Heidegger Dasein'i zamandan ayrı düşünmez. Ancak Heidegger varlığın zamansallığındaki göreceliliği belirtmek ve bunların insan ile olan ilişkisini göstermek ister. Onun amacı, "insan olmanın ne olduğunu çözümlenektir." (Çüçen 2006:13) Bu anlamda Heidegger'e göre varlığın ortaya çıkartılması onun zamanla olan ilişkisiyle mümkündür. Hergünkü Dasein zamanı, onun dünya içinde el altında olanlarla tecrübe ettiği alelade zamandır. Bu el altında olanların içindeki zaman, nesnel değildir. Dünya içindeki Dasein yaşam içinde kararlar alan eyleyen olarak zamana ihtiyaç duyar. Şimdi ya da sonra ne yapacağını düşünür. (Inwood 2014:100) Diğer yandan bir dünya içinde olmak, Dasein'in hergünkü dünyası içindeki varlığının temelini zamansallık olduğunu da ortaya çıkarır. Dünya içinde kendini gerçekleştiren Dasein, bunu zamanla ilişkisi içinden ortaya koyar.

Zaman ve zamansallıktan ne anlamak gerekir? Zaman bir şeyin olacağını belirtmez; sadece eylemi gösterebilir. Doğum ve ölüme bu çerçevede değerlendirilir. Doğum ve ölüme aslında geçen zaman değil eylemler, hareket ve oluş vardır. Zaman doğumla başlayıp ölüme bitmez burada biten sadece Dasein'in eylemleridir. Zamanın doğum ve ölüm arasında sıkışmış olmadığını Dasein'in tekil ve öznel olduğunu anlarız.

Dasein gerek kararlar alması gerekse kendi ölümüne vakıf oluşuyla tekil bir zamana ait olduğunu gösterir. Zaman Dasein'dır ve bu zaman tekil bir zamana aittir. Zaman dünyaya ilgi duyan Dasein'ın sonlu varlığını ortaya koyarken zamansallık içindeki Dasein'ın varoluşunu fırlatılmışlığı ve düşüşünü de birlikte ele alarak zamansallıkla olanaklı kılar. (Çüçen 2006:16) Bu gündelik yaşam içinde dünya içinde var olan Dasein'ın bir zamanı vardır ve bu zamansallık içinde kendini var kılacaktır. Ancak bu ya şimdi, ya gelecek ya da geçmişle kurulan bir ilişkidir. Bir eşyayı kullanırken etrafımı görmüyor ya da o sırada kullanmadığım diğer eşyaları aklıma getirip düşünmüyordur. Adeta onları unutmuşumdur yani gündelik ilişkiler içinde geçmişte bırakmışımdır. Günlük yaşam bir şey içinde olanlar ve el altında olanlarla birlikte geçer. Dasein'ın ilgisi şeyler ve kendisini bir şey için olduğu gibi orada bir şey olarak da görebilir. Çekiçle ilgi/ çıkar bağı içinde bir şey için bulunandır. O halde Dasein bir şey içinde bulunanlarla birlikte bir zamansallık içindeyim. Yani zaman içinde bulunmaklık olarak yaşarım. Bunun unutulması onun gündelik yaşamımın içinde olunması, nesnelere bir şey için olmayı görmez ilgi/çıkara bağı kurmaz ve onları sadece mevcut şeyler olarak kavrar. (Özlem 200:52) Bu kavrayış otantik olmadığı gibi el altında olarak varlığı Dasein varlığının gözünde sıradanlaştırır.

Heidegger zaman kavramına zemin hazırlarken de ölümü ele alır. Zaman sonsuz olabilir, fakat benim ölümlülüğüm zamanımın sonlu oluşudur. (Inwood 2014:105) Dasein bu ölümlülükle zamanın ve benim sonlu oluşumu gösterirken aynı zamanda özgürlüğe de işaret eder. Çünkü ölüm ve doğum arasındaki geçen zaman arasındaki süre varoluşumuzu anlatmaz. Varoluşumuzu oluşturan şey, fırlatılmışlık içindeki ölüme doğru olan varlığımızın eylemesiyle oluşur. Bu eyleme bizi özgürlüğün işaretidir. Dasein fırlatıldığı dünyada seçimler yapıp kendi varoluşuna dair otantik varoluşunu gerçekleştirir. Dasein otantik varoluşunda olanaklarını gerçekleştirerek sahip olur. (Yıldızdöken 2017:174) Dasein'ın özgür ve tasarımlar yapan varlık olması var olma olanağının temeliydi. Heidegger zamansallığın aynı zaman da özgürlüğü olanaklı kıldığını söyler.

Dasein'ın özgürlüğü şimdi, geçmiş, geleceği alışkanlığı hareketliliği olarak zamanda açığa çıkartır. Özgür olmak Dasein'i özgür tasarımlar yapan ve bu tasarımlarla gelecekteki Dasein'ın varoluşunu açan hale getirir. Yani özgürlükte zamansallık içinde ortaya çıkar. Dasein'ın özgür imkânlar içinde eylemde bulunması zamanda temellenir. Özgürlük kendine ait özü olmayan belirlenmemiş Dasein gelecekte kendini kurma

olanağı olarak zamansallığın içinde varoluşsal durumunu açığa çıkartmaktır. Özgür olan Dasein durağan olmayan yapısı içinde kendini geleceğin olanaklarına göre kurması aynı zamanda şimdinin de yapılandırılmasını gerekli kılar. (Aşkın 2008: 62-63)

Dasein sürekli hareketi ve kendini aşarak varlığını açığa çıkartması onun özgürlük ve zamansallıkla olan ilişkisini deneyimlemesi varoluşunu açığa çıkartır ve varoluşu deneyimlemesini anlatır. Dünyada bir şeyler yapma özgürlüğü olsun Dasein bundan kaygı duyar ve potansiyelini açığa çıkartmaya çalışır bu zamansallık içinde Dasein'in kendi varlığını ortaya çıkartmasıdır. Kısaca Heidegger'in de belirttiği gibi kaygı aynı zamanda, zamansallık içinde kendini açığa çıkartır. (Heidegger 1996a:352) Kaygı imkânlar dâhilindeki Dasein'in fırlatılmış olduğu dünya içindeki mekânını belirtirken, düşmüşlük Dasein'in kaybolmuşluğudur.

Heidegger insanın dünya içinde olmasını ve ölüme yönelik varlığını kaygı verici bulur. İnsan sonlu zamanın içinde sınırı belirlenmiş ama kendi belirlenmemiş bir durumun içindedir. Kaygı dünya içinde olan Dasein'in dünyaya karşı kaygısıdır. Dasein dünya içinde bütünselliğinin (şimdi, geçmiş, gelecek) kaygısını duyarak varlığın sesine kulak vermekle kendinin zamansallığını açığa çıkartabilir. (Yıldızdöken 2017:172) Kaygı Dasein fırlatılmışlığı içinde zamansallığı keşfetmesidir. Kaygı da Dasein'in durağan olmayan yapısı gibi zamansaldır, sonludur. Bu hem özgür hem zamansal olan Dasein'in özünün kesişim noktasıdır. Dasein bu açıdan özgürlük ve zamansallığın taşıyıcı unsurudur. (Aşkın 2008:64) Bu özgür ve kaygılı Dasein ilişkilerinde zaman neyin zamanıdır, yapılan eylemlerde kaygı duyuş ve zamansallık ilişkisi kendini nasıl ortaya koyar. Dasein gerçek varoluşunu kaygı duygusu üzerinden zamansallığının farkına vararak gerçekleştirir. (Günok 2016:36) .

İnsan zamansal bir varlıktır ve zamansallık onun var olma tarzıdır. İnsan kaygı ilişkisi olmasaydı zamansallık olmazdı. İnsan geçmiş, gelecek, şimdi bilincine varmasıyla özellikle geleceğe yönelik olmasıyla kaygı duyar. Olgusal ve imkânlar varlığı olarak geleceğe yönelik olma zamansallığı içinde kaygılı bir Dasein oluşumuzu gösterir. Kaygı burada dünyayı anlamlı kılarak Dasein'in zamansal doğasına işaret eder. (Inwood 2014:89) Başkalarıyla birlikte olan Dasein burada giriştiği her eylemde başkalarıyla farkını fark etmesinden kaynaklı bir kaygı da duyar. (Heidegger 2008:133) Başkalarıyla birlikte yahut ona yönelik her eylem Dasein'in zamana hapsoluşunun kaygısını duymak demektir. Burada içinde bulunulan zaman şimdiki zamandır. Dasein şimdiye hapsedilmiş durumundan kaygı ile kurtularak varoluşuna ulaşmaya çalışır. Yani

hem zamana hapsolmuş hem de kaygı ile yüzleşen varlık olarak varoluşunu ortaya koyar. Bu Dasein için hergünlüğün şimdide zamansal olarak kendini göstermesidir.

Zamanın ne olduğu sorusu, hergünlük içindeki insanın zamanı nesne olarak şimdiden ibaret saymasını anlatır. Zaman sayılabilen bir şey olarak şimdiden ibaret gibi algılanır. Fakat zaman durağan değildir ve durağan dünya nesnelere gibi mevcut değildir. O halde zaman nedir sorusu, şimdiden ibaret olmayan bir ontolojik araştırmayla ortaya çıkartılmalıdır.

Zaman şimdi, varlıkta var olan olarak anlaşılırsa insanın yaşamı ve özü ortaya çıkmış gibi algılanır ve bu da bir belirlenmişliği gösterir. Oysa insan geçmiş, şimdi ve gelecekle ele alınır. Yani varlık bu üç zaman boyutunda analiz edilerek ele alınmalıdır. Zamanın şimdi, geçmiş, gelecek olarak ele alınması, aynı zamanda bütünsellik demektir. Zamanı üç boyutuyla bütünsel olarak görmek, zamanın üç boyutunu sınırlayarak şimdide yaşatmak demektir. Bu nedenle insan varlığı gibi zamanın varlığı yanlış yorumlanmıştır.

Dasein kendini kendinden hareketle kavrar. Ancak bu başkalarından tamamen ayrı olmak anlamına gelmez. Bu Hergünlük içindeki Dasein kendi varoluşunu başkalarından hareketle tanımaktadır. Bu kavrayış yine başkalarının birlikte Dasein'ıyla dünya içinde el altında olandan hareketle anlaşılır. Başkaları bir iş yaparken bile görsek o bizim kendi dünyamız içindedir. Aynı zamanda mevcut birer nesne olarakta anlamayız. O halde başkalarıyla dünya içinde olmaklık kendi Dasein'ımızla ve ondan hareketle anlaşılabilir. (Heidegger 2008:126) Yani birileriyle olan birliktelik, onların davrandıkları gibi yahut alışkanlıkları ölçüsünde yaşamaktır.

Varlık ve zaman arasındaki ilişkinin mevcut durumu hakkında ne söylenebilir?

Bu soru sorulduğunda, zamanın tıpkı varlığın mevcudiyeti gibi nesneleşmediğini görürüz. Bu durum varlık sorgulamasını yapan insanın varoluşuyla zamanın karşılaştırılmasıdır. Tıpkı varlık soruşturması gibi zaman soruşturması da insanla mümkündür ve onunla başlatılır. Çünkü varoluş sorusunu sorabilen insan, yani Dasein aynı zamanda “Ne yapmalıyım?” sorusunu da sorabilendir. Bu sorgulama, insanın olanaklar içinde özgür seçimler yaparak, kendine yönelen ve geleceğini tasarlayan olarak özgür ve zamansal olan Dasein'i gösterir. “Ne yapmalıyım?” sorusu “şunu ya da bunu yapmalıyım-yapmamalıyım” olarak zamanı içine alan bir soru biçimidir ve bu soruyu insan ölümden yaşama kadar sorar. İnsanın olanaklar bütünü olması bu

olanakların ne yapmalıyım sorusu içinde şimdi ve gelecekte yani zaman içinde gerçekleştirerek özünü, varoluşunu zamansallığı içinden gerçekleştirdiğini gösterir. (Yıldızdöken 2017:170)

Bu durum gösteriyor ki, var olma durumu zaman temeli içinde ortaya çıkartılacaktır. Varoluş içinde olmak, değişim ve hareketi içinde barındırmak demektir. Bu varoluşun zamanla zamanın oluş ve akış süreci içindeliğiyle ele alınmasını gerekli kılar. Varoluş mantıksal bir durum değildir mademki oluşu içerir bu zamansallığı da içerir demektir. Dasein'in zamansallığı değişken ve görecelidir. (Özlem 2001:48)

Varlık zamandan hareketle kavranır: Yani zaman varlığı anlaşılır hale getiriyorsa o halde varlığın kendisi görünür kılınmış olacak, sadece var olanın zamansallığı değil zamanın kendisi de görünür hale gelecektir. Varoluşu anlamak zaman içinde mümkün olabilir. Varoluşu anlamak da varlığı anlamaktır. Dolayısıyla zaman varlığı anlamada anahtar görevi görmektedir. Bu yüzden Heidegger zamanı ve varlığı birlikte ele almayı gerekli görmüştür. Heidegger'de zamansallık akış içindeki süreç halindeki yapıyı anlatır. Zaman doğum ve ölüm arasındaki bir durumdur ve varlık zaman tarafından belirlenmemiştir. (Köktürk 2017:243) Bu yüzden varoluş ölüm ve doğum arasındaki harekettir. Zamanı gerekli kılan da budur. Aslında akış içindeki zamansallık Dasein'in kendini inşa ettiği süreçtir.

Heidegger zamanı açıklamaktan çok, zamandan hareketle varlığın anlamını açıklamaya çalışır. Varlığın anlamını kavramak Dasein ile mümkünse, o takdirde Dasein'in zaman içinde oluşu göz ardı edilemez. Tüm bu değişimler, doğum ve ölüm arasında zamanın Dasein'a tanıdığı imkânlardır. Dasein bu çerçevede kendini gösterme imkânı bulur. Dasein'in varlığı sonludur ve zaman da bu sonluluk içinde onun kendi varoluşuna sahip varlık olarak oluşmasını sağlar. Dasein'in ilgilenici varlığı da bu sonluluk içinde gerçekleşir. Heidegger'e göre Dasein'in eylemleri, ilgi ve yönelimleri içinde hep bir zamansallık içindedir. Dasein dünya içinde var olanlarla birlikte ve onlarla ilgi bağı kurmakta olan bir varlıktır. Bu ilgilenmede onlardan söz etmek aslında kendi varoluşunu elde etmektir. Bu ilgilenmede zamansallık üzerine kuruludur. Çünkü ilgilenme hep sonra, önce ve şimdi eylemek ya da eyleme dökmemeyi içerir. (Heidegger 2008:432) O, ilgilenmekle, ihtimam gösteren bir sonlu varlık olmuş olur.

Zamansallık terimi üzerinden kaygı ile varlığın anlamını nasıl ortaya çıkartmaya çalıştığımızı dikkat edecek olursak, burada Dasein'in doğum-ölümü arasında uzayan

yaşam anlarını inceleyerek sahici bir varlık analizi yapmak mümkün olmaz. Dasein anlar toplamı olarak var olmamaktadır. Oysa geçmiş ve gelecek olarak Dasein'i ele almak Dasein'in dışına çıkartılarak Dasein'i aramak demektir ki bu yanlış bir yol olacaktır. (Heidegger 2008:397) İnsanla varlığın zamanla bağının kopması, zamanın ontolojik yapısından da kopmuş olmağı gösterir. İnsan ne olduğunu görmezden gelmesi varlığın anlamı sorusunu sormaması onun alelade günlük hayatının göstergesidir. (Yıldızdöken 2017:164) Zamansallık Dasein'in dünya içine varlık olduğunu anlamasını ve kendi varoluşunu kavramasını sağlar. Zaman dünyaya ilgi duyan Dasein'i sonlu yapar. Dünya ile ilgilenme Dasein'in çeşitli imkânlarla yüzleşmesidir. Bu yüzden Dasein varoluşu var olmaya yönelik imkânlar üzerinden kendini tasarlamasıdır. Bu tasarlama Dasein varlığının değişen doğasına işaret eder. Dasein'in verilmiş bir gerçekliği yoktur. Zamansallık tasarımlarıyla değişen Daseinvarlığının anlamını zamansallıkla açığa çıkarmasıdır. Dasein varlığı zamansallığın içindedir. Dasein varlığın ve zamanın ne olduğunu sormada ve cevaplandırmada ana hareket noktasıdır. Varlığın anlamı ancak zamanda keşfedilir. (Yıldızdöken 2017:174) Başka bir deyişle, Dasein'in özü varoluş, varoluşun özü ise zamandır. "Zaman hep Dasein'in için zamandır ve bir şey için zamandır." (Özlem 2001:50) Elbette o, bunun bilincine ulaşmakla gerçek varoluşunu kavrayabilir.

Dasein zamansallığının bilincine, ancak kendi varoluşunun anlamını bilmekle ulaşabilir. Dasein'in varlığının anlamı Dasein'in dünya için var olmasıyla zamansal olarak meydana gelir. Dasein'in zaman içinde olması da geçmiş, gelecek, şimdiki yaşamı, bilincinde bunun farkına varmasıyla var olur. Bilincin farkındalığı ile zaman olursa; Dasein ancak varoluşuna ve zamanın anlamına o zaman ulaşır. (Yıldızdöken 20017:170) Dasein'in varlığı kendi anlamını zamansallıkta bulur. Peki, günlük yaşantısı içinde olan Dasein kendi varlığının anlamını bulurken zamanın hergünkü yaşantısında önemi nedir? Dasein'in hergünkü yaşamından hareketle biz onun kendini şimdi de görürüz. Yani şimdinin varoluşu Dasein'in hergünlüğün de görünmektedir. (Heidegger 2008:96)

Şöyle bir soru akla takılabilir: Zaman mı bana sahip ben mi zamana sahibim? Bunu bize düşündüren, zamanın ontolojik olarak, düşmüşlüğü için, ölüm, kaygı ve özgürlükle birlikte ele alınmasıdır. Zamana ben sahip değilim, ona tâbiyim. Yani yapıp etmelerim, olmakta oluşum ve kendini açmakla varoluş kazanmakta olan Dasein'in olarak bu yapıp etmelerim söz konusudur. Dasein zamana sahip değildir, zamansallıktır.

Dünya içinde mevcut olmalar şimdi zamanından bir takım durumları içerir. Dasein şimdiye hapsedilmişlik içindedir. Şimdi varoluşun gerçekleşme gücünün ortaya çıktığı alandır. Ancak varoluş geleceğe yöneliktir ve kendini geleceğin imkânlarına göre şimdi de ortaya çıkarır. (Taşdelen 2017:144) Dasein zaman içinde an'ı, şimdinin de hakkı vererek yaşamalı kendini şimdi de geleceğin imkânları doğrultusunda da varoluş zeminine katmalıdır. Dasein zaman içinde bulunarak yani herkesleşmiş olarak zamanı yaşayabilir. Bu yaşantıyı onun bugünü yaşaması, yani şimdiki zamanın içinde yaşamasıdır. Bu zamanı Dasein insani varoluşu bir şey olarak değil sanki onun dışında bir şey olarak görür. Geçmişini unuttur. (Özlem 2001:50) Dasein sanki geçmişi dışlamış ve şimdide olan varlık olarak düşünülmemelidir. Dasein varlığını, zamansallık içinde şimdi, geçmiş ve gelecek içinde çözümlenmek gerekir. Dasein bu zamansallık içinden kendi varoluşunu özgürce ortaya koyacaktır.

Dünya içinde Dasein birlikte var olduğu için hep ilgilendiklerine bir yönelim içindedir ve ilgilendikleriyle kurulan ilişki zamansallık üzerinden sonra-önce, şimdi gibi ilişkilerle kurulur. Sonra dediğimizde daha önceyi koruyarak bir şeyleri şimdiye taşımayı ifade edilir. Daha önce ise şimdi artık değil, olmayı ifade etmektir. Daha sonra ise gelecekte olmayı ifade eder. (Heidegger 2008:431) Dasein varlığının, dünyada geçmiş, gelecek ve şimdinin zamansallığında temellendirileceğini gösteren bir diğer gerekçe de budur. Dasein olanakların içinde kendini şimdi, geçmiş, geleceğin zamansallığında gerçekleştirebildiği ölçüde Dasein olur ve kendi varlığını açıklayabilir. Bu kendi varlığını açıklayabilme durumu da zaman içinde gerçekleşir. Bu anlamda Inwood Dasein'ı kendini geçmiş, şimdi, gelecekte oluşan parçalara ayıran ve bu parçaları da bir araya getirerek bir yapı oluşturan olarak ele alır. (Inwood 2014:91) Tüm bu üç zaman içinde kendini açan ve varoluşunu oluşturabilen varlıktır Dasein. Şimdi geçmişten bağımsız ve gelecekte uzak değildir. Bu anlamda Dasein'in eylemleri geçmişte ne olduğuna gelecekte ne olacağına ve şu anda ne olacağına bağlıdır. (Aşkın 2008:63) Bu bize şimdinin önemi ve zamanın bütünsel olarak ele alınması durumu üzerinde durulması gerektiğinden söz eder. Bu açıklamalardan da yola çıkarsak zaman anlamlıdır ve Dasein bir eylemde bulunması için zamana ihtiyacı vardır.

Zaman önceki ve sonraki ilişkisinden oluşken bu ilişkileri belirleyen şey şimdidir. Bu zaman hergünlük içindeki Dasein için alelade zamanı anlatır. Bu zaman geri dönmeyecek olandır. Düşkün, hergünkü Dasein'in zamanıdır. Şimdi, geçmiş ve geleceği belirler ve bir sonsuz zamanı gösterir. Herkes bu şimdi zamanı paylaşır.

Hergünkü Dasein zamanla ilgisi bu şekildedir. Takvim, saatle zamanın hesaplanmasıdır. (Heidegger 2008:251) Bu şekilde bir açıklama akıllara şu soruyu getirebilir. Geçmişe ait bir zamandan söz edildiğinde, yani takvim, saat cinsinden bir şeyin ötesine geçildiğinde durum ne olacaktır? Bu anlamda Dasein varlığı nasıl bir geçmişi barındırmaktadır?

Dasein geçmişiyle birlikte olan ve ondan kopmayandır. Zamansallık ve hergünlük içindeki Dasein fırlatılmış olgusallığı içinde geçmişe yöneliktir. Geçmiş Dasein'in otantik varoluşu için gereklidir. Çünkü şimdide olanaklar içinde geleceğe yönelen Dasein geçmişini hatırlar ve şimdi ve geleceğini ona göre şekillendirir. Geçmişle olan ilişki hatırlamayla ve bu hatırlamanın getirdiği durumsal farkındalıkla geleceği meydana getirecektir. (Yıldızdöken 2017:170-171) Dasein geçmişi de göz önünde bulundurur. Bu onun için olumsuz bir durumu çağırır. Dasein geçmişini hatırlamasıyla onu şimdiye taşır. Burada önemli olan geçmişin bugüne ne katacağıdır. Bu aynı zamanda bir gelecek sorusunu da beraberinde getirir. Varoluş olma imkânına sahip Dasein var olma imkânı olarak geleceği temsil eder. Bu yüzden insan önce kendini anlamaya ve sahip olduğu potansiyelini farkına varmaya çalışır. Bu potansiyel yani yapabilecekleri tasarıları onu geleceğe taşır. Varoluşunu ortaya koymasında seçimler önemli bir etkidir. Kendi potansiyelini anlama ise zaman içinde gerçekleşir. Çünkü kişi belli bir zaman içinde bulunur. Varoluş ve zaman ilişkisi ancak kendi koşul ve konumu ile ortaya çıkar. (Taşdelen 2015:174)

Dasein'in zamansallığı zaman içinde bulunmaktır. Ancak zamanın yaşamı kuracak olması unutulmamalıdır. Yani Dasein geleceğe dair beklenti de olmaktır. (Özlem 2001:50-51) Dasein ilgi varlığı olarak bir şey içindedir ve buradan geleceğe yönelendir. Gelecekte kendi imkânını ve imkânlar içinde kendini oluşturacak olan Dasein bir şeyler yapma düşüncesiyle zamansallık düşüncesini ve geleceğe yönelikliğini açığa çıkartmış olur. Dasein zamansallığı içinde geleceğe yönelik varlıktır. Dasein'in olagelecek, yani geleceğe yönelik oluşu onun zamansallığına işaret eder. Bu aynı zamanda imkânlar alanına işarettir. Burada sözü edilen şey, aynı zamanda Dasein'in özgürlüğü içinden geleceğe yönelik olmasıdır.

Özgürlüğün daha önce Dasein'in varoluşunda bir sorumluluk ve aynı zamanda varoluşunu ortaya çıkarttığını belirttik. Tüm bunlar Dasein'in zamansallığı içinden açığa çıkartılabilir. Özgürlük, kendine ait özü olmayan belirlenmemiş Dasein gelecekte kendini kurma olanağı olarak zamansallığın içinde varoluşsal durumunu açığa çıkartmasıdır. Özgür olan Dasein durağan olmayan yapısı içinde kendini geleceğin

olanaklarına göre kurar. Bu aynı zamanda şimdinin de yapılandırılmasını gerekli kılar. (Aşkın 2008:63) Çünkü bugünün imkânları üzerinden geleceği kurabiliriz.

Heidegger de geçmiş ve geleceğin henüz olmayan ve artık olmayacak olan olarak olmasının ötesinde geçmiş ve gelecek hiçlik, boşluk yapısından seslenir. Bu yokluk yahut içi dolmamış hiçlik onun özgürlüğü ile kendisini zaman içinde kurması olanağını taşır. O halde, burada var olan ise şimdide olan anlamını taşıyor. Her şimdi dediğimizde artık o şimdi vardır bir dizi sıra halinde olmayandır.

Varlık ya da varoluşa sahip Dasein yani insan üzerinden yapılan bir araştırma ile varlığın üzeri açılırken aynı zamanda onun kendi yazgısı üzerinden kendisi açıklanmıştır. Bu yazgı onun fırlatılmış varlığı üzerinden dünya içindeliğini, hiçliği barındırmasını, özgür ve kaygılı varlık olarak ölüme doğru uzanışını da ele almaktır. Tüm bunlarsa zaman içinde gerçekleşir zamandan bağımsız değildirler. Bu anlamda varoluşun açıklanması yani Dasein ortaya konması zamansallığın içinden tüm bu durumların ortaya konulmasında yatmaktadır. Var olmanın anlamı işte bu zamansallıkta bulunabilir.

İKİNCİ BÖLÜM

SARTRE'DA VAROLUŞ

2.1. Varlık ve Varoluş Üzerine

Varoluş düşüncesi kendini tek bir tanıma sığdıracak bir öz felsefesini bize sunmamakla birlikte, en genel anlamıyla insanın somut varlığını ortaya koyan felsefe olarak karşımıza çıkar. Varoluş kelime anlamı olarak var olma durumu, somut olarak olma, bir gerçekliği olma ya da gerçekleşmiş olarak var olma olarak etkinliğe sahip olan öz karşıtı olarak varlığa sahip olma durumunu anlatır. (Güçlü 2003:1521) Asıl amaç insanın varoluşunu ortaya çıkarmak olsa da, varlık ile varoluş arasındaki fark da göz önünde bulundurulmalıdır. Her nesnenin özü olduğu düşünülür. Fakat varoluşa sahip insan öze sahip değildir. Öz Sartre da sürekli nitelikler toplamına işaret ederken, varoluş etkin olma ve eylem de bulunma anlamına gelir. (Bezirci 2017: 38) Burada varoluşun tanımı yapılıyor gibi gözükse de, aslında tanım söz konusu değildir. Sartre da varoluş tanımı yapmaz, sadece ona dair bir özellik söylemiş görünür. Varoluş düşünülen değil bizzat somut yaşanan ve bireye özgüdür. Yani insan genel tanım yahut kavram altına yerleştirilerek değil, bireysel varoluşu ile diğerlerinden ayrıdır. Bu açıdan varlık ve insan soyut değildir. Varoluş yaşayan insanın bireysel deneyimleri üzerinden kendini gösterir.

Var olmak ne demektir? Varoluştan ne anlamalıyız?

Ben kısa boyluyu, kumral gözlüklü bunların yanında ayrıca bir de var olan bir şey değilim. Ben ancak varoluşun sayesinde var olduğum için kısa boylu, kumral, gözlüklü bir insanım. Benim bu vasıflara sahip olmam ancak varoluşumla mümkündür. Varoluş, varlığım ait ona bağlı olan bütün kavramların dışında ve ötesinde barınıyor. Bende varoluş vasıflarının hepsi de kendilerini aşan varoluşa bağlanıyor. Onun sayesinde var olabiliyorlar. Varlık varoluştan farklı bir şeydir. Birer varlık diye adlandırdığımız taşlar, kendilerini var kılan düşüncemizin hareketi sayesinde varoluş kazanabilirler. Varoluş bir hal değildir, bir harekettir. (Topçu 1967:30-31) Var olmak sadece orada olmak demektir. (Gürsoy 1991:76) Var olmak burada olmaktır. Aynı şekilde anlatılmaya çalışılan, varlığın burada olması yahut var olanın burada olması

denilen şey var olan olarak kabul edilenin şurada görünürde olan hatta şu diye gösterdiğimiz şeyler olduğunun ve bunların da varlık dediğimiz şey olduğunun ifade edilmesidir. Biz genel bir masa tasavvurundan bahsetmekle şu masa demek arasındaki varlık durumunu da burada görmekteyiz. Zihinde var olan masa kavramı ile şu masa aynı şekilde var olmamaktadır. Tıpkı Bulantı'da “martı” ve “şu martı” ile ifade edilen arasındaki var olan ilişkisi gibi.

“Şu martı” dediğimiz anda, orada bir varoluş durumundan söz ederiz. Sartre’a göre sadece var olanlar ortaya çıkar. Onlara rastlayabiliriz, ama hiçbir zaman onları ortaya çıkartamayız. Dış nesnelere ise orada olduğu haldedir. Varoluş varlık demek değildir, ondan başka bir şeydir. Yani varlık olmak ile var olmakta olmak arasında fark vardır. Varlık vardır ve kendi başıdır. Varolan ise burada olandır ve burada olan olarak seçimleri, özgürlüğü vardır. Varoluş söz konusu olunca, genel olarak varlıktan hareket edilmez.

Varoluş basitçe deneyimlenen bir şey değildir. Sartre’ın kahramanı aynada kendi görüntüsüne yüzeysel olarak baktığında, bir varoluş deneyimi yaşamaz. Ancak algıladığı görüntüye anlam yüklemeye, onda başka anlamlar sezmeye başladığı anda, artık varoluş deneyimini yaşamaya başlar. “Bana öyle geliyor ki yüzümü, vücudumu gizli organik bir duyguyla görüyorum.” (Sartre 2008:29) Bu deneyimde kişi kendini olduğu gibi algılamaz. O, kendini, hem iç dünyasıyla kendine yönelerek algılar hem de kendisine dışarıdan bir bakış yönelterek varlığı ve varoluşu ile ilgili kavrayış geliştirir. Burada derin bir hissediş hali buna eşlik eder.

Niçin varlık vardır? Varlık vardır çünkü bilinçli olan varlık bu varlığı ortaya koymuştur. Sartre varoluştan yahut var olmaktan, soyut kavramları değil, bizzat orada duran tikel varlıkları anlar. Bulantı’daki “bu martı, var oluşan bir martı,” ifadesi bunun en çarpıcı örneklerinden birisidir. Martının var olması ile martı ifadesi, varlıkların bilinçli bir kavrayıştan farklı olduğunu bize gösterir. Varlığın, insan bilinci ile ilişkisinde kendini ortaya koyduğu görülür. Martı ben onu görüp var oluşan martı demeden öncede oradaydı ama ben onu görünce o varlık alanına katılmış var oluşan bir martı oldu. (Sartre 2008:132) Fenomenler, yani nesnelere bilinç dışında bir gerçekliğe sahiptir, fakat bilinç olmadan bir anlam ve kesinliğe sahip olamazlar. Objektif varlık bilinçle ilişki içinde ele alınır ve insanın dünyayı tasviriyle ortaya çıkar. Yani Sartre, tecrübe edilmeyen ve bilince verilmeyen bir varlık anlayışını reddeder. Buradaki bilinç de, varlığa bir şey katmadan objeyi tanıyan bilinçtir. Varlık bilinç olmadan, bilinç de

varlık olmadan kendi mevcudiyetini kavrayamamaktadır. Ona göre varlık, bilinç tarafından bilindiği kadarıyla varlıktır.

Topçu varoluşu şöyle anlatır: “Eşyadaki gerçek varoluş, alelade hallerde kendini benden gizliyor. Etrafımızda duruyor, bizde barınıyor, ondan bahsetmeden iki kelime söylememiz mümkün değil öyle iken ona temas edemiyoruz. Lakin bir an geliyor onunla gönül gönüle bir yaşayıştan bir şuur altından kaynaşmadan sonra varoluş, üzerindeki örtüyü fırlatıyor. Biz eşyanın varlığından bahsediyoruz ancak eşyanın varlığı bizim varlığımızdır.” (Topçu 1967: 29)

Sartre da tüm varoluşçular gibi mantığa dayalı ontolojik açıklamaları yetersiz bulur. Çünkü ontolojik bakımdan varlığın tanımlanması imkânsızdır, varlık sorulabilen en son şeydir ve sorgulanamaz. Sartre’a göre varlığın varlık olarak bir değeri yoktur. Sartre ontolojisinde kendinde ve kendisi için adı verilen varlıklar, varoluşu ve özü birlikte görünen ve görüldüğü şekilde olan bireysel varlıklardır. (Özcan 1991:196) Onların görünüşleri ve özleri mevcuttur. Ancak gizlenmiş yahut başka bir yerde değildir. Gürsoy, Sartre’da, bir şeyin özünün, o şeyin görüntüsünden ayrı olamayacağını ve Sartre için varlığın, insan tarafından yaşanmakta olan dünyada mevcut olanlar olacağını vurgular.

2.1.1.Kendisi İçin Varlık

Sartre’ın varoluş felsefesinde kurgulanan varlık düzeni, “kendisi için” ve “kendinde varlık” olmak üzere iki temel mevcudiyet kategorisinden ibarettir. Varoluşa sahip olan varlık “kendisi için”, olgusallığa, bilince ve değere sahip varlıktır. Buvarlığın, yani Kendisi için’in olgusallığı “ne ise o olmayan ve ne değilse o olan varlık” olarak değerlendirilmemektedir. (Sartre 2009:141) Çünkü kendisi için varlık, adeta dünyaya kendi farkındalığı ve isteği ile gelmiş değildir. Nasıl ki dünyadaki nesnelere hakkında “bu neden şöyle değil de böyle olmaktadır” diyemiyorsak, onun dünya içinde mevcut olma şeklini de böyle bir olgusallık içinde değerlendirmeliyiz. Bu yönüyle kendisi için, kendi kendisini, bu olgusallık içinden kavrar. Kendisi için’in burada olması, onun varoluşu; onun daha önce ya da sonra bir zaman da yaşamıyor olması, onun olgusallığıdır. Kendisi için’in olgusallığını gösteren diğer durumlar ise bedeni, fiziksel özellikleri, cinsiyeti, bir yerde doğmuş olması, bir sosyal çevrede oluşu gibi unsurlardır. (Sartre 2009:145) Bizim varlığımız, kendimizi belirleyebilmemiz, bu olgusallığın içinden gelmektedir. Ancak bu belirlenmişlik bizim kendimizi

belirlememizde kısıtlayıcı bir durumu anlatmaz. Kendisi için olarak burada varoluşumuz elbette bir olgusalılık içinde olmalı ki varlığımız ve varoluşumuz bilinç varlığı olmasından hareketle bir anlam kazanarak belirlenebilsin. Kendisi için'in olgusalılığı ne ise o olmasına hizmet etmemekle birlikte onu bilinçten hareketle ortaya koymasını sağlar. Bu anlamda olgusalılık "kendisi için" varlık için bir engel teşkil etmez. Kısaca olgusalılık, olduğum şey, olmak için ulaşmak zorunda olduğum varlığıma ilişkin kendimi belirtmemdir. Burada olmam yani şuandaki durumumdur. Kendisi için'in bu olgusalılığı onun tek özelliği değildir o sadece bu dünya da mevcut durum içinde o şekilde olmaklığı ile olgusaldır. Ancak onu bu olgusalılıktan ayıran ve varoluş kazandıran şey, varoluş ile öz arasındaki farklı bağlantıdır.

Akıcı hareket halindeki kendisi için, içine kapanık, sınırlı bir varlık olmaması bakımından, yönelebilen bir varlıktır. Bu yönelmişlik kendisi için varlığın varoluşu içindeki varlığında özünü yaratmasıdır. Tüm bu kendisi için'e dair durumlarla kastedilen bilinçli insanın kendisidir. Kısaca kendisi için varlık bu olgusalılığın içinde, bilinç varlığı olarak kendi varoluşunu oluşturabilmesiyle olgusalılığın ötesine geçebilen varoluşa sahip olabilen bir varlık olarak açıklanır. Her şey akt halindedir ifadesi de bunu anlatmaktadır. (Özcan 1991:200) Bunun ile kastedilen kendisi için'in yönelimli ve hareketli bir varoluşsal yapıya sahip olmasıdır. Kendisi için'in durağan olmaması, onun kendi özünü yaratması anlamı taşıırken, aynı zaman da bu yarattığı özü kavrayabilmesini de ifade eder. İnsan var olmak istediği gibidir. Bu yüzden kendisi için varlığı hareket halinde yönelen bilinç varlığına karşılık gelir.

Kendini ortaya koyabilen olarak kendisi için'in yönelmesi, bilincin kendine değil evrene yönelmesidir. Kendisi için'in yönelimsel ve kendini yaratabilen bir varlık olması, onun varoluşuna dair bir durumu da bize verecektir. Bu yaratma kendini oluşturma ve yarattığını kavrama özdeşlik kavramının kendisi için varlıkta mümkün olmayacağını gösterir. Çünkü kendisi için kendini yaratan ve hareketlilik içinde olan olarak ne ise o değildir, ne ise o olan ancak dünya olacaktır. Bu özdeşlik prensibi içinde olmama onu varlığını temellendirecek olan yönelimselliğe götürür. Her yönelmede kendisi için varlık bir şeyle yüzleşir. Bu da, kendisi için'in yöneldiği şeyden kendi yokluğunu eksikliğini görmesidir. Yani o, olumsuzluk içindeki kendisi için kendini yönelimsellikle temellendirirken aslında kendindeki yoklukla yüzleşir ve olumsuzluğu içinde yokluğunu barındırdığını idrak eder.

Kendisi için içindeki yokluk, eksiklikten dolayı var olmayı ister, bu yokluk hissini doldurmaya çalışır ama bu hiçbir zaman dolmayacak bir duruma karşılık gelir zaten eğer dolsa tamlığa ulaşmış olacaktır. Bu açıdan kendisi için'in olumsuzluğu aynı zamanda kendisi için'in yokluğu barındırdığını bize sunar. İnsanın şu ya da bu şekilde olması durumu şunun örtük ifadesidir; tıpkı şu ağaç, şu taş gibi neden burada var olduğu gibi, dünyadaki mevcut bulunuş hali ya da halleri kendisinin seçmediği bir koşulda beliren bir şey olmasıdır. Eğer, dünyadaki varlıklarla kökeni aynı olsaydı, kendisi için de yokluk olmasaydı bu dünya ile farksız olması demektir. Fakat yokluk kendine uygun bir tarzda kendini tasarlamaktadır.

Eksik olanın farkına varma olumsuzluğun içinden yokluğun farkına varmaktır. Yokluk insanla ve onun bilinçli bir varlık oluşuyla yani kendisi için varlıkla var olur. Yani yokluk kendisi için varlıkla dünyaya gelir. Bu açıdan yokluk varlığa tabidir. Varlık, zıttı olan yokluğu da kaplayarak onunda temeli olur, yokluk etkinliğini yokluktan alır. Yokluktan anlaşılması gereken eksikliklerdir. Var olmak için bir şeye muhtaç olan yokluk mutlak yokluk değil bir eksikliklerdir. (Özcan 1991:196) Yokluk şuurla dünyaya girer ve tam olana ihtiyaç duyar. Kendisi için'in yönelimselliği yani bilincin yönelimselliği kendisi için'in eksikliğini gidermek istemesi durumudur. İnsan yani kendisi için evrendekileri belirli kategoriler altında incelerken kendini bir kategoriye yerleştiremez. Bu durumda yokluğunda bir şeyin yokluğu olması durumu kendisi için varlığın bir varlığa gitmesini gerekli kılar. Kendisi için kendi varlığını tasarlayarak kendi yokluğunu doldurmaya ve özünü kuracak varlık fikrini oluşturmaya çalışır. (Sartre 2009:142) Bu kendisi için olan insanın bir şeyler tasarlamaya yönelmesiyle devam eder. Bu tasarımlarla insan kendini bir tasarımlar bütünü haline getirebilir.

Tasarım, kendisi için'in kendi varlığını hem bilinçli varlık olmaya, hem özgürlüğe, hem de yokluk içinde eksik olanı tam kılmaya götürme çabasıdır. O halde insanın tasarımlar bütünü olarak tasarladığı şey, kendisi için varlık olduğunu gösterir. Sadece kendisi için dünyaya göre aşkın bir varlığa sahiptir. Yani o, kendisi sayesinde dünyanın mevcut olduğu bir yokluktur. Bu yokluk şu şekilde izah edilebilir: Bir nesneyi algımlarken bilinç aslında o şey olmadığını ortaya koyar. Bilinç olarak ben, algıladığım şey olmadığını ortaya çıkartmış olurum. Bu durumda kendisi için, olmadığı şey olarak tarif edebilirken, o kendini tarif edemez. Bu olumsuzlamadır ve insanın ilişkisinin ilk adımını oluşturur. Bilinç kendi varlığını açığa çıkartmaya çalıştığında, kendini olmama

hali yahut yokluk olarak değerlendirmekle işe başlar. Bilinç kendisi için varlığın içinde kendinden başka varlığa ihtiyaç duyan olarak kendi varlığını konu edinir. Bilinç, ne kendi ne de kendi dışındaki varlıktır; o yokluktur.

Kendisi için aynı zamanda özgürlüğü barındıran bir varlıktır. Doğada olması onun zorunlu olgusalılığıdır, fakat kendisi için birde zorunlu özgürlüğü barındırır. Yokluğu kendisi için varlıkta ortaya çıkararak şey onun yönelen bilinç varlığı olmasından ziyade onun temelinde olan zorunlu özgürlüğüdür.

Olgusallık kendisi için varlık için engel teşkil etmediği gibi kendisi için'in varlığa gelmesinde özgür bir varlık olduğunu kendine hatırlatır. Hem olgusal hem de zorunlu özgürlüğü barındıran kendisi için bunların yanında bilinç varlığı olmasını da açıklığa kavuşturmuş gibi görünür. Bilinç olgusalığa ve özgürlüğe aynı zemin üzerinde yer verir. Bu temelde özgürlük ve olgusalığın aslında bilinç varlığı olan insanı oluşturmasından kaynaklıdır. İnsan yani kendisi için olgusal varlık olsa da bilinç varlığı olması ve zorunlu özgürlüğü ile varlıklar arasındaki bu üç kavramı taşıyan tek varlıktır. Olgusal, özgür ve bilinç varlığı olarak insan kendisi için olarak Sartre da yerini almıştır. Her ne kadar olgusallıkla bu dünyaya bağlı olsa da insan özgür ve bilinçli varlık olmasıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Bu ayrım özgür varlığı içinden kendisi için'in yönelen ve tasarlayan varlık olduğunu bize gösterir.

Kendisi için, zorunlu olan özgürlüğü içinden kendi varoluşunu tasarlar. Kendisi için özgürlüğü içinde somut bir amaçla somut kendindeliğe ulaşmak ister, ancak bu soyut bir sistemle karşı karşıya kalmak demektir. Kendisi için özgür, yokluğu barındıran seçimler yapan, somut içinde soyut varlığını ortaya koymaya çalışan bir varlıktır. Kendisi için somut bir bedene sahip olmaklığı (olgusallığı) fark ettiği gibi diğerlerinden farklı soyut varlığının peşinden gider. (Bezirci 1991:68) Bu soyut varlığın peşinden gitme bedeninin dışında bilinç varlığı olması ve özgürlüğü ile kendisi için'in kendi varoluşunu yaratması anlamına gelir. Bu tamamen soyut bir duruma karşılık gelir. Kendisi için'de salt somut bir varoluştan söz edemeyiz.

İnsanın sınırlılığı insanın kendisinde varlık olma durumu onun bedene sahip olmasıdır. Bu onun sebepsiz ve saçma olma durumudur. (Gürsoy 1991: 85) Kendisi için tamlığa ve somut varlığa tam anlamıyla ulaşamaz, çünkü tamamen bir somut varoluşu yoktur. Bedene sahip olmak onu sadece sınırlı yapar. Buradan ancak tamlığın farkına varan varlık sahası görünür kılınmış olur. Ancak kendisi için soyut ve somut bir ikililik

içinde var olmaya çalışır. Burada kendisi için tam bir varoluş evrenine değil, yokluk ve soyut bir algı evrenine aittir.

Kendisi için varlık nasıl bir varoluşa sahiptir?

Sartre'a göre bilincin ontolojik temeli olarak kendi-için-varlık yasası, kendinde mevcut olma biçiminde kendisi olmaktır. Her türlü "...e mevcut olma" durumu bir ikiliğe sahip olduğundan, potansiyel bir ayrım içerir. Varlığın kendinde mevcut oluşu, varlıkta kendisinden bir kopukluk gerektirir. Özdeşlik ilkesi örtüşme olarak tam bir varlık yoğunluğu olduğundan hiçbir olumsuzluğa yer bırakmamıştır. Sartre, Hegel'in görmüş olduğu gibi, bu yönüyle özdeşlik ilkesinin çelişmezlik ilkesine çağrıda bulunduğunu belirtir. (Sartre 2009:137) Özdeşlik ilkesi kendisi için varlıkta geçerli değildir. Özdeş olan, tek biçimli ve değişmez bir doğaya sahiptir. Kendisi için ise, ne ise o olmayan varlık olabilmeye adaydır.

Kendisi için, somut tikel varoluşu içinde eksiklidir. İnsan öyle veya böyle vardır. Hiçbir zaman kendini "ben şuyum", "bundan başkası değilim", "sadece buyum" diyemez. Bunun aksine nesnelere sadece öyledir. İnsan eksik tanımlanışı bu dolu, tek düze dünyada ona hep bu yokluğun sorumluluğunu yüklemiştir. Bu sorumluluk, onu, hep kendi mümkünlüğü üzerine yönelterek, tam kılmaya çalışmıştır. Somut olarak her kendi için kendi ile belli bir örtüşmenin eksikliği içindedir. (Sartre 2009:166) Kendisi için'in bu eksikliğin içinde olması onun varoluşa sahip olması anlamına gelir. Eğer kendisi için, somut olana, tamlığa ulaşıyorsa, bu onu nesne türünden bir varlık yapardı o yüzden o hep eksiklik içindedir. (Sartre 2009:160)

Sözü edilen eksikliğin anlam ve önemi nedir? Sartre'a göre bu eksiklik, kendisi için'i varoluşa götürürken, aynı zamanda onu tam olana yönelten bir unsur olur. Bu yönelmede kendisi için varlık mümkün varlığı, yani belirsizliği de anlatır. Mümkün olandan varlığa geçiş bilgiye geçişi de ifade eder; ancak burada imkân, düşüncemiz açısından imkândır. Çünkü imkân varoluştan önce gelir. Bir sonucun bir ilkedan çıkması gibi çıkmaktadır. Varlığın kendi imkânı o varlığın dışındadır. (Sartre 2009:142) Kendisi için varlık olgusal, bilinç ve yokluğu barındıran, mümkün varlığı için de varoluşunu ne dışsal ne de içsel, yani ne evrenle ne de bilinçle temellendirir. Bu kendisi için varlığın ikili varoluşuna işaret eder. Kendisi için kendi tamlığını bulmak için kendinden sıyrılır ve tama doğru bir yönelmeye gider.

Tam olan varlık hangi varlıktır? Bu varlığı Sartre “kendinde varlık” diye adlandırır.

2.1.2.Kendinde Varlık

Kendisi için varlık olgusal olmasının yanında özgür ve bilinç varlığı olarak insanda karşılık bulur. Onun karşısında ise, onun gibi olmayan bilinç, özgürlük ve varoluştan uzak bir varlık vardır. Tüm bu özgür varoluştan uzak, her ne ise o olan ve özdeşlik prensibiyle doğrudan bağlantılı varlık, kendinde varlık olarak adlandırılır. Bu varlık ise insanın dışındaki dünyaya karşılık gelir.

Sartre evreni kendinde varlık olarak değerlendirir. Bu varlık kendisi için’in paralel simetriği olarak görülür. Bu varlık kendisi için gibi bilinç varlığı değildir. Bu durumda aklımıza, kendisi için varlıkta tama doğru yönelme isteği uyandıran bu kendinde varlığın nasıl bir varlık olduğu sorusu gelir. Bu varlık tam, bütün, hareketsiz, aralıksız bir varlıktır. (Akarsu 1979:132) Kendinde varlık ne olanaklı olandan türer ne de zorunlu olana indirgenebilir. O salt bir olumsuzluğu barındırır. Yani kendisi için gibi bir yokluk içermez. Aynı zamanda onun bu varlığı, var olması kadar var olmamasını da eş kılar. Bu anlamda Sartre kendinde varlığı yalnızca orada ve fazladan olarak görür. Kendinde varlığın “varoluşu özden önce gelir” gibi bir ifadeyle örtüşmesi de bu anlamda mümkün değildir. Çünkü kendinde olan, ne ise o olandır. Bu da kendisinde varlığı A a’dır yani varlık vardır, şeklinde ifade edebilmesidir. Yani kendiyle özdeşdir. Bu özellik kendinde varlık hakkında bize önemli bir bilgi verir. Burada yok olandan ya da başka varlıktan bahsedildiği an ya da ona atıfta bulunulduğu an, özdeşlik yerle bir olacaktır. Bu yüzden kendinde’nin varlığı hakkında “Varlık, vardır. Yokluk ise söz edilemez olandır” denir. (Gürsoy 1991:15) Bu varlık tamamen kendi kendiyle ifade edilir. Sartre’ın bu görüşleri bize Parmenides’i hatırlatmaktadır. Parmenides de “Var olan vardır; var olmayan var değildir” diyerek düşünce ile varlık arasındaki ilişkide varlığın var olmasını öncelik olarak ele alır. (Cevizci 2011:51)Yalnız Var olan vardır ve ancak bu düşünebilir: Var olmayan yoktur ve düşünülemez de”; bu yargı onun felsefesinin temelini oluşturur. Aynı zamanda Parmenides’tesadece var-olma (Varlık) vardır, var-olma ile düşünme aynı şeydir. (Esenyel 2014:14) Bu varlık kendi içine kapalı, değişmeyen bir varlıktır. Bu varlık aynı zamanda kendi kesin bütünlüğü için de başlangıçsız ve kendinden başkasıyla açıklanamayandır. Kendinde varlık dediğimiz şey kendisi dışında bir şeyle açıklanamaz. O, olduğu haliyle vardır. Bu yüzden onun bir öyle bir böyle olma hali düşünülemez ve görülemez bir durumdur. Kendinde varlık

değişmeyen, yani ne ise o olan özdeşlik prensibiyle varlığa bağlı olma durumunu anlatır.

Biz bir varlıktan söz ederken “masa masadır” ifadesiyle onu anlatmış olmayız. Ama “masa üzerinde bir takım işlerin yapıldığı düz bir zemine sahip bazen ayaklı bazen ayakları olmayan ahşap, plastik vb. malzemedен yapılan bir eşyadır” ifadelerini kullanırsak bu tanım olmuş olur. Bu ifadeler her zaman masayı akla getirir. Bu tür ifadelerde, kendinden başkasıyla açıklanamayan bir eşya açıklaması vardır. Bu durum varlıkta özdeşliği düşündürmektedir. Var olmakla onun düşündürdüğü şey aynıdır. Kendinde varlığın var olması böyledir. O, kendi bireysel varoluşu üzerinden kendini yeni bir biçimde kuramaz; ne ise o olarak, düşüncemizde ve dışarıda var olan olarak kendini gösterir.

Özdeşlik fikri kendinde varlığa öyle bir temel olmuştur ki, buradan kendinde varlığın yaratılışı hakkında da bilgi sahibi oluruz. Bu fikir kendinde varlığın yaratılmamış olduğunu düşündürür. Şöyle ki: Bu varlık eğer yaratılmış olsaydı yokluktan mı yaratılmış olacak ve yokluktan bir parça mı taşıyacaktı? Eğer varlıktan yaratılsaydı, onu kendinde olarak tam ve özdeş sayabilecek miydik? İşte bu iki soruda kendinde varlığın yaratılmamışlığı sonucuna varılmasına neden olur. Yaratılmış olan, her türlü yaratma fikrinde, kendinde olmaktan uzaklaşmış olacaktır. Kendinde varlık ayrıca kendi kendinin sebebi de değildir.

Sartre kendinde varlığı, yalnızca kendinde varlık olarak, özdeşlik fikri ile açıklar. Kendisi için gibi şuurulu bir varlığa sahip olmayan kendinde varlık ne aktif ne de pasiftir; o sadece kendisinde ve oluş dışındadır. Kendinde varlık kendini olduğu gibi gösterir. Bu haliyle varlık başka bir varlıktan doğmuş değildir; varlık nedenini kendi içinde de taşımaz. (Özcan 1991:196) Kendinde varlık için “varlık vardır, ne ise odur ve varlık kendisindedir” ifadeleri kullanılır. Yani özdeş ve özü belli olan, özü varoluşundan önce gelendir. Bir alet bir fabrikada üretilmeden önce onun ne için kullanılacağıının, aleti yapmadan önce belli olması gibi. Burada kendinde varlığın bir aletten tek farkı, Sartre’ın kendinde varlığının yaratıcısının olmaması, bu varlığın sadece özdeşlik üzerine kurulmasıdır. Bu yüzden ne öncesi ne de sonrası sorulmaz ve kendinde varlık “orada” olarak her yerde mevcut olmalıdır. Kendisinde varlık Sartre’a göre saçmadır. Öznel olmayan olarak kendinde, kendi dışında bir şeyle ilişkisi olmayan nesne varlığıdır. Bu anlamda kendinde, ne kendi kendinden (bilinçten) ne de zorunlu varlıktan (tanrı) çıkmıştır. O halde kendinde varlık, sebepsiz ve tarif edilemeyen bir

tamlığı içerir. (Sartre 2009:134) Dolayısıyla o, adeta kendi içine kapanmıştır. Bu nedenle kendinde varlık ne etken ne de edilgendir. Çünkü etkenlik yahut edilgenlik bilinç varlığı için, yani kendisi için bakımından mümkün olan şeylerdir.

Kendinde varlık kendisiyle özdeş, yaratılmamış, sebepsiz, olumsal ve saçmadır. Bu saçma ve fazladanlık durumu insanla karşılaşmada ortaya çıkar. Kendinde varlık bu anlamda bilinçle ya da bilinçli varlık olan insanla/kendisi içinle ilişki kurarak belli bir şey olacaktır, onun öncesinde dolu bir varlık olarak anılacaktır. Bu da kendinde varlığın kendisi için ile zıt olan tam simetriğinin ortaya çıkmasıdır. Nasıl ki kendisi için tam olan kendinde'ye, yani dünyaya yöneliyorsa, kendinde de bu bilinçli varlıkla münasebete girdiğinde varlığını ortaya koyacaktır.

Kendinde varlığın tamlığı, özdeşliği ve bunun tam simetriği olan kendisi için'in bilinçli olma durumu, bu iki varlığın aynı zemin üzerinde birlikte bulunuşu, aralarında bir gerilim yaratır. Öyle ki aynı zeminde farklı varoluşsal yapılar olmuş olur. Bu mevcut durum, ilk olarak bilinç varlığı olarak tamlıktan uzak olan kendisi için'i harekete geçirir. Kendindenin tamlığı, eksiklik taşıyan bilinç varlığını, yani kendisi için'i tam olmaya yöneltir. Bu gerilimin temel sebebi bu iki varlığın varoluş durumlarından kaynaklanır.

2.1.3.Kendisi İçin ve Başkası

İnsan varlığının tek başına veya diğerleriyle birliktelik durumu içinde olması, insan varlığının farklı kategorilerle ele alınmasını gerekli kılar. İnsan kendisi için olarak tek başına ve bireysel varlıktır. Onu sadece kendisi için olarak incelemek yeterlidir. Ama onun diğerleriyle birlikteliği, onu kendisi için olarak tek başına bırakmaz; bu yüzden, başkasıyla birlikte olma durumunda, bir başkasına, yani onun karşısındaki bilinç durumuna bakmak gerekir. Öteki/başkası söz konusu olunca, kendisi için, kendi varlığını bilinç sahibi olan bir başkası ile açmak durumundadır. Bu da, kendisi için diğerleriyle birlikteliği içinde soruşturmayı gerekli kılar.

İlk başta sadece kendisi için diye tanımlanan insan, onu kuşatan mevcudiyetler düşünülünce, görülür ki o sadece kendisi için varlık değildir. Kendisi için'in bilinç sahibi olması, onu dünya içinde üçüncü bir durumla karşılaştırır. Sartre ontolojisinde kendisi için, kendisiyle ve kendinde varlıkla karşı karşıya olmanın dışında, bir de başkası/öteki ile de karşı karşıyadır. Öteki, kendinde varlık değildir. O da bir bilinç varlığıdır. Diğer yandan bu kendisi için, yani insan bir bedene sahip olarak dünya içindedir, yalnız başına gibi görünse de, yalnız değildir. Aslında kendi yalnızlığımız

içinde doğduğumuz andan itibaren, bu dünyada başkalarıyla birlikteyiz. Bu birliktelik, kendisi için başka kendisi içinlerle karşı karşıya getirir. Ancak öteki, ilk bakışta kendinde varlık gibidir; bu ilişkiden “başkaları için varlık” doğar. O, hem kendinde hem de kendisi için varlık alanını kapsar durumdadır. Bedene sahip olan kendisi için, başkası tarafından kendinde varlık gibi görünür.

Bedenimle bu dünyaya bağlı olan ben, burada diğerleriyle birlikte var olmaktadır. Bu varoluş sadece kendindelerle değil diğer kendisi içinlerle de birlikte olmaklığı anlatır. Sartre Bulantı’da bu durumu “onlarda varlıklarını hissedebilmek için bir araya gelme ihtiyacı duyuyorlar” ifadesi dile getirir ve neden başkasının da varlık soruşturmasında ele alınması gerektiğini ortaya koyar. (Sartre 2008:14)

İnsan kendisi için olarak kendi kendisi içinde “benim” diyebileceği ontolojik bir yapıya sahiptir. Onun kaygısı, onun varlığı, hep bu ontolojik yapıya, yani kendisine aittir; hep kendisi hakkındadır. Başkasının varlığı da kesindir. “Başkasının varlığının kanıtlanmaya ihtiyacı yoktur. Başkasının varlığı utanç durumuyla ortaya konur.” (Sartre 2011:307) Fakat utanç durumu kavramı burada farklı bir şeye işaret eder. Ona göre utanç duymak kendi varlığımın keşfidir. Utanç benim olduğum durumdan, yani kendimden utanmamdır. Bu utanç, tamamen bilinçte yaşadığım bir şey gibi duruyor olsa da temelde başkasının karşısındaki durumumdur. Yani kendisi için, bilfiil olduğu durumu yaşarken, kendini yargılamayı ve durumundan utanmayı seçmez. Utanç durumu birisiyle karşılaştığı anda gerçekleşir. Bu durumda utanç, bilince ait kapalı bir iç durum değildir. Utanç durumu, başkasına görüldüğüm haliyle kendimden utanışımıdır; bu başka bir bilincin varlığına, bu varlığında da benim dışımda olduğuna işaret eder.

“Kendinden utanmalısın” sözü tam da sözü dilen bu başkası-utanç ilişkisini ortaya anlatmaktadır. Burada kendim dışındaki başkası, yani ben olmayan bana bunu söyler. Bu durumda utanan ben, başkasının ortaya çıkışı ile, adeta onun karşısında nesne gibi görünürüm. Bu başkasının beni nasıl gördüğünün bana olduğu gibi aktarıldığını ve bunu da bilincime kattığımı söyleyemem. Başkasının beni nasıl gördüğünü kabul ederim, ancak başkasının beni gördüğü o şeyle kendimi eş tutamam. Bu utanç durumu ne bizim ne de başkasının zihninde somut bir temele sahip değildir. Burada başkasıyla karşılaşmışım; o da bana, ne olduğumun ötesinde başka ne olabileceğimi düşündürmüştür. Kendisi için, bunu, başkasıyla karşılaşmadan anlayamaz. (Sartre 2011:308)

Sartre başkasını, benim gerçek doğasının dışı yansımasını sağlayan bir etken gibi değerlendirir. Ona göre becerikliliğim, çirkinliğim hep başkasıyla meydana çıkar. Bunlar benim bedenimi aşar ve başkası için'in varlığını açığa çıkarır. Varlığımı tümüyle ele geçirmek istiyorsam başkasına ihtiyacım vardır. Başkası kendisi için'e ilk olarak bakış yoluyla görünür. Utanma da başkasının bakışıyla ilgilidir. Bakış, kendisi için ve başkası ilişkisi, her birinin diğerini nesneleştirme durumunu anlatır. Bakış, başkasının beni nesne olarak görmesi ve beni pasif bir varlık gibi algılamasıdır. Başkası gördüğünde dünyam benden ona doğru akar. Bu durum Bulantı'da ayna benzetmesiyle anlatılır. Ayna kendisi içine kendini, onun karşısında ona görüldüğü şekliyle anlatır. Kişi "Yüzümde girinti ve çıkıntılar var, turuncu saçlarımla çirkinim der ve ardından diğerlerine de böyle görünüyor muyum?" diye sorar. (Sartre 2008:28) Bu sorgulama tamamen nesne olarak başkası için tarafından algılanmak demektir. Bu durum karşısında kendisi için, artık kendi dünyasının başkası için de var olduğunu algılar.

"Bu benim yüzümün yansıması. Boş geçen günlerde sık sık ona bakıp dalıyorum. Bana hiçbir şey ifade etmiyor. Diğerlerinde bir anlam var, ama benimkinde yok. Güzel mi, çirkin mi olduğuma karar veremiyorum. Ama çirkin galiba... Bana öyle söylemişlerdi. Buna aldırılmıyorum. Aslında yüzüme bir nitelik vermelerine de kızıyorum. (Sartre 2008:27) Burada da Sartre diğer varoluşlar karşısında kendi varlığının fiziksel oluşundan öte başkası tarafından algılanmanın yarattığı durum üzerine durur. Kimsenin ne düşündüğünü bilmemesi ve kendisinin de onların ne düşündüğünü bilmemesi durumu yansıtılmıştır. Güzel mi çirkin mi oluşu onların söyledikleri şeylerle ancak bilinebilir. Bunun içinde dışardakilerle yani başkası ile ilişki kurmak gerekir. Burada dışardakilerle kurulan ilişki benim dışımda algıladıklarım birer kendindedir. Kendisi için'in karşılaştıkları arasında iki beden varlığının birlikteliği söz konusudur. Kendisi için dışardakilerle ilişkiye girdiğinde kendini bilincini ve bedenini ayırmanın uzam olduğunu görür. Yani başkası ben tarafından algılandığında o artık benim için ben olmayan ben olur yani nesne olarak bende var olur. Başkasının karşısındaki ben de artık varlığım başkasını belirlemediği sürece nesne olur. Kısaca ben, başkasını onun kendi deneyim alanı içinde kuran kişiyimdir. Yani başkası benim için imgedir. Bana doğru gelen kadın, yoldan geçen adam, şuradaki dilenci benim için bir nesnedir. Başkasının bende mevcutluklarında birisi nesnelliktir. Başkası-kendisi için ilişkisi, kendisi için tarafından ilk olarak nesnel bir ilişkidir. Ancak başkasını nesne

olarak görmemiz kişi halindeki durumunu keşfettirir. Bunu sağlayansa bu nesnenin yani başkasın kendi hakkında edindiği bilgiyle kendini başka türlü ortaya koymasındır.

Başkasının varoluşu ile ilgili sorular aklımıza takıldığında, bu varoluşun kökeninin bir varsayıma dayandığını görürüz. Başkası ben olmayan ben, benim olmadığım kişidir. O da kendini olumsuzlayabilir. Burada olumsuzlamayı, başkası varlığının kökeni gibi kavrarız. Buradaki olumsuzlama, başkası ile kendim arasında hiçliğin ortak olduğunu gösterir. Ancak sözü edilen hiçliğin kökeni ne benden ne de başkasından kaynaklanır. Hiçlik, başkası ve benim aramdaki ilişkinin temelidir. Ben'in başkalarının varlığını göstererek kendi varlığını gösterir. Sartre'a göre ben işte bu gösterme durumu içinde, başkalarının varlığı ile ilgili olumsuz bir durum ile karşılaşır. Başkası benim dışımda bir varlığa sahiptir; "başkası ben değildir", ama ben-başkası zıtlığı, hiçlik bağını ortaya koyar. Bu, kısaca söylemek gerekirse, kimsenin ne düşündüğünü kimsenin, benim ne düşündüğümü diğerlerinin bilemeyeceği anlamına gelir.

Kendisi için'in başkasıyla olan ilişkisi beden merkezli dışsal bir ilişki değildir. Başkasıyla ilişkiyi içsel bir olumsuzlama olmadan düşünemem. Başkası öncelikle "kendisi için nesne" olarak kavranmalıdır. Yani başkası önce benim için var olur ve ben daha sonra onu kendi bedeni içinde kavrarım. Başkasının bedeni bu noktada ikincil bir yapıdadır. Başkasının nesneleştirilmesi başkasının şey olarak görülmesidir. Yani kendisi için'in imkânlar içinde bir şeye yönelmesi durumu başkasını aşmasıdır. Bu aşkınlık içinde kendi dünyamın şeylerini kavrarım. Bu kavrayış şeylerin işaret ettikleri ölçüde olur ve nesnenin özellikleridir. Bu nesnelere olumsuzluk ve olana sahiptir ama işaret ettikleri başkasıdır. Nesnelere aslında başkasına işaret eder ve araca yönlendirir. Bu araçla dünyamı kurarım. Böylece başkası şeyler tarafından araç gibi gösterilirler. Başkası tarafından bakıldığında ben araçsal olarak bedenselimdir. (Sartre 2009:444) Buradan şu anlaşılabilir: Bedenim, bakış açısı kurmadığım ve kullanmadığım şey olarak bana aittir. Bu yüzden başkasının bedeni bana bakış açısı geliştirip kullanabileceğim bir alet olarak görünür. Şeyler başka nesnelere işaret eder ve benim dünyamla birleşir ve benim bedenime dair bir şeyler gösterir. Yine başkasının bedeni benim olmadığım ve kullandığım araçtır. Başkasının bizi biliyor olması onun bedeninden değil kendimizden keşfederiz. Başkası için varlık benim varlığı içinde ortaya çıkar. Kısaca başkasının bedeni benim evreni kullanmamla tanımış olur. Başkasının bedeni benim için bir bütünlük taşır. Aynı zamanda biz başkasını bu

bütünlükte olduğu şey olarak dolaysız kavrarız. Örneğin sokakta yürüyen kadın sokakta ve yürüyor olmasında ayrı ele alınmaz. Onu zamansal ve mekânsal olarak bir bütün içinde anlarım.

Başkasıyla ilişkiler noktasında insan, kendi duygularını nesneye aktararak kendine bir tasarılar dünyası yaratabilir. Bu anlamda kişinin algıladıkları, algılanan nesnelere ilişkin olmaktan ziyade kişinin nesneye aktardığı durumları yansıtır. Ben başkasını iyi buluyorsa ya da bir ağacı güzel görüyorsa, bu, algılanandan değil bendeki güzel-iyi duygusundan kaynaklanır. Sartre'a göre birinin bana dair kötü düşünceleri, sadece onun için geçerlidir ve ondan çıktığı için onu bağlar. Bunun bana yönelik olması benden çok başkasından kaynaklıdır.

Başkasının bakışını algıladığımda iki şey ortaya çıkar. İlki, benim varlığımın olanakları nasıl olduğum benim dışımda bir bakışla olanak haline gelir. Yani başkası için bir nesne olurum. İkinci ise, beni algılayan başkasının beni yargılayabilmesi yani onun için bir değerlendirme nesnesi haline gelmemdir. Bunun için Sartre bedeni üç boyutta ele alır. Kendisi için varlık olarak olgusalılık içinde yaşadığım beden, başkası tarafından bilinen ve faydalanılan ben ve başkası tarafından bilinen ve varlığına başvurulanan bendir. Beden Sartre'a göre nesnel organlar bütünü değildir. İnsan dünyada kendi olanaklarını ortaya çıkaran yani araçlar oluşturandır. Yani olgusal durum içinde yaşayan bendir. Dünya araçlar dünyası olarak insana verilir. İnsanda kendine göre bu dünyayı değiştirir. (Akarsu 1979:138) Bedene sahip olmak bu türden deneyimlerde bulunmak demektir. Burada beden, başkasına görünen nesne olarak değerlendirilir. Başkası alanı içinde kendisi içinin dünyası yok olur. İnsanın bedeni bu durumda araç konumuna düşer, insanın kendi dünyası yok olur. Burada beden, başkası için kendinde varlıktır; öteki kendisi için bedene sahip olduğunda, beden artık başkası için varlık haline, başkasının nesnesi haline gelir. Başkası için, bizi adeta kendinde varlığa dönüştürür. Kendimizi bir başkasının beni gibi görürüz. Aynı durum bizim açımızdan da geçerlidir. Başkası da bizim için nesneye dönüşür. Böylece diğer kendisi içine bakan kendisi için, başkalarının kendiliğini keşfetme, açma girişimidir. Bakış, ona yönelik bir hamledir. "Bakış bana yalnız başkalarını açmaz, kendi Ben'im de açar. Başkasının bakışı bana kendimi de gösterir. Varlığım artık başkası için varlık olmuştur; bir şey için ben olmuştur. Başkasının bakışı ile kendi kendimi fark ederim. Bu bakışı ile kendi kendimi fark ederim. Bu bakış altında bedenim başkası için varlık olur. Bu durumda

bedenim sanki nesne olup katılaşıp ve ben ellerimi ne yapacağımı bilemem.” (Akarsu 1979:137)

Başkası da kendinde varlık ile ilişkilidir. Onun dünya ile ilişkisi, bizim tarafımızdan nasıl keşfedilir? Bunu çimen örneği üzerinden inceleyelim.

Çimende yürüyen adamı görmem, onu nesne olarak kavramam yanında, onu insan olarak da kavramam demektir. Yani öteki nesnenin diğerlerine eklemesiyle hepsi bir kategori içinde görülmektedir. Ancak onu insan olarak algılamam, eklemenin olmadığı yeni bir ilişkiyi kavramayı gerektirecektir. Adamın çimen üzerinde yürümesi, etrafındakilere göz atması, bir ilişki içinde evrenin ona doğru yönelmişliğini anlatırken, aynı anda tüm bu evren benden kaçır haldedir. O, kendisi için kurduğu evrenin, başkasına doğru kaçarak ilişkilerinin dağıldığını görür. Böylelikle başkası için etrafındaki varoluş, kendisi içinden kaçır ve kendisi için de bunu gözlemler. Başkası etrafında toplanan dünya, Sartre’a göre, adeta ondan kaçır bir yapıdadır. “Niteliklerin her biri ondan biraz kaçırıyor, ondan dışarı akırıyor, yarı katılaşıyor ve hemen bir nesne oluyordu.” (Sartre 2008:135) Bu kaçırma ve başkasının dünyasında yeniden toplanma, çimen üzerinde gezinen adamla doğrudan ilişkiye girmiştir; bu dünya benden kaçır yönünü başkasına açmıştır. Kendisi için, işte başkasına yönelen bu ilişkileri kavrar; ama çimeni başkasının gözünde görüldüğü yeşil haliyle kavrayamaz. Burada çimen, sadece “dünyayı kendisi içinden çalan olarak başkası için” vardır. Kendisi için, dünyanın merkezi konumundayken, artık başkasının varlığı ile bu merkez sarsılır.

Bu dünyayı, başkasının da tıpkı benim algıladığım gibi algıladığını düşünelim. O takdirde başkasının nesneyle ilişkisi “benim gördüğüm şeyi gören nesne” olarak tanımlanırsa, bu, kendi varlığımın başkası için’in nesneye bakışı içinden kavranabileceği anlamına gelir. Fakat bu mümkün değildir. Nasıl başkası özne-ben için nesneyse, aynı şekilde ben de kendimi bir özne için de nesne haline getirerek keşfedebilirim. Şu halde başkasının bana yönelttiği bakışı, çimene bakış gibi değerlendiremem. Çoğu kez bakış iki gözün bana doğru odaklanması olarak görülür. Ama bakış, rüzgâr esintisi, çalının hışırtısı ile kendini ele verir. Yani aniden ve nedensizdir. Bakan sadece iki göz olarak değerlendirilmez. Göz görme organı olarak değil bakışın bir destekçisidir. (Akdeniz 2017:57) Bir yerde dünyayı algılarken aynı zamanda bize yöneltilmiş olan bakışı kavrayamayız. Dünya üzerindeki bakış nesneyi yakalamak değildir. Önemli olan bakılmış olduğumun bilincinde olmaktır.

Bir bedene sahip olmam başkalarının bilinçli olduğu hakkında bir kabulü gerektirmez. Beden- bilinç farklıdır. Bilinç bedeninin bir görüntüsü olarak kabul edilir. Beden başkası olarak görünmeyi yahut başkasının bize görünmesini olanaklı kılar. Bakış benim kendime yönelik bir göndermemi içerir. Arkamdaki çalının içinden ses duyduğumda orada birisinin olduğunu değil benim yaralanabileceğim ve savunmasız olduğumumdur. Kısacası görülmüş olduğumu fark ederim. Yani bakış beni kendime yöneltir. (Sartre 2009:351) Çevremdeki her şey benim onlara bakışımla ve onları bir olanak olarak görmemle bende vardır. Sartre başkasını, kendisi için çerçevesinde düşünüyor. Bunu yaparken de bakış kavramıyla bunu açıklar. Bu bakış kendimden uzaklaşarak temelimi kendi dışında oluşturacağım anlamına gelir. Çevremdeki her şey başkasının olur ve ben başkası karşısında adeta nesneleşmiş olurum. Yani kendinde varlık olurum. Başkasının bakışıyla ben nesne olurum ve onun bakışıyla iyi-kötü ya da çalışkan olurum. Yani Akarsu'nun da ifade ettiği gibi başkası gelmeden önce merkeze oturmuş bir ben varken artık başkasıyla bu merkezden ayrılırım. (Akarsu 1979:137)

Sartre, Bulantı adlı eserinde, kendisi için ve başkası ilişkisini, olay anlatımı formu içinde ele almıştır. O, bunu, bir olay örgüsü içinde, şöyle dile getirir: Rollebon benim ortağımdı. O, var olabilmek için bana ihtiyacı olan kişiydi. Ben de varoluşumu hissetmek için ona ihtiyacı olan kişiydim. Bende ham madde vardı, ama bu ham maddeyi ne yapacağımı bilmiyordum. Bu madde, varlık benim varlığımı. Onun görevini temsil etmekte. Kendi yaşantısı temsil etmek için benim yaşamımı kullanıyordu. Artık varlığımı hissetmiyordum. Artık kendimde değil ondaydım. (Sartre 2009:97) Burada, kendisi için'in tüm varlığını bir başkası üzerinden oluşturmakta olduğunu görürüz. Bu, karşılıklı zorunlu bir ilişki gibi görünür. Bu yüzden Sartre "Rollebon benim ortağımdır" der. Burada tamamen başkası için ile kendisi için varlıklarının ilişkisi, varoluşsal çerçeveden anlatılmaya çalışılmıştır. Bu yapılırken de, tüm varoluş durumunun ve kendisi için'in temelinde bulunan özgürlük bir kenara bırakılmamıştır.

Bu iki ilişkide özgürlüğün yeri nedir? Özgürlük kimin özgürlüğüdür; başkası için'in mi yoksa onunla karşılaşan kendisi için'in mi?

Başkası geldiğinde, özgürlük, kendisi için de kısıtlanmıştır. Başkasının gelmesiyle artık özgürlüğümü de düşünürüm, çünkü onun da özgür olması benim özgürlük alanımı kısıtlar ve özgürlüğümü ona bağlı olarak yaşarım. Dolayısıyla özgürlüğüm başkasının özgürlüğü ile sona ermiş olur. Başkası içinle karşılaşan kendisi

için artık özgürlüğünü ona tutsak olarak yaşar. Sartre burada, özgürlüğün bütün insanlardan sorumlu olmak olarak insancıl bir özgürlük olacağını söyler. Yani özgürlük onun (başkasıyla karşılaşan kendisi için'in) yaşama hakkını elinden almaz.

Diğer yandan bu durumda, başkasında obje durumunda olan kendisi için, kendinde halinde özgürlüğünü kaybetmiş ve tüm dünya temelini kaybetmiş; bir anda başkasının dünyası oluvermiştir. İşte Sartre'ın sözünü ettiği başkalarının cehennem olması durumu bunun en açık ifadesidir. (Akarsu 1979:135) Başkaları cehennemdir, çünkü kişinin özgürlüğü, merkez konumu, değişmiştir ve başkasının bakışıyla nesne olmanın yanı sıra, değerlendirme nesnesi olmuştur.

İnsan başkalarının yargılayıcı bakışından kaçmak ister. Öyleyse neden başkası için varlığa ihtiyaç duyarız? Çünkü varlığımız hakkında başkasıyla konuşuruz, tüm yönlerimizi başkasıyla ifade ederiz. Bu anlamda beden eğer nesne olursa, başkası da var olmuş olur. Başkası hem varoluşum hem de kendimi bilmem için gereklidir. Benim tanınmam için beni düşünen başkası ortaya çıkar. Bu insanın kendi ve başkalarının ne olduğunu anlaması sağlar. Böylece burada, aslında kendimizi başkalarının gözünden kurmuş oluruz.

Görölmüş olmam beni savunmasız hale getirir. Kendimizi başkası içinde onun bilincinde tutsak hissederiz. Bu durumu Sartre “yağmur yağıyor dışarı çıkmayacağım” ile “dışarı çıkmamın yasaklanması” ifadelerini çözümleyerek açıklığa kavuşturur. İkinci durum, benim olanaklarımın belirlenmiş olmasıdır. Bu durumla kişi, başkasının bakışıyla olanaklarının son buluşunu ve başkasının özgürlüğünü yaşar. Biz eğer yağmur yağdığı için ıslanmamak gerekçesiyle, kendi özgür kararımızla dışarı çıkmamayı seçersek, bu, bizim olanaklarımızın kendi seçimimizle belirlenmiş olmasıdır. Burada bilincin bir başkasına herhangi bir tutsaklığı söz konusu değildir. Ancak başkası tarafından dışarı çıkmam yasaklanırsa, bu benim özgür belirlememin dışındadır. Yani bilincim bir başkasının belirlemesiyle ona tutsak olmuştur. Benim olanaklarım yok edilmiştir. Sadece başkasının bilinci ve onun özgür olanaklarıyla hareket etme durumu söz konusudur. Kısaca özgürlük konusunda başkası ile olma onun tarafından görülme durumu bilinci bir takım belirlemeler içine sokar.

Kendisi için ve başkası ilişkisi aynı zamanda zıtlık içerir. Bu, sevgi, nefret yahut mazoşistlik durumları çerçevesinde anlatılır. Sevgi onun özgürlüğüne zarar vermeden olmalıdır. Fakat sevgide gizli olarak obje olma tehlikesi vardır. Sevilen bir obje olma

konumuyla karşılaşılabılır. Mazoşist ise kendini nesneye dönüştürür. Kendini kendinde'ye çevirmiştir. Nefretse bir başkasının objeleştirilmesidir.

Sonuç olarak kendisi için soyut bir dünya değildir. Bu dünyada başkasıyla başlangıçtan beri vardır ve tek başına bir varoluşa sahip değildir. Kendisi için varlık başkasıyla birliktedir ve onunla bilinebilir. Bunun için de onun kendini nesneye dönüştürmesine izin verir. İnsan kendini başkasının bakışıyla utanmayla yeniden kurar. Çünkü başkasının baktığı gibi kendini objektif olarak göremez. Bu durumda insan başkasına teslim olmuştur. Kendi dünyası ondan gider ve o bakıştan ardından kalanlarla kendini yeniden kurar. Kendisi için aslında hem nesne hem de özne konumundadır.

2.1.4.Kendisi İçin'in Diyalektiği

Kendisi için'in bilinç varlığı olarak kendine kapanması, başkalarından kopması onun varlığını gerçekleştirememesi demektir. İnsan yalnız dış amaca yönelerek eylemlerde bulunarak kendini aşacak ve kuracaktır. İnsan evren içinde yaşar, bu evrene yönelerek onu aşarak bir ilişki kuracak ve varoluşunu ortaya koyacaktır. (Bezirci 2017: 74) Kendisi için varlığın kendi başına varlığını ortaya koyamayacağı şu şekilde ifade edilmektedir: Bilen denilen bu varlık tipi çerçevesinde, karşılaşılabilecek tek varlık ve daima orada bulunan bilinmekte olandır. Yani kendisi için varlık değil varlık olmayan yönelme, var olma çabasında değildir. Kendini daima kendisinde olana doğru yönelerek kendi varlığını gerçekleştirir. (Gürsoy 1991:25-30) Bu durum kendisi için varlığın varoluşa sahip olduğunun gösterilmesi demektir. Varoluşa sahip varlık kendi varoluşunu oluşturacağı gibi varlıkları da varlık sahasına çıkartmış olacaktır.

Kendisi için varlık yönelme isteğine sahiptir bu istek onu nesneye doğru yönelterek kendinden sıyrılmaya götürür. Kendisi için'in bu isteği onun eksik bir varlık oluşundan kaynaklanır. Bu yönelme isteği sonucunda kendisi için yine kendini hiçbir. (Sartre 2009:150) Kendisi için'i varlık olmaya iten yönelme isteğidir. Kendisi için'in kendinde varlığa yönelmesindeki zorunluluğun itici gücü, hiçlik, özgürlük ve bilinçtir. Bu üç öğeden hangisi diğerini önceler diyecek olursak, bilinç varlığı olması deriz. Kendisi için, bilinç varlığı olarak yönelmeyi de içinde barındırır. Bilicinin yönelme isteği de hiçliğin varoluşundan gelir. O, hiçliğinden kurtulmak isteyecektir. Bu hiçlik, onun özgürce seçim yapmasını sağlar.

Kendinde varlık, "kendisi için"i "kendisi için" olmaklığa mecbur eder. Burada kendisi için kendinde'nin varlık temeli haline gelirken kendisi için olgusalılık içinde bir

kendinde varlığa dönüşme çabasında kalır. Kendisi için'in kendinde'liği ele geçirilemeden kendi için olarak mevcudiyetini korur. (Sartre 2009:146) Bir varlığın kendinde'liği demek onu açıklayan özdeşliğe dayanması demektir. Kendisi için bu prensibe dayanmaz. Bu hali, onun yokluğu barındıran halinin, kendinde varlıkla açılanmasıyla devam eder. Ne şuur tek başına bir şeyin temelidir, ne de kendinde varlık olarak dünya. Kendinde mevcut olma, ele gelmez bir çatlağın varlığa sızmasını öngörür. Varlık kendinde mevcutsa, bunun nedeni, varlığın tümüyle kendi olmamasıdır. (Sartre 2009:138) Bilinç sahibi kendisi için ve buna sahip olmayan kendinde varlık dünyası tek başlarına kendi temellerini kuramaz. Kendisi için kendinde'ye yöneldiğinde de, kendi varoluşunu kurmaya götürecek olan hiçlik ile karşılaşır. Bu yüzden kendisi için'in kendinde'liği hep hiçlikle son bulur. Kendisi için kendinde'ye yöneldikçe, içindeki yokluğu kapatmak ister. Kendisi için, bir kendindelik kazanmak için bunu yapar. Ancak kendisi için bu boşluğu kapatamayacaktır. Kendinde varlığa yönelen kendisi için, kendindelik kazanamaz ve yokluğunu kapatamaz. O halde kendisi için'in varlığı, kendini yokluk halinde açması durumundan geliyor gibi durur. Kendinde'nin durumu, kendisi için ona yöneldiğinde kendindeliğinden bir şey kaybetmez.

Kendisi için kendineye yöneldiğinde, kendinde kendindeliğinden bir şey kaybetmez. Peki, kendisi için onun karşısında etkilenir mi? Sartre kendinde karşısındaki kendisi için'in, bu yönelme karşısındaki durumunu, etki ve etkilenme kavramlarıyla açıklar: Nesnelere mademki canlı değiller, insanı etkilememeliler. Nesnelere kullanılır ve yerine konur. Onlar aletten başka bir şey değildir. Ya ben? Beni etkiliyorlar. (Sartre 2008: 18) Sartre burada nesnelere yönelmiş haliyle onlara karşı kendi varlığını soruyor. Kendisi için, eşyanın varlığı karşısındadır, ancak aynı zamanda eşya bizim kendi varlığımızla meydana gelir. Yani kendinelere elde ettiklerimiz sayesinde onun varlığını ortaya koyarak aslında kendinde'nin varlığının temeli olmuş oluruz. (Topçu 1967: 29) Bu temel olma, aslında kendisi için varlığın varoluşunu ve değer varlığı olduğunu açığa çıkartır. Kendisi için ise her yönelme tarzıyla değer açığa çıkarır. İnsan'ın kendisi için'in her seçimi, değer varlığı oluşunu ortaya koyar (Sartre 2009: 158) Kendinde'ye yönelen kendisi için onu olumsuz yahut olumsuzlar ve burada kendinin ötesine geçmiş olur. O, kendi varlığını ele geçiremez; ancak kendisinin değeri kapsayan ortaya çıkarıcı olduğunu görür. (Sartre 2009:156)

Sartre, aslında özgürlüğümüz ile yaptığımız seçimlerin sonucunda değerler yarattığımızı ve bu değerlerinde kendinde ve başkalarından ayrı olmadığını söyler. Biz

kendinde karşısında, yönelen-bilinç varlığı olarak varlığı ele geçirme çabası içine düşeriz. Bu çaba karşısında, kendisi için tam kendindeye ulaştığını, onun varlığını ele geçirdiğini düşünse de, aslında ortaya çıkan, sadece değerler olacaktır. Bu değerler varlığa dair bir temel oluşturur. O halde varlığı ele geçirme ve bilinç varlığının kendindeye yönelmesi boş bir çaba değil varlığın temeli ve değerlerin ortaya çıkışı anlamına gelmektedir. Değer dediğimiz şey ise kendisi için'in belirlenimi içinde iyi-kötü vb. şekillerde dünyayı şekillendirecektir. Çünkü dünyaya anlam vermek, yani değer kazandırmak yalnızca insanın/kendisi için'in elindedir.

Değer oluşturmak kendisi için'in kendindeyle olan ilişkisinden ortaya çıkar. Kendisi için yönelir ve seçim yapar ve kendisini kurar ve bu kurma aslında kendi değerini kurmadır. (Bezirci 2017:66) Kendisi için kendindeye yönelerek değerler ortaya çıkarır. İnsan kendi özgürlüğü ile yaşadığı bu dünyaya bir anlam ve değer katma olur. Bu kendisi-için varlığın kendindeye yönelmesi diyalektik bir süreç olduğu bu şekilde anlatılmış oldu. Kendisi için kendindeye yönelerek değer varlığını ve varoluşunu meydana getirirken, kendinde de aynı zamanda varlık zemininde kendine yer bulmuş olmaktadır. İşte bu diyalektik Sartre'da varlığı da varoluşa sahip kendisi için varlığını da açığa çıkartır. Bu açığa çıkma burada son bulmaz bu süreçte kendisi için'in dünya ile olan ilişkisi varoluşu oluşturmada temel bazı unsurları yapı taşlarını açıklamayı gerektirir. Bunlar yabancılaşma, hiçlik ve bulantı kavramları olacaktır.

2.2.Kendisi İçin Varlığın Dünya İlişkisi

Sartre'in bilinçli ve yokluğu barındıran kendisi için varlığı, dünya içinde ve dünya ile ilişki kuran varlıktır. Dünya içinde olması, kendisi için varlık açısından bir zorunluluktur. Bu zorunluluk olmasa, kendisi için varlıktan ve dünyanın varlığından bahsetmemiz mümkün olmaz. Böylece bu iki varlığın ilişkisinden, birtakım durumlar meydana gelir. Bu durumlarla kendisi için varlık hem varlığı hem de varoluşunu kavramış olur. Ancak bu kavrayış öyle kolay bir süreci anlatmaz. Çünkü dünya içinde kendinde varlıklarla karşı karşıya kalan kendisi için, kendi içine kapalı bir varoluşu anlatmadığı gibi, belirsiz bir durumla karşı karşıya kalmış durumdadır. Bu belirsizlik içinde, o, dünya karşısında derin bir bilinç bunalımı yaşar. Kendisi için'in yaşadığı her durum, gerek dünya ilişkisi olsun gerekse özne ilişkisi, bizzat Ben'inin yaşadığı bunalımlı varoluş çabasını anlamakta önemlidir.

2.2.1.Bulantı ve Yabancılaşma

Önceki bölümde kendisi için ve kendinde'nin diyalektiği işlenirken, kendisi için'in asla kendinde varlığa ulaşamayacağı söz konusu edilmişti. Kendisi için kendinde varlık olmaya ulaşmayacağı için, bu durum onu dünya karşısında bir sıkıntı ve bulantı içine sürükleyecektir. Sartre, insanın bu fazladan, saçma varlık olan kendinde varlıkla karşılaşmasından bulantının açığa çıktığını söyler. Bulantı insanın dünyanın sebepsiz ve saçma Varlığı ile ortaya çıkar. Bulantı, adının da ifade ettiği üzere, bir histir, hissedilen bir iç durumdur. Bu his Sartre'ın Bulantı'sında şöyle işlenmiştir: Şu bahçe şu kent ve kendim, her şey temelsiz ve nedensizdir. Bunun farkına vardığınız zaman yüreğiniz bulanır. (Sartre 2008:138) Yani bulantı, dış dünyada varolanların, nesnelere yahut insanların bana görünen mevcudiyetlerinin arkasında başka bir şeyin yattığı düşüncesinin oluşturduğu bir his olmuş olmaktadır. Dolayısıyla şunu söylemek mümkündür: Kendisi için varlığın dünya ile kurduğu ilişki basitçe bir algı yahut karşı karşıya oluş ilişkisi değildir.

Bulantı sıkıntılı bir durumun sonunda ortaya çıkması değildir. Bulantının sebebi, varoluşun özden önce geldiğinin kavranmasıdır. Askı önce var olmuş, sonra Roquentin ona niteliğini sonradan vermiştir ve özünü yaratmıştır. Bulantı da bu durumun verdiği rahatsızlıktır. Nitelikler aslında olumsaldır ve gerçekten de var olmuş değildirler. Bu durum karşısında insan kendini saçma ve anlamsız varlık karşısında bulur. O bu dünyaya bırakılmış hiçlik ve özgürlük ile dolu olandır. Renkler, tatlar, kokular asla gerçek değildi, en yakın ayrılmaz nitelik bile, kendi içinde bir fazlalık taşıyordu... Bulantıyı anlıyor ve onu ele geçiriyordum. (Sartre 2008:137) Sartre kendinde'nin tam ve dolu oluşunu fazlalık, hatta saçma olarak bulantıyı ortaya çıkaran unsur olarak görmektedir. İnsanın içinde bulunduğu dünya düzensizdir, insana uyumlu değildir. Bunun, yani dünyanın saçma oluşunu fark eden insan bunu anlamaya çalışırsa da bulantıyla yüzleşecektir. Bu nokta da aslında bulantı hayatın sebepsiz ve boş oluşunun fark edilmesidir. "Her var olan ötekilerin karşısında kendini fazlalık olarak hissediyordu. Fazlalık. Bu ağaçlar, kapılar, bu çakıl taşları arasında kurabildiği tek bağlantı buydu." (Sartre 2008:133)

Sartre burada da kendinde'nin fazlalığından ve bulantıyı ortaya çıkaracağından söz etmektedir. Kurabildiği ek bağın saçma bir dünyanın fazlalığıdır. Bu dünyaya bırakılmışlık onu özgür seçimlere götürmüştür. Fakat bu seçimler onu bir süre sonra bulantıya götürür. Nasıl özgürlük ve sorumluluk insan için kaçınılmazsa bulantı da

bunun sonucunda zorunlu olarak gelir. Biz birçok olanak içindeyizdir ve bu bizi bulantıya götürür. Kişinin bu olanakları seçmesi ve sonucunun sorumluluğunu alması onu bulantıya götürür. Bu bulantı herkes tarafında aynı yaşanmaz nasıl ki sorumluluk farklıdır seçimler farklıdır, yaşanan bulantıda herkeste aynı değildir.

Sartre'ın kahramanı deniz kenarında taşa duyduğu bulantıyı neden duyduğunu araştırmak ister. Bu hissi kaynağı kendi mi yoksa taş mıdır? Bunu anlamaya çalışır. Ardından bardağa dokunmak istemesi ve dokunamaması onun artık kendini özgür hissetmemesine neden olur. Bu his onu bulantıya sürükler. İnsan öncesinde mutlak özgürlüğe sahipken sorumluluk ve özgürlüğünü hissetmemesi onu bulantıya iter. İnsanın sebepsiz varoluşu bedeni bir manaya sahip olmaması onu bulantıya sürükler.

Bulantı insana tüm varlığı ile kendini hissettirdiğinde, insan artık çevresini ve kendinde varolanları eskiden olduğu gibi görmez. Artık çakıl taşı gibi yaşamadığının ve babalığın farkındadır. Aynı zamanda başkası tarafından da kuşatılmıştır. Başkaları varlığını anlamlandırma için diğerlerine muhtaç olarak yaşar, ancak böyle yaşamak Sartre için bir cehennemdir. Böyle bir yaşantı, yalnızlık ve bulantıya neden olur. Çünkü onlar varoluşlarını sorgulayamazlar. Hep nesne gibi, hep aynı şekilde, alışkanlık içinde yaşarlar. Bunun farkına varan ise bulantı ve yalnızlığı yaşar.

Nesneleri deneyimlemek bilinen anlamda algılama ile gerçekleşir. Bize duyuşsal uyarımlar gelir, onları zihindeki diğer kavram ve imgelerle birleştiririz; böylece uyarımların kaynağı olarak nesnelere fark ederiz. Fakat bu durum yüzeysel bir etkilenme durumudur. Oysa bulantıyı hissetmek ve varoluşun deneyimlenmesi böyle yüzeysel değildir. O adeta nesnenin içine girmiş gibi olur. Örneğin Bulantı'da Roquentin deniz kenarında taşı eline alır ve tatsız bir tiksime hisseder. Çünkü o, adeta yaşayan ve onu kuşatan canlı bir varlık durumundadır. Bulantının ortaya çıkışı şöyle anlatılır: “Geçen gün, taşı elimde tutarken ne hissettiğimi daha iyi hatırlıyorum. Ve anlıyorum. Tatsız bir bulantı anıydı. Ne tatsız şeydi ve taştan geliyordu. Eminim bundan, taştan ellerime geçiyordu. Ellerin içinde bir çeşit bulantı. (Sartre 2008: 18) O, nesnelere kendinin aynı dünyada bulunuşundan ve bir tür ilişkiden dolayı bulantıyı hissetmektedir.

Bizi saran bu bulantıdan kurtulabilir miyiz?

“Bulantı yakamı bırakmadı, kolay kolayda bırakacağını sanmıyorum. Ama onu bir dert gibi hissetmiyorum artık. Bu geçici bir hastalık ya da huysuzluk değil; kendi öz varlığım, benim. Biraz önce parktaydım. Başım öne eğik, iki büklüm oturmuştum.

İçime korku salan, bu kapkara ve yaban kitlenin karşısında yapayalnızdım. Sonra birden bire o kavrayışa vardım. Burada sezilen şey, varoluştur.” (Sartre 2008:132) Sartre yukarıda sözünü ettiği gibi bulantıdan hastalık olarak değil, varoluşsal deneyim olarak söz eder. İnsan nasıl hayatında özgürlük ve sorumluluktan kaçamazsa bulantıdan da kaçamaz. Çünkü bulantı da insan bu dünyaya atıldığından beri vardır asla sonradan gelen bir şey değildir. Bulantıdan kurtulamayız; ancak bulantı bazen, insanın nesnelere üzerindeki etkisi esnasında kaybolmaktadır. Bu durumda dünya onu kendi varoluşunu içine almış, hiçleştirilmiş olmaktadır. Kendisi için varlık, insan adeta dünya tarafından kuşatılmaktadır, kendisini bu dünyada fazla olarak hissetmektedir.

Müziği dinlerken Roquentin kendini kaptırınca bu bulantısının kendisinden uzaklaştığını hisseder. “Birkaç saniye içinde zenci kadın bir şarkı söyleyecek. Müziğin bu gerçeği öyle güçlü ki. Dünyanın üzerine çöktüğü zamandan gelen hiçbir şey onu kesemez... Nasıl olduysa bulantı hemen kayboldu. Sessizlik içinde ses yükselince bedenimin katılaştığını ve Bulantı'nın yok olduğunu hissettim. Birden bire böyle kaskatı, dipdiri olmak sanki insana acı veriyordu.” (Sartre 2008:33)

Sartre kendisinden uzaklaşan bulantıyı, dünyanın onu kuşatmasıyla anlatırken, aynı zamanda Bulantı'nın getirdiği varoluş duygusundan da uzaklaştığını ve bundan acı duyduğunu hisseder. Kısaca bulantı öznenin yaşantısının anahtarı olarak kaybolup giden ya da gitmesi istenen bir şey değildir. Bulantı sadece bazen yoğun hissedilirken bazen uzaklaşır. Çakıl taşını eline aldığı anda yoğun bulantıyla karşılaşan kendisi için, dünya içinde müziğe kendini kaptırduğunda, bunu daha az hissetmektedir. Çünkü ilkinde özgür ve bilinçli varlık olarak varoluşu açıklayamamaktaydı. Bu da onun hiçliğini ona hissettirmekteydi. İkincisinde ise, bilinçli varlık oluşunu, kendini dünyaya devretmekte kullanmış durumdadır.

İnsan dünyaya her yöneldiğinde, hiçlik ve mutlak özgürlüğü ile karşılaşır; endişelenir ve bu da onu bulantıya sürükler. Sıkıntı içinde özgür insan, her eyleminde hiçliği yaşar. Bu da onu yeni bir eyleme götürür. “Yalnızım, ama öyle yürüyordum ki şehre ilerleyen askeri bir birlik gibi.” (Sartre 2008:62) Yalnız olan Sartre, bunun bir topluluk içinde olmaktan öte bir yalnızlık olduğunu vurgulamaya çalışır. Yalnızlık sadece insanın çevresindeki insan sayısına bağlı değildir. Nitekim Sartre içindeki sorular dolayısıyla ötekilerden ayrı ve tek başındadır. Ötekilerle, askeri birliğin geçit törenindeki her asker kadar beraberdir. Onlarla kaynaşmış değildir, sadece aynı eylemi gerçekleştirmektedir.

Yalnızlık varoluştan gelen bir yalnızlık olarak ele alınmalıdır. Sartre, karakterin yalnız olduğunu sık sık vurgular. Aslında burada vurgulanan, bir diğer varlıkta başkası için, yani başkalarıdır. Bu durum karşısında Roquentin başkası tarafından nesne gibi görülür ve başkalarının bakışına maruz kalır; ardından bundan bulantı duyar. Çünkü bu bakış onu nesneleştirdiği gibi özgürlüğünü de elinden alır. “Değişen hiçbir şey yok, ama yine de her şey başka bir biçimde var olup gidiyor. Anlatamam. Yazamam. Bulantıya benziyor ama aynı zamanda onun tam tersi.” (Sartre 2008:59)

Bulantı duymak öyle sıradan bir durum değildir. Bulantı, sorumluluk ve seçimi ortaya çıkartır. Bu da onun varoluşunun ortaya konması anlamına gelir. Bulantı eyleme harekete sevk eder. Bu da özgürlük ve sorumlulukla olur. Bezirci, bulantıyı, eylemlerin doğrulanamayışında ve bu eylemlerin herkese karşı sorumluluk duygusunun duyulmasından kaynaklandığını öne sürer. Tüm bunların yanı sıra, özgür ve sorumluluk sahibi insan bu durumdan kaçabilir. Çünkü bu, bulantının hissedilmesi ve onunla yüzleşmesidir.

Bulantı ile yüzleşmemek yabancılaşmayı oluşturur. Yabancılaşma başkasına bırakma, iletme, sevgisizlik anlamlarına gelir. Felsefedeki anlamı ise nesnelere bilinç için yabancı, uzak ve ilgisiz görünmesi; daha önceden ilgi duyulan şeylere, dostluk ilişkisi ve içinde bulunduğumuz insanlara karşı ilgi duymamadır. (Cevizci 2002:1099) Kendisi için, kendinde olamamakla birlikte, hiçliği ile yüzleşir, bulantı duyar ve bu süreçte kendinden uzaklaşır. Var olanları yahut kendimizi yabancı varlıklar olarak belirleriz Yabancılık eylemlerimize rağmen tanıyamadığımız şeylerin bir araya gelmesiyle belli olur. Bizim bildiklerimiz tanıdıklarımız olurken, bilmediğimiz şeyler bize yabancı olanlardır. Yabancılaşma da insan, yerleşik alışkanlıkları nedeniyle kendisine, diğer eylem ve ilişkilerine yabancı hale gelir. Bu süreçte insanın ilişkileri yaşamı yöneten nesnelere gibi olur. (Akdeniz 2017:16) Yabancılaşan insan yaşamın değerli olan yönlerini anlamsız görür.

Sartre yabancılaşmayı tek başına değil, diğer kavramlarla birlikte ele alır. Bunlar; bakış, başkası için, sorumluluk ve özgürlüktür. İlk olarak yabancılaşmanın temel nedeni olarak başkası görülür. Kendisi için'in başkasıyla karşılaşması onun kendindeleşmesi ve nesneleşmesi, böylece varlığın kendine yabancılaşması anlamına gelir. Başkasıyla karşılaşan kendisi için, bu karşılaşmada kendisine yabancı olduğunu görür ve dış dünyaya da kendine de yabancılaşır. Çünkü başkasının önünde durma,

onunla karşılaşma, onda bir rahatsızlık ortaya çıkarır. Burada bakış kavramı da özneyi yabancılaştıran bir unsur olarak görülmektedir.

Bakış, algılamak ve bakılmakta olduğumuzun farkına varmak demektir. Bakış, birine yönelme ya da birinin yöneldiğinin farkında değildir. Bu bakışla, ben, bakıştan önce kendisi için varlık iken bakıştan sonra kendinde varlık konumuna düşerim. Bu da başkasının bakışı ile yabancılaştığımızı, bu yabancılaşmanın da kendimize dair olduğunu ortaya koyar. Sartre başkasının bakışı altındaki kendinde'nin, başkasının olmasını istediği şekilde onu şekillendirdiğini söyler. Bu da onun, başkasının bakışı altında kendine yabancılaştığını gösterir. Başkasının bakışları altında yabancılaşan bir ben görürüm artık. Akdeniz'e göre Sartre yabancılaşmayı bulantı eserinde şöyle dile getirmiştir. Şu an ben derken garip bir boşluk var içimde, nedir Ben? Gerçek olandan bende kalan tek şey, var olduğunu duyuran bir varoluş. Hiç kimse, kimse için yok artık Roquentin. Pek keyiflendirmiyor bu beni. Neyin nesi bu Roquentin. Soyut bir nesne. Bilincimde küçük bir anı kıpırıyor kendimden. (Akdeniz 2017:7-8)

Sartre 20. yüzyılda insanlar arası ilişkilerin zayıflamasının yabancılaşmaya yol açtığını, insanı çölleştirdiğini söylemiştir. İnsan bir nesne değil, öznedir. İnsan eylemlerinin tümü bir bütün olarak ele alınmalıdır. Onlar nesnelere gibi açıklanmamalıdır. İnsan tek başına iyi, çalışkan ve akıllı değildir. İnsana ait bu nitelikler insani değerleri oluşturur. (Akdeniz 2017:17) Bu anlamda yabancılaşmanın kaynağı çevre olarak görülür. Birey bu yabancılaşmayı çağından bağımsız olarak yaşamaz. Birey sorumluluğunu da çevre içinde yaşar ya da unutabilir. Yabancılaşmanın en büyük sorunu da işte sorumluluğun unutulmasıdır. Çünkü o artık tek başına varolan değil, başkasıyla varoluşunu ortaya koyan varlıktır. Başkasıyla olan ilişkisi onun mutlak özgürlüğünü kısıtlar ve artık yabancılaşan kendisi için kendinde haliyle sorumluluk almayan biri olur.

Peki, bu yabancılaşmadan insan nasıl sıyrılır? Bunu Sartre Baudelaire biyografisinde şöyle anlatır: Babasını kaybeden ve annesi tarafından korunan çocuk annesinin ikinci kez evlenmesiyle artık bireysel varoluşunu oluşturması seçimini yapmıştır. Böylece başka biri olmayı seçerek kendi varoluşu oluşturmaya başlar. "Sizler beni kovdunuz ve beni ayrı var olmaya mahkûm ettiniz. Madem öyle artık ben üstleniyorum bu varoluşu. Beni tekrar içinize almak isterseniz de bu olmayacak çünkü herkese karşı kendi bilincime vardım... Ben artık başka biriyim". Burada o artık kendi

bilincine varmış ve başka biri olmuştur. Yani yabancılaşmadan kurtulmuş ve kendini yeniden yaratma sorumluluğunu üstlenmiştir. (Dursun 2016:58)

Sonuç olarak Sartre felsefesinde yabancılaşma benlikte ortaya çıkar ve başkasının varlığından kaynaklanır. Yabancılaşma bireyin kendinden, iç benliğinden uzak düşerek kendini tanıyamaması ve benimsediği değerleri yaşayamamasıdır. Bundan kurtulmak özgürlüğü elline alarak bilinçli seçimler yapmasıyla mümkün olur. Başkasının onu yabancılaştırmasından özgürlüğü ile çıkar.

2.2.2.Hiçlik

Kendisi için varlığın dünya ile ilişkisinin diğer bir ürünü de hiçliktir. Sartre'a göre hiçlik varlığa gelen bir imkândır. Hiçlik varlığın hiçliği olduğundan, varlığa da ancak varlığın kendisi aracılığı ile gelinebilir. (Sartre 2009:140) Hiçlik varlık içindeki eksikliktir. Hiçlik var değildir. Yani hiçlik, insanın içinde olan eksikliğin doldurulmaya çalışıldığı boşluk olarak ortaya çıkar. O, varlığın karşıtı olarak var olmayışı ve olumsuzluğu anlatır. Hiçlik bu anlamda varlığın olumsuzluğudur. Varlık yokluktan öncedir ve onun yokluğu sonradan gelir. Bu hiçliği meydana getiren de bilinç sahibi olan insandır. İnsanın hep varlıkla olan ilişkisine baktık. Ancak sadece varlıkla değil hiçlikle olan ilişkisi, özellikle de olumsuzlama, insanı anlam oluşturmaya götürür. Varlık soruşturması yapan insan, bunu, olumsuz yanıtlarla hiçliği ortaya koyarak yapar. (Çüçen 2015:226)

Varlık soruşturması yapan insan için olumsuzlamanın ortaya konması hiçliğin de ortaya konması açısından önemlidir. Varlık-hiçlik ve olumsuzlamadan söz edilecekse, bunlar birbirinden bağımsız olmayacaktır. Varlık ve olumsuzlama arasındaki ilişki, kendisi için varlığın hiçliğinden bağımsız değildir. Dünya içinde kendisi için varlık, hiçliğe bu dünya içinden ve dünyadan hareketle varır. Dünya olumsuzlama ile kendini bize açarken, kendisi için varlık da hiçliğin farkına varacaktır. Kendisi için'in dünya gibi olmama hali, yani değillemeleri, hiçliği ve hiçlikle dolu olan varlığını ortaya koymaktadır. Bu olumsuzlama hiçliği açığa çıkaran yargılardan oluşurken, aslında kendisi için varlığın yapısını da ortaya koyar. Onun varlığı hiçlik ve olumsuzlamadan uzak bir varoluşu içermemekle beraber, bir dünyasallığı anlatır. Yani hiçlik insanın olumsuz yargılarıyla oluşan bir kavram olarak karşımıza çıkar. "Hiçlik olumsuz yargılarla oluşan bir kavramdır." (Sartre 2009:53) Burada Sartre, hiçliğin, olumlu

yargıların aksine olumsuzlama ile kendini bize sunduğunu söylemiş olur. “Şaşırılmış değildim bunun dünya olduğunu biliyordum.” (Sartre 2008:142)

Sartre hiçliği mutlak bir ontolojik durum olarak değil, kendisi için varlık açısından ele alır. Ona göre kendisi için varlık hiçliktir. (Sartre 2009:17) Kendisi için varlık kendinde varlığa yöneldiğinde, hiçliği tam anlamıyla ortaya görür. Kendisi içindeki hiçlik kendinde varlıktan çıkarılmış gibidir. Hiçliğin kaynağı sorulduğunda ise yanıt belirsizlik olarak karşımızda durur. Kendisi için varlık bilinç varlığı olsa da bilincin varlığından söz edemeyiz. Bilinç hiçliğe indirgenir. Bilinç varlığı olan kendisi için varlık, kendisi olmak için, dışarıdaki varlık alanına ihtiyaç duyar. Bilinç bu durumda kendini olumsuzlamaya götürür ve hiçliği ortaya koyar. Onun kendisinin hiçlik barındıran varlığı açığa çıkmış olur. Kendisi için'in ne kendisiyle ne de kendisi dışındakilerle varlığını ortaya koyamaması, onun kaypak-hiçlik şeklinde ifade edilmesine neden olur.

Kendisi için sürekli diğer varlıklarla ilişki içindedir. Bu ilişkide “ben böyle değilim” diyebilir; kendisinin ne olduğunu açıklayamamakla birlikte, diğer varlıklar gibi de olamaz. Burada o, sadece hiçliği ile karşılaşır; yani bir şeyin bilincine varmadan önce, o şey olmadığının farkına varır. İnsan hiçlik sayesinde kendisiyle dünya arasındaki farkı algılar ve böylece varoluşunu oluşturur.

Burada sözü edilen hiçlik bilinçte olan bir durumu anlatır. Bu boşluk eylemlerle doldurulmaya çalışılsa da, doldurulması mümkün olmaz. Bilinç asla tam ve kendinde olamaz. Bilinç hep bir şeye yönelir. Dünyayı böyle kurar. Bu kurma, bilinçteki hiçlikten kaynaklanır. Bilinç hiçlikte kendini algılayamaz. İnsan hiçlikle kendinde varlıktan ayrılmıştır ya da kendinde'yi kendisi içinden ayıran en önemli unsur hiçliktir.

Peki, hiçlik olmasaydı ne olurdu?

Sartre insanı hiçlikle birlikte olan varlık olarak algılar ve insan bu dünya içindeki olumsuzluk içinde hiçliği de taşıyan olarak karşımızda durur. Kendisi için'in olumsuzluğu, aynı zamanda kendisi için'in hiçliği barındırdığını bize sunar. İnsanın şu ya da bu şekilde olması durumunun örtük ifadesi şudur: Tıpkı şu ağaç, şu taş gibi dünyadaki mevcut bulunuş hali/halleri, kendisinin seçmediği bir koşulda beliren bir varlık olması, kendinde varlıkla kökeninin aynı olması! Kendisi için bu durumun farkında ve hiçlikle kendini tasarlamaktadır. Eksik olanın farkına varmakta, yani hiçlikle kendini kurmaktadır. Kendisi için olumsuzluğu barındırmasına rağmen onda bir

temel vardır. O hep mevcudiyetini koşullar değişse de korur. Hiçlikle dolu olan kendisi için eğer hiçlik olmasaydı kendini kuramazdı diyelim ki kursun bu tamamen bir şeye uygunluk olarak olacaktı. Bu yüzden kendinde varlıkta hiçlik yoktur ve eklenemez o hep kendinde ve tam olarak hiçlikten uzaktır. Ayrıca kendinde varlık varlığa gelmek için kendisi için'in hiçliğine muhtaçtır. (Sartre 2009:160)

Varlık fikri ile hiçlik fikrinden hangisinin önce geldiği sorusu sorulacak olursa, soru, Bulantı üzerinden şöyle cevaplanabilir. Hiçliği tasarlamak için, önceden burada, dünyanın ortasında, gözler fal taşı gibi açılmış, canlı olarak bulunmak gerekiyordu; hiçlik benim kafamdaki bir düşünceydi sadece, bu sınırsızlık içinde salınıp duran bir düşünce. Bu hiçlik varoluştan önce gelmemişti, o da ötekiler gibi oluştu ve birçoğundan sonra ortaya çıktı; 'ne pislik, ne iğrenç şey' diye bağırdım. (Sartre 2008:142) İfade edildiği gibi, hiçlik varoluştan, yani varlıktan önce gelmemişti. Nasıl varoluş özden önce geliyor idiyse, hiçlikte kendini öz gibi sonrada ortaya getiriyordu.

Ancak aynı zamanda hiçlik varlıktan önce olmasa da, insan ile dünya arasındaki ilişki, hiçlik kavramı kullanılmadan açıklanamaz. Çünkü hiçlik kendisi için varlığın adeta bir parçası halinde, onda bulunur. Bu sebeptendir ki kendisi için, sürekli kendisini olumsuzlayarak eylemde bulunur ve bu hiçlikten kurtulmaya çalışır. Bu hiçlik ona sonsuz ve sınırsız imkânlar verir.

Sonuç olarak hiçlik, insan bilincindedir ve onu kendinde varlıktan ayıran boşluktur, eksikliklerdir. Hiçlik eylem ve düşüncelerle doldurulmaya çalışılır. Kendisi içinin eylem yapmasını sağlayan da yine bu bilinçteki hiçliktir. İnsan, eylem yaparak bu boşluğu doldurmasıyla, aynı zamanda özgür olduğunu da gösterir. Diğer yandan Sartre hiçliğin insanda bulunuşuna dair bir benzetme yapar: Hiçlik tıpkı elmanın içindeki kurtçuk gibi insanda bulunur. Bu hiçlik insanda da tıpkı elma içindeki kurtçuk gibi dışarıdan kendini belli etmez ve içinde varlığını korur ve hiçlikten kaçamaz.

Hiçliği insanda ortaya çıkaran şey özgürlüktür. İnsan olmak istediği şeyi tasarlayan ve olandır; bu nedenle de özgürlüğünden kaçamaz.

2.2.3.Zamansallık

Tüm varoluşçu filozoflarda görüldüğü gibi, Sartre'da da, varoluş söz konusu olduğunda zaman da gündeme gelir. Varoluş elbette zamanı ve zamansallığı yok sayarak onaylanan bir durum değildir. Ancak zaman ve zamansallık her filozofta aynı değildir. Sartre, zamansallığın ne olduğunu şöyle ifade eder: Zamansallık bütün

varlıkları ve özellikle de insan-gerçekliklerini içeren bir tümel zaman değildir. Varlığa dışarıdan dayatılmış olan bir gelişim yasası da değildir. Zamansallık varlık da değildir; varlığın kendi kendisinin hiçlenişi olan içyapısı, yani kendi-için varlığa özgü varlık kipidir. Kendi-için, kendi varlığının altında daha olacak olan varlıktır. (Sartre 2009:214)

Kendisi-için-varlık ontolojik bakımdan onları birleştiren zamansallıkta temellendirilir. Zaman, kendisi için aracılığı ile dünyaya gelir. Kendisi için, varoluşunu zaman içinden bize sunar. Kendindeye gelince; “kendinde’nin zamansallığı yoktur, çünkü o tam da kendinde olandır ve zamansallık sürekli olarak kendinde’ye kendi içine mesafeli olan varlığın kipidir.” (Sartre 2009:287) Kendinde varlık, oluştan bağımsız, hareketten ve bilinçten yoksun olduğu için, onda zamansallıktan bir iz yoktur. Bu yüzden zamansallık kendi-için varlığın var olma tarzı olarak karşımıza çıkar.

Sartre, kendi-için varlıkta zamansallığı, zamanın üç boyutu açısından inceler. Zamansallık ve zaman, şimdi, geçmiş, gelecek yapıların özelliklerinin bir biresimi olarak anlaşılır. Zamanın, geçmiş, şimdi ve gelecek olarak adlandırılması, onun bir şimdiler dizisi ya da bir kısmı geçip gitmiş ve bir kısmı henüz gelmemiş anlar toplamı olması değildir. Eğer zaman ayrı ayrı şimdilerden oluşan bir bütün olarak düşünülürse, o takdirde içerik göz ardı edilmiş olur. Gelecek şimdiler ise henüz gerçek değildirler ve şimdi, daima geçip gider. Böyle bir anlayış, zamanın ontolojik bir ele alışı mümkün kılmaz ve zaman anlar bütünü olarak kalır. Bunun için bilinç ya da bilinç varlığı zamanıyla ilgili çözümlene ve betimlene, zamanı kaybolmaktan kurtarır. Sartre bunu şöyle betimler: “Atkestanenin köküydüm ben. Ya da daha çok, onun bilinciydim tepeden tırnağa. Yine de ondan ayrıydım (çünkü bunun bilincindeydim), ama onda kaybolmuş, onunla tek bir gövde olmuştum.” (Sartre 2008:143) Sartre’ın kahramanı burada adeta zamanın durduğu bu anı, kendi dışındaki varlıkla bir olma halinde yaşar ve bunun bilincindedir. Anlık bir haldir bu. Ancak geçip gider. Bu bakımdan, ilk olarak geçmiş ele alınmalıdır. Çünkü Sartre sıklıkla geçmişten bahsederek zamana atıfta bulunur. “Ben geçmişimi nerede saklayacağım? Geçmişinizi cebinizde saklayamazsınız. Onu koyacak bir eviniz olmalı. Gövdemden başka şeyim yok benim. Yapa yalnız bir adam, salt gövdesiyle anıları durdurup saklayamaz. Anılar üzerinden geçip gider onun. Ama yakınmamalıyım çünkü özgür olmaktan başka bir şey istememiştım.” (Sartre 2008: 93)

Sartre Bulantı’da eski sevgilisi Anny ile anılarını düşünür ve şimdi yerine geçmişte yaşadığını anlar. Bu onda değişmemenin verdiği bir hoşnutluktan bahsediyor.

Peki, geçmiş bu değişmeyen anılar içinde midir? Geçmişin varlığına ilişkin ontolojik durum ele alındığında, aydınlatılmamış bir varsayımla karşılaşırız. Bu ‘anı’dır. Anı zamansallığı karanlıkta bırakmıştır. Geçmiş dediğimizde hep anılar akla gelir. Peki, o halde geçmişin varlığı nedir ve nasıl açılacaktır? Geçmiş artık olmayan olarak anlatılır. Mademki geçmiş artık yoktur, anının varlığını sürdürmesi varlığımızda şimdiki zamanda bir değişim olarak bulunur. Böylece her şey şimdiki zamandır: Bedende şimdi var olan bir iz olarak geçmiş, anı olarak ortaya çıkarsa, bu, şimdiki zamanda olur. Anı burada bilinçte görünür. Burada anı şimdinin nitelikleriyle doludur. Şimdiki zamandan çıkıp geçmişe yönelemez. (Sartre 2009:173) Sanki geçmiş şimdiki zamanın içindeymiş gibi düşünülebilir; ama bu, sadece ırmağın dibindeki taşların ne olduğundan kendimizi yoksun bırakmak olur. Geçmiş şimdiki zamana musallat olmuş olabilir; ama şimdiki zaman olamaz. Burada geçmiş, şimdiyle ilişkisi bakımından incelenemez. Geçmiş ancak orada, geçmişini olmaksızın var olması mümkün olmayan bir şimdiki zamanın içinde vardır. Geçmiş kendi için aracılığı ile dünyaya gelir, çünkü kendisi için’in “ben varım”ı, “ben kendimde vardım ve halen varım” demektir.

“Vardım”daki “idim” nedir?

Sartre şu örnekle bunu açıklar. “Paul yorgun idi.” Bunu ifade ettiğimizde, şimdiki haliyle geçmişte yorgunluğu çeken Paul’dan sorumlu olmayı ifade etmiş oluruz. Şu halde yorgunluk kaybolmuştur ve şimdiki varlık kendi geçmişinin temeli olarak karşımıza çıkmıştır. O halde geçmişe dair “idi” ve “anı” ne şimdiki zamanda ne de geçmişte olabilir; onlar sadece şimdiki zamanın temelinde geçmişin olduğunu belirtir. Bu, ben kendim geçmişimim demektir. Yani geçişle bağlarım kopmuş değildir. Nitekim ölüm geldiğinde de, ben, anı içinde geçmişten başka bir şey olmayacağım. Beni bu haldeyken yalnızca geçmiş tanımlayacaktır. (Sartre 2009:180-181) Geçmiş tüm imkânları yitirmiş olandır. Kendisi olduğum geçmişi bir daha olamam. Geçmiş olmuş olduğum ne ise odur, dünyadaki şeyler gibi kendindedir. Geçmişle her zaman bir ilişkim olacaktır. Ancak bu, geçmişin içeriğine dair olmayacaktır. Olduğum şeyi geçmişte olmuşumdur zaten, bunu değiştiremem; ancak anlam verebilirim. Geçmiş, geçmişte kalmış olan olarak olduğum kendindedir. Bu açıdan, geçmişin olgusalılık gibi olduğunu düşünebiliriz. Çünkü geçmiş, içeriği belirlenemeyen olmasıyla, olgusal bir varlıktır. Sartre’a göre geçmiş, olduğumuz kendinde’nin hep büyüyen toplamıdır. Ölüme kadar biz, özdeşlik kipinde, bu kendinde değiliz.

Sartre'da geçmiş, Ben'im varlığımın bölünmez bir parçasıdır; bir tek dönemde sahip olduğum şey değil, şimdi tanışıklık kurduğum şeydir. Geçmiş, hiçbir zaman benim şimdiden ayrılmaz, insan, kendi geçmişine her zaman bağlıdır. Fakat o insan aynı zamanda geçmiş olarak kendinden geldiği ve gelecek olarak kendisine yöneldiği durmayan bir hareketin içine düşünceye kadar, geçmişinden ayrı bulunur. Bu durumda geçmiş, katılaşmaya ve bir kendinde varlık, «Kendi başına varlık» özelliğini almaya yönelir, insan o zaman “Kendinde-varlık olmuş bir Kendisi-için-varlık” olarak tanımlanır. (Bozkurt 1984:140) Buna göre geçmiş ne ise odur; gelecek ise ne ise o değildir. Kendi-için varlık ne ise o değildir ve ne değilse odur. Yani o geçmişten geleceğe doğru bir kaçıdır. Kendi-için varlık, bir eksiklik olarak var olan olduğu için, bu eksikliği gidermek üzere kendinde eksikliği duyulan şeye, geleceğe doğru bir kaçış halindedir. Bu anlamda gelecek, hem bir eksiklik ve hem de bu eksikliği tamamlama imkânıdır.

O halde, “geçmiş”, içinde bulunulan şimdiki zamanın geçmişiştir. Kendi-için varlık açısından geçmiş, değişmeden orada sabit duran, bitmiş varlık olduğu için kendinde-varlık gibi algılanır. Geçmiş zaman yoktur çünkü geçmiştir, gelecek de yoktur çünkü o henüz gelmemiştir, yalnız hakiki ve şimdiki zaman vardır. Şimdiki zaman, bitmiş olan geçmiş ile henüz gelmemiş olan geleceğin eldeki tek imkânı olarak buradadır. Kısaca Sartre da geçmiş zaman, geçmişten şimdiye uzanan bir akış değildir, o halde geçmiş diye bir şey yoktur. (Çüçen 2015:248)

Geçmiş zaman bu şekilde olmuş bitmişse gelecekte nasıl söz edilir çünkü o da hâlihazırda olmamış olandır. Gelecek olacak olduğum şeydir. Burada anlatılmak istenen geleceğin insanın şimdiki durumundan bağımsız oluşudur. Kendinde'nin geçmiş olmağı gibi gelecekte de parça içermediğini bize gösterir. Yani insan kendisi için olarak geleceğe açılan bir varlıktır ve bu geleceğini diğer insanüstünden kurar. Bu kurma da kendinde olan ötekinde geleceğe yönelik olduğunu görür.

Sartre'a göre gelecek, olmayabileceğim ölçüde daha olacak olduğum şeydir. Gelecek, mevcudiyetten eksik olmanın durumudur. Kendinde varlık geçmişte ne kadar yoksa gelecekte de o kadar yoktur. Gelecek, olgusalığın (geçmiş), kendi-içinin (şimdiki zaman) ve kendi-için mümkün olanın (gelecek) aniden ve sonsuzca sıkıştırılmasının, kendi-içinin kendinde varoluşu olarak en sonunda kendini açığa çıkaracağı ideal noktadır. (Bozkurt 1984:146) İnsan var olur ve bu zaman içinde gerçekleştiği gibi var oluşunun da şimdi üzerinden gerçekleşmesini anlatır. İnsan gelecekte, şimdi olduğu

gibi olmayacaktır ama şimdideki seçimler gelecek olanaklarımızı belirlemektedir. Kısaca insan önce var olur ve bunun içinden bir geleceğe doğru atılan ve bu atılışın bilincine varan bir varlık olarak ortaya çıkar. (Bezirci 2017:40) Bunu Sartre şöyle dile getirir: Geleceği görüyorum şurada, sokakta işte. Şimdiden biraz daha solgun. Gerçekleşecek de ne olacak sanki? (Sartre 2008:48) Sartre'a göre gelecek, olmayabileceğim ölçüde daha olacak olduğum şeydir. Eksiklik olduğu ölçüde, olabilme imkânı taşır. Gelecek kendi içinin anlamı olarak kendini mümkün kılar. Çünkü özgür olan kendisi için gelecek olduğu ölçüde varlığa sahip değildir. Bu anlamda gelecek kendinde de kendisi içinde de varlık kipi değil, kendisi için de anlam olarak mümkünleşendir. (Sartre 2009:198-199) Şayet kendisi için varlık bütün imkânlarını tüketmiş, olacağı her şey olmuş ve olabileceği hiçbir şey kalmamış olsaydı, gelecek olmazdı. Geleceği oluşturan, kendisi içinin eksikliğidir. Ancak bu, tasarımı da zorunlu kılar. Dayanak noktası da şimdidir. “Anılarımı şimdiden türetiyorum. Şimdinin içine fırlatılmış, orada bırakılmışım. Geçmişime yeniden dönmek istiyorum ama tutsaklığımdan kurtulamıyorum.” (Sartre 2008:53) Yani geçmiş hiç olmayan değildir, şimdinin temelinde olması, onu şimdi ile ilişkili kılar. Ona göre kendinde olan geçmişten farklı olarak, şimdiki zaman kendi içindir. Şimdiki zaman olmayan geleceğe ve olmayan geçmişe karşıt olandır. Şimdiki varlığı mevcut olmaktır. Bu anlamda geçmişin yokluğunun zıddıdır. Şimdiki zaman, ancak kendi için'in mevcut olmasıdır. (Sartre 2009:188) Apayrı ve bilfiil varolan bir şimdiki zamandan söz edilemez. Ona göre şimdiki zaman var değildir, mevcut an ve kendini gerçekleştirmeye yönelik bir şeydir. Zaten zaman ona göre “geçmiş ve geleceğin şimdide birleştiği an”dır. (Sartre 2009:139)

Şimdiki zamanı genellikle varlık olarak tanımlarız; henüz olmamış geleceğe ve artık olmayan geçmişe karşıt olan şey, şimdiki zamandır. İlk, şimdiki zamanda var olan şey, mevcut oluşuyla öteki varoluşların hepsinden ayrılır. İkinci olarak da, şimdiki zaman, varlık karşısında sürekli bir kaçıştır. Şimdiki zamanın bu iki özelliği onun ilk anlamını oluşturur. Şimdiki zaman, mevcut oluştan, olacağı varlığa doğru kaçıştır. Bu yönüyle aslında şimdiki zaman var değildir. Bir varlığa şimdi içinde sahip olmak, o varlıkla bir bağ kurayı gerektirir. Bu bağ olmasa şimdiki zaman ile varlık arasında hiçbir bağlantı mümkün olmazdı. Şimdiki zaman ve varlık arasındaki bu bağ olumsuz bir bağdır, yani şimdide mevcudiyetini sürdüren durum eğer o haliyle sürecek olursa, tıpkı kendinde varlık gibi özdeşlik bağı ile açıklanacak ve sonuç olarak da özdeşlik halinde

silinip gidecektir. (Sartre 2009:191) Ancak Sartre'a göre "her şeye rağmen üzerinde durulması gereken şey, şimdi mevcut olan zamandır." (Sartre 2009:214) Kendisi içinin imkânları zaman içinde gizlidir, kendisi için böylece zamansallaşmış olur.

2.3.Bilinç ve Varoluş

Bilinç kavramı Sartre'da kendisi için varlık, yani ben olarak kabul edilmiştir. Ben ise yönelimle karakterize olur. Bilincin yönelimselliği onun nesneyle bağlantı kurması ve aktif olması anlamı taşır. Böylece bilinç kendini bir varlık haline getirerek adeta görünür kılar. Bilinç kendisi için'in var olmasıyla mevcudiyet kazanmıştır. Ancak bilinç kendinde varlıkta bir parçalanma yaşar. Bu da bilincin olumsuzlamasıdır. Bilinç, özü olmayan olarak kendinde varlığı saçmalıktan kurtarır ve varlık haline dönüştürür. Kendinde varlıklar bilinçle ilişki kurdukları ölçüde anlam kazanırlar. Bilincin ontolojik temeli kendisi için'in varlık yasası, kendine mevcut olma biçiminde kendisi olmaktadır. (Sartre 2009:138)

Bilinç yönelimsel olarak hep bir şeyin bilincidir ve bu hep başka bir şeye olan bilinç hali onun aşkınlığını gösterir. Bu aynı zaman da algılanan nesnenin gizli bir numen barındırmadığını ifade etmektir. Bilinç kendi başına bir öz değildir. Ancak bilinç, varlığı aşar ve olumsuzlamalar yaparak varlığı belirler. Bilinç insanın özelliğidir.

Bilinç kendi kendinin sebebidir. Bu onu varlığın yapısından ayıran en temel unsurdur. (Gürsoy 1991:18) Bilinçle insan kendini kendinde olan dünyadan olumsuzlar ve ayırır. Bilinç kendi kendisinin temelidir; ama salt sonsuz bir kendinde yerine bilinç sahibi olup olmaması olumsal kalır. Kendisi için kendi varlığında olumsaldır. (Sartre 2009:143) Dolayısıyla bu, insanın bilinç sahibi olması bakımından mümkünlikle karakterize olması demektir. Her ne kadar bilinç yönelimsel ve olumsuzlama içeriğine sahip olsa da, kendisi için'in bilinç sahibi olması olumsallıktır. Ben nasıl bu dünyada varsam, bu varlığım bilinçli ve hiçlikle doluydu ve ben bunları seçmemişsem, aynı şekilde burada bulunmam ve bilinç sahibi olmam da benim olumsallığım olacaktır.

Bilinç, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için sorun olan bir varlıktır. (Sartre 2009:134) Bilinç kendi kendisinin temelidir; ama bir nesneye yönelir ve buradan çıkarımlar yapar. Bunun nesneyle ilişkili olup olmamasının temeli yine bilinçle mümkündür. Bilincinin kendi kendinin temelli olması bu anlama gelir. Bu, bilinci kendinde varlık haline getirmez. Kendisi için bilinç yaratılmış bir varlık değildir o

kendisi için olarak kendi kendini yaratır. Bu yaratma, bilinç ile kendinde arasındaki ilişkiyi ve bilincin yapısını ortaya çıkartır.

Bilinç yansıdır; ama tam da yansı olduğu için de yansıtıcıdır. Eğer onu yansıtıcı olarak kavramaya kalkışırsak silinir gider ve yansıya karşı karşıya kalırız. (Sartre 2009:136) Bilinç kendini nesnelere temellendirir yahut yansıtır. Bu aynı zamanda nesnenin de varlık halini almasıdır. Biz bilinci bir nesne üzerinden yansıtırken aynı zamanda nesneyi de yansıtırız. Biz “X değiliz” deriz, bu bir yansımadır. X’i ele geçirmek ve belirlemektir, bilinci de bu çerçevede açıklamaktır. Bu, bilinci yok eder. Sadece nesnelere varlık kazandırması onu sadece yansıtıcı haline getirir. Oysa bilinç yansıdır. Sartre olanı olduğu gibi göstermekte, fenomenleri sadece bilince yansıdıkları şekilde tasvir eder. (Özcan 1991:198) Bu da bilincin yansı olduğunu gösterir.

Bilinç ya da kendisi için varlık yansıma olarak kalmaya mahkûm mudur? Onun varoluşunun anlamı nedir?

Kendisi için varlık, kendi kendisinin bilinci haline gelmekle bir mana ifade edecektir. (Gürsoy 1991:31) Kendisinde kendisi için durumu, bilincin varlığını temellendirmek için nesneye yönelerek kendini olumsuzlaması, ardından da artık yöneldiği şey olamaması, aynı zamanda artık kendisi de olamaması; yani kendisi için olmamasıdır. Burada bilinç kendi varlığına sadece “o şey değilim” der.

Bilincin kendine yönelerek kendini olumsuzlaması ve aynı zamanda kendini tarif etmemesi durumu, kendisi içinin kendi durumudur. Bilincin kendinde varlığa yönelmesi onu anlamlı hale, yani varlık haline getirir. Ancak bilincin bir tanesi mevcut değildir. Her ne kadar bilinmekte olan dünya, ancak kendisi için varlık sayesinde ortaya çıkmışsa da, şuurun varlığından söz etme imkânımız yoktur. Bir yerde kendisinin dışındaki varlığı varlık haline getiren bilinç, kendini yokluğa irca etmektedir. (Gürsoy 1991:25) Yani bilinç kendinde’yi varlığa çıkarırsa da, kendi bilinç varlığını ortaya koyamamaktadır ve bunun sebebi yokluğu barındırmasıdır. Bu anlamda bilinç hep kendine, kendi bilincine dair görünüşte mesafeli kalır. (Gürsoy 1991:27) Kendine yönelen bilinç onun hakkında bazı yargılarda bulunur. Örneğin, martı karşısında duran kendisi için, varoluşsal bir durum ortaya koyarak tek “şu” diye gösterdiği martı hakkında konuşur. Bu, bilincin varlığı hakkında saf bir bilgi vermez. Buradan elde edilecek olan, sadece martı karşısında varoluşsal durumun farkına varmak olur. Biz “bilinç şudur” dememiş, ancak bilincin varoluşsal durumuna işaret etmiş oluruz. Bilinç

kendine mesafeli olarak martının varlığını ortaya koyar; ancak kendi varlığı hakkında bu mesafesini hep korur.

Bu mesafe nasıl aşılr?

Bu mesafeyi aşmak için bilincin kendinde varlığa yönelerek kendi varoluşunu oluşturması gerekir. Şuur kendinde ve kendisi için'in varlık türünü içine toplayabilecek bir kendisinde kendisi için olabilmek mecburiyetindedir. Ancak böyle bir durumda, şuur, hem kendisinde varlığın kendisiyle dolu haline ulaşacak, hem de ancak böyle bir kendisinde varlığın saçma durumundan kurutularak kendi kendisinin temeli olma imkânına sahip olacaktır. Bu durum bir nevi bilincin kaypak, ele geçirilemez varlığına da yaklaşabilmektir. (Gürsoy 1991:31) Sartre "dünya mı böyle dertop oldu, yoksa sesler ve şekiller arasında bu kadar güçlü bir birlik kuran ben miyim, bilemiyorum." (Sartre 2008:59) derken, bilincin kavrayan yapısını ortaya koymaktadır. Bilinç algıladığı şeyler arasında bir bağ kurar. Bu bağ ikili bir yapıda kendisini açar. Örneğin "Su sudur," suyun bilinçliliği diye bir şey olamaz. Su "ben suyum" yahut "renksiz, içilen bir sıvıyım, bir şeyim" diyemez. Bu, onun kendinde olmaklıktan uzak bir tavır alması demektir. Ancak kendisi için varlık suyu, susuzluğu ve bunların bilincini taşır. (Sartre 2009:137) Dolayısıyla kendisi için varlık bilinçlilikten ayrılamaz. Bilinçlilik hem kendi varoluşunun, hem varoluş biçiminin, hem de olmak istediğinin ve elbette seçeneklerin de farkında olmayı içerir. O, işte bu bilinçli varoluşuyla kendini oluğa sürükler. Bu nedenle de, varoluş bilinçlilikten ayrılamaz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DASEİN VE KENDİSİ İÇİN'İN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1.Varoluşun Doğası ve Anlamı

Varoluş felsefelerinin her biri varlıktan değil varoluştan yola çıktığı için, varoluşun doğası ve anlamına ilişkin sorulara cevap bulmakla işe başlamalıydı. Felsefe anlayışlarında ortaya konan bu cevaplardan bazılarında ortak noktalar olduğunu, bazılarının da filozoflara göre değiştiğini görüyoruz.

Sartre'da varoluş, kendisi için ve kendinde varlık olmak üzere, iki kavramdan hareketle ele alınmıştır. Bu kavramlar insana ve dünyaya karşılık gelir. Sartre'a göre insan varlığı olarak kabul edilen kendisi için, her şeyden önce gelen ve varoluşa sahip varlıktır. Sartre kendisi için varlık kavramını ortaya koymakla, aslında varlığa ve varoluşa erişebilme imkânını da işaret etmiş olmaktadır. Varlık olarak kendisi için, bilinç varlığı olarak insandır, insanın bir varoluş biçimidir; hatta kendisi için varlık olmak, onun doğasını oluşturur. O, önce varoluşa sahiptir ama henüz özü yoktur. Kendisi için varlık, varoluşa sahip olan ve özünü kendi kurabilen tek varlıktır.

Heidegger'de ise varoluşun doğası ele alınmadan önce, varlık sorusu tartışılmıştır. Varlık problemini ele alırken Heidegger, en başında geleneksel felsefe ve onun ele aldığı kavramları reddeder. O, "Varlık nedir?" sorusu yerine, varlığın anlamının ne olduğu sorusunu sorar ve bu soruya cevap arar. Aslında temelde varoluş filozofu olmayan ve bunu da açık bir şekilde ifade eden Heidegger, farklı bir varlık soruşturması yapar. Bu soruşturmada hareket noktası, soruyu sorandır. Soruyu soran, kendini soruşturabilen ve aynı zaman da varlığı da açıklayabilecek olan varlık Dasein'dir. Heidegger Dasein üzerinden varlığı ve varoluşu açıklamaya çalışmıştır. Dasein varlığı aslında insana karşılık gelir. Fakat Heidegger Dasein için insan sözcüğünü kullanmaz. Onun için her bir Dasein tektir ve genel bir insan türü altında incelenemez. Dasein zaten insan olma olanağını anlatır. Dasein kavramı ile beraber kullanılan diğer kavram da Das Man kavramıdır. Onun insan kavramını kullanmama nedeni, varlığı açık bir şekilde ele geçirme isteğidir. Dasein burada olan ve gerçekten var olandır. Varoluşa sahip olma ya da insan olabilme imkânı olan Dasein, Heidegger

felsefesinin en temel tespitidir. Heidegger varlığın anlamını ancak Dasein'in analizi ile elde edilebileceğini ifade eder.

Tüm bu varlık yargıları ve varlığa yaklaşımları ya da varoluşu ele almaları bakımından, Heidegger ve Sartre'in başlangıçta tamamen farklı düşüncelerle yola çıkmış oldukları görülür. İki filozofun konuyu ele almaları farklı gibi görünse de, hem varoluşçu çizgileri hem de yöntemleri bakımından ortaklıkları mevcuttur.

Heidegger Sartre'dan farklı bir şekilde varlık sorusunu sormuştur. Ama iki filozof aynı yöntemi kullanmışlardır. Bu da fenomenolojidir. Fakat buradaki yöntem farklı ilişkiler üzerine kurulmuştur. Fenomenolojik bir ontoloji kurmayı amaçlayan Sartre'a göre, var olan her şey bilince nasıl görünüyorsa öyledir. Fenomenler bilinçten bağımsız bir varoluşa sahip değildir. İnsan bilince sahip olarak, doğa yasalarına bağlı olan tüm nesnelerin karşısında kendi farkındalığına sahip olması ve diğer varolanların varlığına kayıtsız olmaması bakımından ayrıdır. (Polat ve Aşkın 2017:53) Bu açıdan Sartre felsefesi tamamen bilinç üzerine kurulu bir varoluş açıklaması yapmış gibi görülmektedir. Ayrıca Heidegger'den farklı olarak Sartre, varlığı fenomenolojik yöntem üzerinden ele alırken kendisi için'lerin, yani öznelerin bilinçler arası ilişkisini de dâhil etmiştir.

Bu bağlamda, Heidegger Dasein'in varoluşunu ve potansiyellerini insanın günlük hayatı üzerinden fenomenolojik bir yöntemle incelemeyi tercih etmiştir. İnsanın yaşamı, dünya içinde oluşu, birlikte oluşu kapsar. Heidegger insanı gündelik ya da onun ifade ettiği hergünlük içinde ele alması, onun düşüşü, yani Das-man haline gelmesidir. Dasein, var olan-olan ayrımında, varlığı anlayan olarak bir üstünlüğe sahiptir. Yani soru soran ve yanıtlayandır. Dasein dünyada tek gerçek varoluşa sahip bir var olandır. Taş vardır fakat varoluşa sahip değildir. Fakat varlığın anlamı varoluşu açığa çıkarmaktan geçer. Varlık olarak Dasein'in anlamını ortaya çıkartmak için, önce onun otantik varoluş tarzı açığa çıkarılmalıdır. O, öncelikle kamusal alanın kuşatılmışlığı içindedir. Buradan gerçek varoluşa geçilmelidir. İşte gerçek anlamda varoluş, Heidegger felsefesinde, Das-man olmaktan Dasein'a geçmektir. Bu geçişi keşfetmek varlığın anlamını yakalamayı mümkün kılar.

Kendine fenomenolojik yöntemi ve hermenutiği, kısaca varlığı betimlemeyi seçen Heidegger, varlığın anlamını ve ne olduğunu bu yöntemle açığa çıkarmaya girişir. Varlık kendine ilişkin bir bilinç geliştirecek, böylece Dasein'in yorumlanması

varoluşsalığı ortaya çıkartacaktır. Yani fenomenolojik yöntem varlığı hermeneutik yolla, varoluşsal açıdan ortaya çıkartmış olacaktır. Dasein'in varlığı dünya içindedir ve ilişkileri de yoruma dayalıdır. Dasein'in bu varoluşu, onun önceden belirlenmiş bir varoluşunun olmadığını anlatır. Bu da Dasein'i insan olma olanağına sahip kılar. Heidegger bu belirlemeyle, geleneksel felsefenin genel mantıksal sisteminden kurtulmuş olmaktadır.

Heidegger bu tespitleriyle aslında kendi sisteminden metafiziği dışlamış olmaktadır. Artık özsel bir belirlenmişlik yoktur. Bunu yaparken o nasıl Dasein'i kullanmışsa, Sartre da aynı yolu, kendisi için varlık tanımlamasında kat etmiştir. Kendisi için'in de özü önceden belirlenmiş değildir. Çünkü öz tartışması metafiziğe bulanmak anlamına gelir.

Heidegger varlık anlayışına bir öz-varoluş ve görünüş ayrılığını yerleştirmez. Çünkü Dasein varoluş sahibi var olandır ve varoluş onun varlık tarzıdır. Yani Dasein'in var olması onu varoluşsal yapmaktadır. Bu anlamda o, ontolojik yapısı içinde otantik varoluşunu da ortaya koyacaktır. Dasein kendine yönelen ve varlığı kendine konu edinendir. Ayrıca varlığın ve Dasein'in anlamı, aşkın özne ve aşkın bilinç gibi tümel değildir. Somut ve tek insandan yola çıkılır. Her ikisinde de önce varoluş vardır, sonra şu veya bu şekilde varolan varlık; o da insandır. Yalnızca insan kendini ve sınırlarını aşar ve varoluşa ulaşır.

Sartre varoluşçu çağdaşlarından, varoluşçu sisteminde hümanizmayı ele alması bakımından ayrılır. O, varoluş fikrine dair yanlış algıyı değiştirmeyi amaçlar. Bu doğrultuda, özellikle Heidegger'den farklı olarak, onun ontolojisinde değişmeyen mevcut varlıkların onaylandığı görülür. Kendinde varlık, kendine dayanarak var olan nesne dünyasıdır. Heidegger'de ise Dasein nesneyle ilgi/çıkar bağı kurar. Ancak bu bağ, diyalektik yapı taşımaz. Sartre'ın kendinde varlığı ise, kendisi için varlıkla diyalektik ilişki/süreç içinde kendini gösterir. Bu diyalektik süreçte kendisi için, içindeki boşluktan dolayı kendine yönelir ve onu varlık sahasında açık hale getirir. Heidegger ise bu tam dolu varlığa yani nesnelere yöneldiğinde nesnelere onun ilgisine bağlı olarak değişir. Onun felsefesinde mevcut var olan ve el altında olanlar olarak bir ayrıma tabi tutulur.

Sartre, varoluşu soruştururken, insanı eyleyen bir varlık olarak ele alır. Varoluşçuluğun insan eylemleriyle ele alınmasıyla, Sartre, varoluşu ve varoluşa dayanan tüm unsurları (özgürlük, etik, sorumluluk) kendine ve eyleme bağlar. Sartre'da

kişiyi var kılabacak olan şey onun eylemleridir. Bunu ateizmiyle bağlantılı olarak açıklar. İnsan kendini bulmak için Tanrıya değil kendisine yönelmelidir. Hiçbir şey insanı kendinden kurtaramaz. İnsan yapıp etmeleriyle kendini aşmalı ve bulmalıdır. Sartre'in tüm bu görüşleri, varoluşçuluk düşüncesinin bir insani değerle, hümanizmayla ilişkisini ortaya koyar. İnsana, içinde bulunduğu ilişkiler çerçevesinde böyle bir değer vermek, insanın kendisine yabancılaşp yabancılaşmaması durumunu gözden geçirmesi anlamını taşır. Varoluşçuluk Sartre için hümanizmaysa ve bu da bir insani değerle açıklanıyorsa, en temel varlık olan insanın varoluşunu ele almak, öznel bir tutumdan ayrılamayacak gibi durmaktadır.

Sözü edilen bu öznelik Sartre'in Heidegger'den farklı bir tutumunu gösterir. Çünkü Heidegger böyle bir öznelik barındırmaz. Heidegger'e göre bu durum bir solipsizmi getirmektedir. Bu yüzden o, salt özne temelli bir belirlemeyi vurgulayan ifade kullanmaz. Onun varoluşu açıklaması Dasein'in analizi ile olur. Heidegger Dasein'in ayrımı yapmakla bu durumun önüne geçmiş ya da geçmeye çalışmış gibi durmaktadır.

Sartre ise varoluşçuluğunu öznelci bir temele kuruyor gibidir. Bu öznelci yaklaşım öznenin tüm deneyim ve ilgilerinin araştırılmasını anlatır. Öz varlıkta nesne değil nesnenin açığındaki anlamıdır. (Sarıalioğlu 2013:142) Yani insanı yöneten öz yoktur; o sadece bilinçli varlıktır. İnsanın dünya ile ilişkisi varoluştan kaynaklanır. Bir bedene sahip olmak da, dünyada varoluşa sahip olma imkânıdır. Beden dünyada varlığını sürdürür. Ben ise başkalarıyla bu şekilde ilişki kurarak yaşar. Ancak başkasının bakışı altında nesneye indirgenen ben, başkasında cehennemini yaşar: Başkası benim cehennemim olur. Birlikte olmak beni nesneye indirgerken, sanki ben hem nesnel hem de öznel bir varlık olmuş gibi görünürüm.

Heidegger, Sartre'in "varoluşçuluk hümanizmdir" anlayışını eleştirir. Bunu yaparken, hümanizmi şu şekilde tanımlar: İnsanın insancıl olması ve insancıl-olmayan, 'inhuman' olmaması, yani kendi özünün dışında olmaması için düşünmek ve çalışmak. İnsanın insancılığı özünü sürdürmesinde yatar. Anlaşılacağı üzere, hümanizm, temelini metafizik üzerine kurmaktadır. Metafizik ise ele aldığı her şeyi sabitleyerek, onun zamansal oluşunu reddetmektedir. Bu anlamda Heidegger'e göre varlığın hakikati sorusunu sormaksızın, varolanın bir yorumunu bilerek veya bilmeyerek kabul eden, insanın özüne ilişkin her belirleme, metafizik bir belirlemedir. (Polat ve Aşkın 2017:92)

Heidegger ise tüm varolanları zaman, mekân ile birliktelik halinde olan varlıklar olarak ele alır. Burada canlı olarak varoluşa sahip varlık, kendi üzerinden çıkarımlar yapan tek varlık olarak Dasein'dır. Varlığın anlaşılması onunla mümkündür. Bu açıdan Dasein, öznellik ve hümanizma yerine insanı kuşatan ve tek kendisi olan varlıktır. Bir varlık karşısındaki her türlü tavır alışımız, Dasein olarak şu anda burada var olmamız demektir. Oysa Sartre felsefesi insanın tekliği üzerine eğilir. Her kendisi için kendine özgü ve sadece kendi deneyimini yaşar. O, bunu yaparken mutlak olarak özgürdür ve özgür olması onun doğasıdır.

Sartre ise Heidegger'i şöyle eleştirir: Heidegger'e göre birlikte olmak demek, bilincin ben olmaklığından sıyrılmasıdır. Bu durum, Heidegger'in, varlığı sanki tek başına yeterince açıklayamıyor gibi görünmesine neden olmaktadır. Dasein adeta tek başınadır. Oysa Sartre'ın kendisi için'i bir başkasının bakışıyla karşılaşmaktadır ve bu da onu dünya içindeki varoluşsal durumu hakkında bilgilendirmektedir. Heidegger'in Dasein'ı başkasıyla mevcut olmaklık ya da el altındalık ilişkisi kurmaktadır. Ama o, bunu kendindeki ilgi/çıkar bağı ile kurar. Dasein, nesnesiyle "ilgilenici"dir. Bu ilgilenme Das-man olmaktan Dasein olmaya giden süreci anlatır. Sartre'da kendisi için'in kendinde varlığa yönelmesi ise, sadece varlık ile varoluşsal durumun farklı oluşundan ve bunun farkına varılmasından kaynaklanır. Bu anlamda birlikte olmak, Sartre'da diyalektik süreç içinden varlığa gelişi anlatır. Ama bu ben, bilinçten sıyrılmayı değil tamamen ondan taraf bir yönelmeyi anlatır. Bu açıdan bakınca, şunu söylemek mümkündür: Heidegger felsefesi varoluşun nesnelliğini değil insanın varoluşunu, yani varoluşunun bilincinde olan varlık olarak Dasein'i anlatır. Sartre'ın kendisi için'i ise, bazen doğaya bazen de bilince yönelir.

Sartre birlikte olmayı somut olarak araştırmanın bizi iç deneyimlere, yani sevgi, mazoşizm ve sadizme götüreceğini ve bunların, ontolojik olarak birlikte olmanın ögesi olduğunu anlatır. Kısaca Sartre'da birlikte yaşamak gerçekten var olan bir kategori değil bilinç düzeyinde psikolojik bir şey olarak ele alınır. Burada birlikte olmak, onun nasıllığıyla, şekliyle ilgilidir. (Lukacs 2007:99) Heidegger ise analizini insanın hergünkü birlikte oluşundan, dünyada varoluşundan alarak geliştirir. Bu anlamda Heidegger'de birlikte olmak, başkalarıyla dünyayı paylaşmak anlamına gelir. Bu dünyada başkalarıyla ilişkide bulunma öznenin nesnelere ayrı bir kategorik yapılanma altında olduğunu düşündürmemelidir. Bu var olanlarla dünyayı paylaşmak Dasein'in yönelmiş ilgisini anlatır. Bu anlamda Dasein ve onun dünya içinde bulunuşu

ondan ayrı değildir. Dasein ve diğer var olanlar arasında dünyada bulunmaları açısından bir fark veya boşluk yoktur. Aslında Dasein bu dünyada bulunuşu açısından bir özne-nesne ayırımına gitmemiştir. Sartre ise bunu Dasein'in kendine hapsolmuşluğu olarak görmektedir.

Sartre'in "varoluş özden önce gelir" ifadesi Heidegger'e göre sorunludur. Çünkü metafiziği eleştiren Heidegger, Sartre'in bu söyleminin, varoluşun değil varlığın metafizik söylemini barındırdığını ifade eder. Bu ifade metafizik düşüncenin ters çevrilmesinden başka bir şey değildir. Heidegger varlığı var olana indirgmeden ele almak gerektiğini vurgular. Dasein'in özü varoluştur. Ona göre, Sartre varoluş-öz ayırımına giderken, kendisi ise varlığı analiz etmeyi hedeflemiştir.

Sartre varoluşa giden yolu bulantıdan geçirirken, Heidegger varlık sorununu ele alırken kaygı kavramını kullanır. Her ikisi de bunu fenomenolojik yöntemle açıklamaya çalışırlar. Varoluşçular insanın özünü ortaya koymaya çalışırken büyük ölçüde fenomenolojiye dayanmışlardır.

Fenomenoloji varoluşçulukta yöntem olarak kullanıldıkça, bireyin ve varlığın temelindeki akıl dışılık da o kadar merkeze yerleşir ve çağın akıl dışı akımlarıyla ilişkisi daha da yakınlaşır. Varlık Sartre göre anlamsız, nedensiz ve olumsuzdur. Başlangıçta tesadüfidir. Heidegger ise insanı, olduğu kimseye dönüşse de dönüşmese de, ne olduğunu yalnız varoluştan bilir yani, kendi potansiyelinden bilir. (Lukacs 2007:103) Sartre ve Heidegger fenomenolojiyi ele alırken bu durumu göz önünde bulundurur ve konuyu ele alırken insanın yaşadığı ilişkileri, birey açısından hangi anlama geldiğini betimleyerek açıklamaya çalışırlar. Onların bu yöntemi, Husserl'den farklı olarak, insan gerçekliği üzerinden kurulmuştur. İnsanın olmadığı yerde dünyanın gerçekliği olmayacaktır.

3.2.Zaman Düşüncesi

Zaman ve zamansallık Sartre'in bilinç temelinde incelediği varlık-varoluş probleminde önemlidir. Zamansallığın boyutları geçmiş, gelecek, şimdi kavramlarından ayrı düşünülmez. Ancak bu boyutların anlamı her iki filozofta farklıdır. En önemli fark Sartre'in zamanı geçmiş ve geleceğin şimdi de birleştiği an olarak kabul etmesi, Heidegger'in ise geleceğe öncelik vermesidir.

Sartre'a göre bir zaman, diğeri var olmadan var olamaz. Burada öncelik şimdiye verilmektedir. Çünkü geçmiş dediğim şey geçse de, o aslında bende, benim

şimdindedir. Benden ayrı bir parça değildir. Aynı zamanda geçmiş, şimdinin ve geleceğin temelinde olarak, onlara mevcut olma imkânı sunar. Geçmiş zaman bizim için kök ve dayanaktır. Çünkü hayatımızı geçmişe bakıp ona göre yönlendiririz. Kendisi için varlığın seçimi geçmişten kopuk değil ondan ders çıkarmak suretiyle sahici bir varlık olarak geleceğe doğru tavır almakta yatar. Sartre, eserinde sık sık Anny karakterinden bahsederek geçmişe atıfta bulunur.

“Mektup Anny’den geliyordu. Beş yıldır haber alamamıştım ondan... Mektup elimde, dışarı çıktım. Anny mektup kâğıdını değiştirmemiş. Kullandığı mürekkebi de değiştirmemişti. Adresi yine mor renkte yazmıştı... Mektubu aldıktan bir hafta sonra Anny ile buluşan karakter sık sık Anny’nin her zaman olduğu gibi olduğunu yani değişmediğini vurguluyor. “Doğrusunu söylemek gerekirse hiç değişmemişsin.” (Sartre 2008:146) “Ama nerden başlamalı? En şiddetli korkulara bulantılara düştüğümden beri beni kurtarır diye Anny’den ne kadar güvenmiş olduğumu şimdi anlıyorum. Geçmişim öldü... Bende artık Anny gibi yapacağım, öldükten sonra yaşamaya devam edeceğim. Yemek, uyumak; ağır ağır yavaş yavaş var olup gitmek. (Sartre 2008:175) Sartre Bulantı’da geçmişe atıfta bulunur onun değişmemesinden memnun gibi görünür; ama sonrasında durum değişir. Artık geçmiş onu içinde bulunduğu Bulantı’dan çıkaramadığı gibi, hergünlüğün içine, yani düşmüşlüğe, şimdiye bağlar.

Başka bir açıdan bakınca ise, kendisi için’in zamansallığında, geçmiş değil, aslında olacağı şey olarak gelecek öne çıktığı görülür. Gelecek bende eksik olan ama beni oluşturacak olandır. Kısaca Sartre’ın ifadesiyle, varlık olduğu gibi değil, olacağı gibidir. Gelecek kişinin şimdi de tasarladığı olanakların içinden ortaya çıkar bu anlamda varlığımı ilgili olanaklar gelecek zamanda bulunur.

Heidegger’de Dasein geleceğe doğru atılan bir varlıktı ve ölüme yönelik olmakla, gelecek önem ve öncelik kazanmaktaydı. Zaman bir eylem barındırır ve bu da şimdide olur. Şimdi ise bizi gelecek zamana götürür. Geçmiş zaten bitmiştir. Şimdi ise oradaki oluşu ile geçmişten bir takım şeyler barındırır. Heidegger de şimdi, geçmişle ilişkilidir. (Inwood 2014:134) Dasein şimdide olmakla beraber, geçmiş ve gelecekle bağlantısız değildir. Bu da Dasein’ı zamansal varlık yapar. Dasein kendi zamansallığı çerçevesinde, kendi zamansal varoluşuyla varlığı anlayabilir. Dasein’in zamansal oluşu onun sonlu bir varlık olduğunun göstergesidir. Dasein zamansal olduğunun farkına varırsa, yani ölüme doğru bir varlık olduğunu kavırsa içinde derin bir kaygı oluşur. Böylece Dasein’in varoluşsallığının asıl ontolojik temelini zamansallık olduğu da

ortaya çıkmış olur. “Zaman var değildir. Var olma benim şu andalığımdır; o kesin ama belirsiz geçmişe koşuda, gelecekte olmaktadır şu andalık olabilir. Var olma her zaman bir olanaklı zamansal olma tarzı içindedir. Var olma zamandır, zaman zamansaldır. Var olma zaman değil zamansallıktır.” (Aşar 2014:90) Dasein’in zamansallığı onun imkânlarla doğru hareket edebilmesinin de temelini oluşturur. Dasein gelecekte henüz olmamış gelecekte, kendi önünde uzanan olanakları fark eder ve bu da onun şimdiyi aşmasını sağlar. Onun ‘burada’ oluşu geleceğe doğruluğu anlamını taşır. Dasein’in dünyada olanaklılığı zamansallıkta temellenmiştir. İşte bu, zamansallıkta varlığı anlamak anlamına gelir.

3.3. Ruh Hali ve Varoluş

Her ne kadar Sartre ve Heidegger insanın varoluşunu anlatırken benzer durumları ele alsalar da, aslında varoluşun duygusal etkisi, iki filozof tarafından farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Biri kaygı kavramını, diğeri bulantı kavramını kullanmaktadır. Bu kavramların ortak yanı, iki filozofta da, insanın kendini oluşturma hareketinden ortaya çıkmalarıdır. Ancak farklılıklar daha baskın gibi görünmektedir.

Daha önceki bölümlerde Dasein ile ilgili analizleri hatırlayalım: Dasein dünya içinde varolandır ve bu da onun anlama içinde bulunması demektir. Çünkü Dasein kendi varoluşunu açıklayabilmektedir. Fırlatılmışlık ve düşkünlük içindeki durumunu anlayan Dasein, buradan hareketle, imkânlar alanındaki seçimleriyle özünü oluşturacak ve buradan çıkacaktır. O, fırlatılmışlığı yanında sonlu bir varlık olduğunun da bilincindedir. Dasein sonlu, yani ölüme doğru giden bir varolan olması sebebiyle temelsiz oluşunu, belirlenmemişliğini, yani hiçliğini hissederek ve bunda kaygı duyar. Onun varoluşu bir nevi her an tükenmektedir. O, düşmüşlük içinde, yeri yurdu belirsizdir; Das Man alanındadır. İşte bu durum kaygı dolu olmaya neden olur. Ancak aynı zamanda kaygı onu düşmüşlükten çıkartacaktır. Dasein’in başkalarıyla birlikte dünya içinde bulunması ve varoluşundan kaçması, düşmüşlük göstergesidir. Bu hergünlük içindeyken ortaya çıkan kaygı, Dasein’in olanaklarının farkına varmasını sağlar. Tüm bu tablo, varlığın anlamına ilişkin en temel durumlardan birisinin ortaya çıkarılması demektir.

Sartre’a göre insanın önceden belirlenmiş bir özü yoktur. İnsan var olur ve olmak istediği gibi kendini tasarlar, seçimler yapar. Bu nedenle onlardan sorumludur. Yine bu nedenle, onun seçtiği şey de insanlar için değerli olmalıdır. Sonucu belirsiz

seçimler yapma zorunluluğu insanda iç sıkıntısı doğurur. Yani Sartre’da bulantı, seçmekten doğan sorumlulukla kendini gösterir. Çünkü seçimleriyle sadece kendisini seçmez tüm insanlığı seçer. Bulantı-iç daralması insanda özgürlüğün bilincine varılmasını sağlar. Bu da şunu gösterir: İç sıkıntı, bulantı, kişinin olanakları karşısında açığa çıkan bir duygu durumudur. Heidegger’de ise, kaygı olanakların farkına varmayı sağlar. Sartre’da bulantı bir sonuç, yani özgürce seçmekten, bunun bilincine varmaktan doğan bir duygu, kaçınılmaz olarak varoluşa eşlik eden bir durumdur. Heidegger’de kaygı ise bir başlangıç, düşmüşlükten, sıradan ve hergünkü varoluştan kurtulma, özgürlüğün bilincine varma durumudur.

Varoluşun ruh hali üzerindeki etkisi, hiçlik duygusunu söz konusu etmeksizin tam olarak ele alınmış olmaz. Kaygı yahut bulantı huzur ve sükûnet dolu duygu durumları olmadığına göre, olumsuz bir uç duyguya doğru evrilmeleri mümkündür

Sartre hiçliğin, insan varoluşunun en önemli yönü olduğunu ve insanın kendisini bu hiçlik sayesinde farklı kılacağını ifade eder. İnsana ait olan tüm durumlar (kaygı, korku, bulantı, özgürlük, ölüm) hep bu hiçlikten ortaya çıkar yahut hiçliğin görünmesini sağlar. O, Bulantı’da hiçliği görünen varlıkların ötesinde bir var olanın olmadığını şöyle ifade eder. “Hiçliği düşünmek ne kadar da zor. Şimdi artık nesnelere tamamen görünen şeyler olduklarını biliyorum, ya da onların ardında ne oldukları... Hiçbir şey yok. ... Bütün bunların nereden çıktığını nasıl olup da hiçlik yerine dünyanın bulunduğunu bile soramıyordu insan. Bunun anlamı yoktu dünya her yerde bulunuyordu, önde arkada. Ondan önce hiçbir şey yoktu. Hiçbir şey. Şu akan kurtçuğun var olması için hiçbir neden yoktu kuşkusuz... Hiçlik benim kafamdaki düşünceydi sadece, bu sınırsızlık içinde salınmış duran bir düşünce. Bu hiçlik varoluştan önce gelmemişti, o da ötekiler gibi bir varoluştan ve birçoğundan sonra ortaya çıkmıştı. (Sartre 2008:142) Hiçlik varlıktan ne önce ne de sonra olur o varlığın ortasındaki kurt gibidir. (Sarılioğlu 2013:246)

Varlığa dair tüm sorgulamalarımız tam hedefe ulaştığımızda bile aniden hiçlikle yüzleşir. Burada varlık soruşturmasında sınırı çizecek olan varlık olmayandır. Kısaca insan hem varlık hem kendinde ile hem de varlık olmayan oluşu ile yani hiçliği ile olan ilişkilerini incelemek zorundadır. (Sartre 2009:52) Burada hiçlik, olan karşılaşma, temelindeki olumsuzlama, varlık olmayan şeyle yani yine hiçlikle olan ilişkinin analiziyle ortaya çıkartılır. Bu durumda olumlu yargılar ya da olumluluk varlıktaki

hiçliğin anlaşılmasız olması demektir. Tam olumluluk varlığın hiçliğini karmaşık ve yaratmasız olması olacaktır. Çünkü kendini aşabileceği bir hiçlik hiç olmayacaktır.

Varlık hiçlik olmadan varoluşa sahip olabilir fakat hiçlik varlığını varlıktan almaktadır. Hiçlik ancak kendini hiçlerse hiçlik olabilir. (Sartre 2009:67) Sartre 'a göre varlığı tanımlamak, onun karşıtı olan hiçliği, bir bütünün ayrı birer yansımaları olarak kabul etmek demektir. Bu kabul Sartre'ın varlığı "kendinde-olan" ve "kendi-için-olan" olarak kabul etmesi temeline bağlanır. Bu varlıklar, aynı varlık içinde bulunurlar. Bu birlikte bulunmalarda varlık, her zaman kendine özdeş olandır. Varlık ya da kendinde varlık ele alındığında bunu hiçlik olmadan, hiçliği barındırmayan ama var olan olarak ele alırız. Burada bir hiçlikten söz edilemez. Zaten o, tam, dolu ve bilinçten yoksun, kendiyile özdeş olan varlığı anlatır. Fakat bilinç varlığı söz konusu olunca, tablo değişir. Hiçlikten, bilinç söz edebilir. Biz bir şeyin yokluğundan söz ederken onun varlığı üzerinden onu hiçleriz. Bu yüzden hiçlik varlığa muhtaç ve kendini hiçleyerek hiçliğe ulaşabilen bir varlık olarak ele alınır. Hiçlik ancak kendini varlık üzerinden hiçleyecektir. Hiçlik ise ne varlıktan önce ne sonradır ne de hiçlik varlıktan uzaktır. O varlığın içindedir. (Sartre 2009:71)

Varlık hiçlikten öncedir ve hiçliği kavrar. İşte tüm bu kavrama, olumsuzlama ile ilgilidir. Peki, olumsuzlama hiçliğin kaynağı mı yoksa hiçlik mi olumsuzlamanın kaynağıdır? İşte varlığa musallat olan ve onda kurt misali barınan hiçlik olumsuzlamanın kökenindedir. Bir değilleme varlık olmayanın olmasından gelir. Varlıktan değilleme açığa çıkartılmaz varlık olmayan karşısında değilleme mümkün olur. Kendisi için varlıkta bu olumsuzlamadır. "hiçlik" olumsuz yargının kökenindedir. Çünkü kendisi de olumsuzlamadır. (Sartre 2009:67) Varlık var olması üzerinden hiçliği barındırması ya da kendini hiçleştirmesi ile onunla bir olduğunu bize gösterir. Bu da olumsuzlama ile kendini göstermedir. Varlık kendini değillemez yani olumsuz yargılar geliştirmez çünkü o varlık olmayan karşısında kendisini değiller yani olumsuz yargılar kurar. Kendisi için, varlık karşısında bir yargı kurarken, varlığı varlık sahasına çıkartır; kendisini ise bu olumsuzlama içinden tanır ve kurar.

Tüm bu hiçlik, bilinç ve olumsuzlama durumları Sartre'da bu şekilde dile getirilirken, Heidegger'den ayrıldığı en önemli nokta hiçliğin kökeni olmuştur. Heidegger hiçliği Sartre gibi kendinde varlığın karşıtı olarak görmez. Hiçlik Dasein'ın varlığını ortaya çıkaran yokluktur. Ayrıca Heidegger hiçliği kaygı olarak ele alır. Hiçlik insanı ve varoluşunu saran bir şeydir. Ancak o, kaygıdan önce değildir. Kaygının kökeni

de hiçlik değildir. Hiçlik varoluşsal niteliklidir, kaygı ise varlıkla ilişkiden doğar. Kaygı, varlığın, tam bize açılmışken tekrar kendine dönmesidir. Burada var olan bir nevi bizden uzaklaşır ve geriye sadece hiçlik kalır. Bu noktada hiçlik tecrübe edilebilir bir şey olarak karşımızdadır. Ama nesne türü bir şey değildir. Heidegger’de kaygı ile hiçlik-varlık arasında bir birlik varmış gibi durur. Bunu şu şekilde ifade eder: Hiçlik ile varlığın bizden uzaklaşması birlik içinde meydana gelir. (Heidegger 2003:45)

İki filozof da hiçliği gerçekliğin ontolojinin temel sorunu olarak ele almış olsa da, Heidegger’de hiçlik varoluş çerçevesinde ontolojik bir veriyken, Sartre’da varoluşun olmasında bir faktör olarak değerlendirilir. Ayrıca Sartre’ın bu hiçlik anlayışı varlığın tüm kendini gösterme durumlarına öncülük eder. Özgürlük bunlardan sadece biridir. (Lukacs 2007:102) Bu nedenle, özgürlük kavramı ve düşüncesi hiçlikten tamamen soyutlanamaz.

Ölüm gerçeği ve duygusu da varoluşçu düşüncenin dışlayamayacağı bir duygudur. Heidegger’e göre gündelik hayatta karşımıza çıkan ölüm dışarıdan birilerinin yaşadığı bir gerçeklik olarak yaşanırken, otantik dünyada insanın ölümü kendisinin ölümü olacaktır. Ölüm onun başına gelecek bir şey olarak onunla birlikte, soyut bir ölüm söz konusu değildir. Zira böyle bir ölüm, ontolojik bir anlam taşımazdı. Heidegger’de varolanı, tüm olanaklar içinde açığa çıkaran en gerçek şey ölümdür. Ölüm başkası tarafından yaşanmaz. Dasein’in kendi ölümü bizzat onun kendisi tarafından yaşanır. Ancak ölüm bir sonu da anlatamaz. Aksine ölüm bir sorumluluk ve hayatın başlangıcıdır. Burada ölüm adeta ulaşılması onaylanan bir hedef gibi tanımlanmıştır.

Sartre ise ölümü yaşamın bitmesi, hareketin sona erışı olarak ele alır. Ölümle artık zaman akışı biter ve donukluk başlar. Bu ölümle, kişi artık yaşamını yönlendiremez hale gelir. Bu açıdan bakınca, ölüm her şeyin sonunu ve anlamsızlığını ifade eder. Ölüm insanın tüm tasarılarının bir anda bitmesi demektir. Bu anlamda ölüm olanak olarak ele alınmadığı gibi, yaşama bir anlam da vermez.

Sartre’da ölüm, insanın kendi varoluşuyla kendisini oluşturmasını sağlayan öznel olanakların kesintiye uğraması anlamına gelir. Dolayısıyla Heidegger’in bir olanak olarak kavradığı ölüm, Sartre’a göre bir olanak olarak görülmediği gibi tüm bu olanakların da yok oluşu, hiçlenmesidir. Kendisi İçin’in varlığı olanaklar içinden istediğini özgürce seçmesidir. Fakat ölüm geldiği andan itibaren bu özgürlük ortadan kalkmaktadır. (Aşkın ve Polat 2017:157) Ölümle birlikte seçme imkânı yok olur.

Seçebilmek için bilfiil varolmak gerekir. Dolayısıyla ölüm, varolanın varoluşsal gerçekliğine ait bir şey değildir. Ölüm dıştan gelir ve varoluşu sona erdirir. Bu nedenle, Sartre ölümü onaylamaz, daha doğrusu olumlu bir şey olarak görmez.

3.4.Psikolojiye Yansımaları

Varoluşçu felsefe insan deneyimlerinin tekilliği ve bunların açığa çıkartılmasının insanı anlamının temeli olduğunu belirtmiştir. Bu doğrultuda insan nesnelere dünyasına atılmış-fırlatılmış olandır. Burada insan aslında özgürlüğe fırlatılmış bir birey olarak ele alınır. Bu felsefi akım birçok alanda sesini duyurmuş ve birçok alanı etkilemiştir. Bunlardan birisi de psikoloji olmuştur. İnsanın davranışlarını inceleyen psikolojiye büyük oranda etkisi olmuştur. Bu bağlamda, Sartre ve Heidegger'den ayrı ayrı söz etmeyip, varoluş felsefesinin ve Dasein ile Kendisi için varlık kurgularının genel olarak psikolojiye nasıl yandığını ele almak daha uygun olacaktır. Çünkü varoluşçu kuramlar çerçevesinde, varoluşçu psikoloji anlayışının ortaya çıktığı görülmektedir.

Varoluşçu psikoloji, varoluşçu felsefenin çözümlediği kavramları benzer şekilde ele almaktadır. Bunda, yaşanan kültürel çevrenin payı vardır. Bu anlamda varoluşçuluk felsefesi ve psikolojisi aynı kültürel ortam etkisi altında aynı kavramsal yapıları işleyen iki ayrı alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle bu iki alanda kültürel ortamın da etkisi ile anlam ve anlamsızlık üzerine düşüncelerin geliştiğini görmekteyiz.

Varoluşçu felsefelerin ortaya çıkıp yaygın kabul gördüğü dönemlerde, yirminci yüzyılın da savaş ve karışıklıklar içinde olan Avrupa insanı, bir bunalım içindedir. Bütün bunlara ek olarak artan sanayileşme ve bilimsel gelişmeler giderek artan kent nüfusu ile birlikte insan ilişkilerinde de bir karmaşa ve yabancılaşmaya neden olmuş. Birçok sorunla uğraşan dünya artık bireyden çok toplumun çıkarlarını ön planda tutmaya başlamıştır. Bu insana olan bakış açısının da değişmesine neden olmuştur. Yeni buluşlar karşısında insanın dünyadaki yeri ve zamanı bireyin değerini kaybetmesine yol açmıştır. Tüm bu durumlar daha önce insanın yaşamadığı anlam karmaşasına ve kaygılara neden olmuştur. İşte bu tarihsel süreçte, hayatın anlamının ne olduğu, insanın seçimleri, özgürlüğü, önceden belirlenmişliği gibi soru ve sorunlar gündemde yer almıştır. Bu soru ve sorunların merkezinde ise, bir iç dünyaya, psikolojiye sahip insan bulunmaktadır. Problemin doğası yanında, yaşama dünyasındaki karşılığı, varoluş düşüncesi ile psikolojiyi bağlantılı kılmıştır. Dolayısıyla varoluş psikolojisini de

yaşamının anlamı, özgürlük, ölüm gibi problemler üzerine yoğunlaşarak, insanın varoluşunu inceleyerek, bireyin kendine ulaşmasına yardımcı olmaya çalışır.

Şöyle de düşünülebilir: İnsan, yaşadığı anlam problemini davranışlarına da yansıtacak, özgürce bir takım eylemler de bulunacak, yaşanan anlamsızlık yahut saçma gibi duygu durumlarını kendi hayatına uyarlayacaktır. İşte psikolojinin bu durumu incelemesi, felsefeden farklı olarak bu duygu durumlarının insan hayatına etkisini incelemesi, hatta patolojik olguları tedavi etmeye çalışması gerekli olacaktır.

Özellikle Heidegger psikoloji ve felsefe arasında bir köprü vazifesi görür. Bu noktada felsefenin ilk etkisini, varoluşçu psikolojinin en temel kavramı üzerinde görmekteyiz. O da şudur: Heidegger'in canlı olmayanların zıttı, varlık olan-varoluşa sahip, dünyada varoluş anlamına gelen Dasein'dır. Heidegger felsefesi Dasein'in analizi olarak ele aldığı insan hayatından yola çıkarak varlığı anlamaya çalışmıştır. Bu anlamda onun felsefesi kimi zaman yaşam felsefesi olarak düşünülmüştür. Buradan hareketle Heidegger, varoluşçu felsefeden psikolojiye geçişte bir köprü görevi yapmıştır. (Geçtan 2016:15) Her ne kadar Heidegger, kendi düşüncesi için varoluşçuluk kavramını ve böyle nitelermeleri kabul etmemiş olsa da çağdaş varoluşçular onun çalışmalarını, varoluşçu psikolojinin temeli olarak düşünmüşlerdir. (Özen 2012:273)

Varoluş duygusu ve bilinci bunalımlı, kaygı yahut bulantı doğuran bir farkındalık durumudur. Dolayısıyla varoluşçu psikoloji, bunalım içindeki insanı ele alır. Varoluşsal bunalımı (anksiyete) anlayabilmek için onun neden kaynaklandığına bakmak gerekir.

Bunalımın ilk kaynağı, ölüm olgusudur. İnsan bir gün ölecek ve varoluşu sona erecektir. Ayrıca çevresindeki insanlar da ölmekte ve insan dayanaklarını kaybederek gittikçe yalnız kalmaktadır. İşte bu, varoluşsal bunalım doğurur. Göka'ya göre insanın çevresindeki kişilerin de bir gün kendisini terk ederek yalnız bırakabilecekleri ihtimali ve onu anlam am ihtimali de, psikoloji de ele alınan bir başka varoluşsal bunalı kaynağıdır. Tüm bu varoluşsal bunalı kaynaklarına dikkatle bakılacak olursa, hepsinin ortak yanının insanın ölecek olması olduğunda gizli olduğu görülür. (Göka, 1997:130-131)

Bunalımın ikinci kaynağı ise, bilinçli varlık olarak seçme özgürlüğüne sahip olmamızdır. Birçok seçenek içinden birisini seçip yaşamaya karar vermek, basitçe bir tercihte bulunmak değil, belirsizliğe bir adım atmaktır. Bu da bunalım ve pişmanlık

doğurur. Böyle bir bunalımda ya bu bununla başa çıkarız, yani otantik bir varoluşu seçeriz ya da bu bunalımı yaşamamak için, onu adeta görmezden gelerek, yani otantik olmayan var oluşu seçerek kendimizi kandırma yoluna gideriz. Bu, psikolojide nörotik bunalım diye adlandırılmaktadır.

Varoluşsal bunalımın bir başka kaynağı ise, yaşantıya ilişkin anlam arayışına bir çözüm getirememektir. İnsan daha önceki yüzyıllarda anlamsızlık sorunu yaşamamıştı. Çünkü yaşama mücadelesi gerek hayatta kalma, gerekse ihtiyaçlarını giderme olarak, insanın tüm zamanını almaktaydı. Yaşantıyı dolduran, onlardı. Sanayi toplumu ile başlayan süreçte, sanayileşmenin getirdiği olanaklarla donanmış insan, kendine daha çok boş zaman buldu. Bu, onun yaşamı sorgulamasına zemin hazırladı. Bazı psikiyatrîstlere göre, dünyanın bu şekilde değil de başka şekilde olabileceğini fark ettiğimiz anda dünya artık bize anlamsız gelmeye başlar. Bu duygu yaşamın anlamının aranmasını boşa çıkartmış gibi görünür. İnsan seçimlerine ilişkin değerlilik inancını yitirir. Bu da bunalım doğurur. Yaşanan bu bunalım varoluş filozofu olan Sartre da benzer temelde olarak şöyle anlatılır. Doğmuş olmamız gibi ölecek olmanızda anlamsızdır. İnsan dünya içine olmayı ya da olmamayı sonucun kendine getireceği sorumluluğu kabul ederek yaşar. (Yalom 2014:664) Dolayısıyla varoluşsal bunalıma yol açan en önemli şey, varolmama olasılığının fark edilmesidir. Bu, anlam arayışını kökten değiştirebilir. Kaygılı yahut bulantı ile de olsa, varolma durumu değil de, bir gün dünyada olmama olasılığı asıl bunalımın kökenini oluşturur. Hergünlük içindeki insanın, ölüm aklına gelmez. Oysa ölüm bir gerçeklik olarak orada durmaktadır. Örneğin bunun ifade ediliş şekillerinden biri şöyledir: “Otobüs durağının önünden geçerken bir kadına gözüm ilişti. Aslında beni ilgilendiren hiçbir yanı yoktu. Ona bakıp, ‘Neden yaşıyor ki bu kadın? Dünyada oluşu ne kadar anlamsız, ne kadar saçma!’ diye düşündüm. Hala da öyle düşünüyorum. Kendimi yansıtıyor olabilirim, ama yalnız kendiminkini değil, herkesin hayatını anlamsız buluyorum.” (Geçtan 2016:135)

Yapılan vaka analizlerinde şu görülmüştür: Ölüm anksiyetesi nadiren kendisini açıkça belli eder. Çoğu zaman üstü örtülüdür. Psikiyatrik bulgulara göre, örneğin fiziksel olarak uyuşmadığı halde elini uyuşmuş hissedene, olmayan hastalıkların semptomlarını gösteren kişilerde ölüm anksiyetesi mevcuttur. Anlamsızlığı besleyen en önemli unsur, ölüm anksiyetesi olarak kendini gösterir. Ancak bunun tam tersi sonuçların olduğu da görülmektedir.

Yalom bir inceleme sonucunda ölümlle yüzleşmiş kişiler de ölümlü kabullenmenin ne kadar güzel etkileri olduğunu gösterir. Ölümlle yüzleşen bazı insanlar hayatın kısa ve değerli olduğunu fark eder, hayattan daha fazla zevk almaya başlarlar. Onlar her anın güzelliğini keşfederler. Onlarda ölüm, bir bunalım doğurmaz. O, kitabında, bunun gibi ölümlle yüzleşmiş kişilerin öncesi ve sonrasına dair onlarca örnek verir. Yani varoluşçu psikoloji ölümlü kabullenmenin sadece bunalım doğurmadığını, hayatımızın iyi yönde ilerlemesini de sağlayabildiğini ortaya koyar. Böylece ölüm kaynaklı tüm bunalımlar, ölümlü kabullenmek ortadan kalkar.

Varoluşçu psikoloji, ölüm korkusu, özgürlük, yalıtılmışlık, hayatın anlamı gibi anksiyeteler için farklı savunma mekanizmalarını öngörür. Ölüme karşı savunma mekanizmaları şöyle sıralanmaktadır. Bunlardan ilki hareket halinde olmaktır. Sürekli hareket halinde olan kişi, sanki ölüme uzakmış gibi düşünebilir. İkinci olarak ölümlü diğerlerinin başına gelen bir şey olarak düşünmektir. Sanki ölmeyecekmiş gibi yaşayıp gitmemizdir. Üçüncü olarak, bir düzen içinde yaşamaktır. Hep aynı biçimli yaşantı, zamanın akmadığı, dolayısıyla ölüme yaklaşılmadığı duygusu doğurur. Son olarak da, insanın başarılarıyla, yani bıraktığı eserlerle ölümsüz olabileceği düşüncesi teşvik edilir. Bu, anlamsızlığı ortadan kaldırır.

Varoluşçu psikolojiye göre, kişinin varoluşunu anlayabilmesi için kişinin önce neden ve nasıl kendini var edemediğini cevaplandırmasıyla mümkün olacağına dayanıyor. Çoğu insan yaparak var olabileceğimizi düşünüyor yani olmaktan önce yapmak gelmiş oluyor oysa olmak yapmaktan önce gelir. Var olmadan yaptığımız şeyler kendimizden doğmaz. Var olduğunda insan seçimler yaparak hareket eder. Bu harekette seçimimizi bilinçli olarak önemli bir seçim olarak adlandırmıyoruz. Bu yargı eylemden sonra geliyor. (Geçtan 2016:167) Belirtildiği gibi, bu da anlamsızlık algısına yol açabilir. İşte bu bağlamda ve bunu ifade etmek üzere, varoluş vakumu yahut varoluş nevrozu kavramı kullanılır. Varoluş vakumu, can sıkıntısı ve boşluk duygusu olarak yaşanır. Kişi her şeye inancını yitirir ve yönünü bulamaz. Özgür olsa da ne yapacağını bilemez. Bu onun yabancılaşmış olduğunu gösterir. Aslında kişi kendisi gibi davranmamakta ve başkasının istediği gibi yaşamaktadır. Bu, aynı zamanda kişinin kendisine yabancılaşmasıdır da! Dasein veya kendisi için varlık anlatımlarının, bu anlamsızlığı da ifade ettikleri öne sürülür.

Varoluşçu psikolojide ele alınan bir diğer bunalım biçimi ise özgürlük kaynaklı olarak görülür.

Ölüm insana korkutucu gelirken özgürlük sanki iyi bir şey gibi bir etki yaratır. Fakat Aslında özgürlükte insan için oldukça korkutucudur. Çünkü özgürlük beraberinde sorumluluğu da getirir. Kısaca özgür olduğumuz kadar sorumlu oluruz. Ancak sınırlanmamış özgürlüğe sahip olan, ama bu özgürlüğü ile ne yapacağını bilmeyen bir insan, bu durumda bir bunalım hisseder. Bu dünyada bağlantısız olarak var olan insan, kendi varoluşunu nesnel olarak kabul etmekle beraber, aslında bağlantısızlık anksiyetesi denilen durumu yaşar. (Geçtan 2016:65) Bu, sorumluluk duygusunun da ortadan kalması demektir. Elbette varoluşçu psikoloji, bu sorunların ortadan kalkması için bazı savunma mekanizmaları da önermektedir.

Varoluşçu psikolojide, varoluş felsefesinin önemli kavramlarından kaygı kavramı da ele alınır.

Kaygının psikolojiye yansımada, korku ile kaygının farklı olduğu farkı göze çarpmaktadır. Kaygının korku ile karıştırılması varoluşçu felsefe ile aynılık gösterir. Korku psikolojide kısa süreli, kaynağı belirli ve şiddetli bir duygu iken kaygı kaynağı belirsiz, korkuya göre daha az şiddetli ve uzun süreli olarak tanımlanır. Korku herkes için tehdit oluştururken kaygı insanların düşüncelerinde ortaya çıkan öznel bir durumdur. (Manav 2011:202) Diğer yandan kaygı duygusunun, kişiliği oluşturucu rolü üzerinde de durulur. Kaygılı yaşamak, yaptığımız davranışlarımızda bizim kişilik değerlerimizi yansıtması yani yaptıklarımıza göre kişiliğimiz oluşur. Buna göre, kaygı, kişilik gelişiminde kurucu bir etken olarak görülür ve ona olumlu bir anlam yüklenir.

Varoluşçu filozoflardan Heidegger kaygıyı fırlatılmış ve ölüm karşısındaki insanın durumunu anlatmakta kullanmış; Sartre ise eylemlerin tek sorumlusu olması bakımından ortaya çıkan durumu anlatmak için kaygıdan söz etmiştir. Bunlar ontolojik yönelimli ele alışlardır. Ancak varoluşçu psikolojide kaygı kişilik oluşumu bağlamında veya olumsuz bir durum olarak ele alınmıştır. Örneğin psikiyatride kaygı, gerçekçi kaygı ve nevrotik kaygı olarak ayrılır. Gerçekçi kaygı korku gibi sebebi belli ve mantılıdır. Nevrotik kaygıysa nedensiz ve mantık dışıdır. (Manav 2011:204) Belirsiz kaynaklı kaygı, psikolojide bir iç durum, insanın yaşadığı duygu durumudur. Felsefede ise daha çok varlık ve varoluş çerçevesinde incelenir. Varoluş problemi çerçevesinde ortaya çıkan bu kavramlar, insan eylemlerini konu edinen psikolojide, bazı davranışların açıklanmasında yerini almıştır.

SONUÇ

Sadece insan bu dünyada anlam sorgulaması yapmaktadır. Dolayısıyla onun nasıl bir varlığa ve varoluşa sahip olduğu sorusu sorulmaksızın yapılamaz. Varoluş felsefeleri işte bu sorunun yanıtı peşine düşmüşlerdir. Bunu Heidegger Dasein ile, Sartre de kendisi için varlık kavramı çerçevesinde açığa çıkarmaya çalışmıştır. Elbette bu sorunu çözmek kolay olamazdı. Önce varoluş tanımlanmalıydı. Varoluş ise, dışta barınan, karşı karşıya olduğumuz bir şey değildir. O bizde barınır, bir haldir, bir durumdur. “Varoluşu tanımlamak sözcüklerin ötesindedir” (Tzu) yargısı bunu çok net ifade etmektedir. Bu bağlamda, tezimizde de varoluş tanımlamasına girililmemiş, varoluşun kendini gösterdiği hallerden söz edilmiş; konu olarak seçtiğimiz iki filozofun varoluş durumlarına ilişkin çözümlenmeleri incelenmiş, her insan için “aynı” nitelikte olması gerektiği düşünülen “varolma” olgusunu, bu iki filozofun nasıl bir içerikte değerlendirdiği ele alınmış ve bunlar karşılaştırılmıştır.

İki filozofta da varoluş ele alınırken temel insan olmakla birlikte, insanın farklı varoluşsal özellikleri üzerinden bir varoluş çözümlenmesi yapılmıştır. Sartre’in kendisi için’i bir bilinç varlığıdır. O, kendinde varlık olarak tanımlanan nesne dünyası ile karşı karşıyadır. Heidegger’in Dasein’i ise nitelik tanımlamasına konu edilmemiştir. Dasein dünya içindeki varlıktır, dünyaya fırlatılmıştır. Onun çözümlenmesine Heidegger bilinç varlığı şeklinde bir tanımlama ile başlamamıştır. Aslında Dasein bilinçlilikten tamamen uzak olmasa da, onun karakteristiği bilinç varlığı olmakla belirlenmiş değildir. Ama varolma durumu, insan gerçeğinden, dolayısıyla da insanın yaşadığı çağdan ayrılamaz. Varoluşçu düşüncelerin, insanın bireysel gerçekliğini konu edinen alanlarda da etkili olmasının nedenini burada aramak lazımdır. Psikoloji, bu alanların başında gelir.

İnsanın anlam problemi, dünya ile ilişki kurmaya başladığında şu veya bu şekilde kendini gösterir. Bu da onun düşünce ve davranışlarını etkiler. Varoluş felsefesi de psikoloji de varolan ve eyleyen insanı konu edinir. İnsana dair duygusal bir takım durumlar sorun gibi karşımıza çıktığı zaman, bu psikolojinin de ilgi alanına girerek çözüme kavuşturulmayı bekler. Nitekim psikoloji, birtakım sorunları çözmek ve insanı bunalımlı durumdan çıkartmak için “Dasein analizi” şeklinde bir yöntem geliştirmiştir. Bunun yanı sıra varoluşçu felsefenin tartıştığı ölüm, özgürlük, hiçlik gibi kavramlar

psikolojide yeni birçok açıklamaları ortaya çıkarmış ve kişilik üzerinden konuya yeni bir açılımlar getirilmiştir. Ayrıca patolojik durumların tedavisi girişimlerinde, varoluşçu terapi diye adlandırılan bir terapi yönteminin ortaya çıktığını da görüyoruz. Aslında varoluş psikolojisiyle birlikte, varoluşçu felsefenin konu edindiği soru ve sorunlar felsefecilerin dışında, toplumda yaygınlık kazanmıştır. Özellikle Sartre ve Heidegger bu bağlamda öne çıkan iki varoluş filozofu olmuştur.

Sartre ve Heidegger'in probleme giriş yollarının farklı olduğunu görüyoruz. Heidegger tüm felsefe tarihindeki varlık sorusunu yeniden ele almakla başlamış, karanlıkta kalmış olan varlığın üzerini açmak gerektiğini öne sürmüştür. Bunun için yeni bir yöntem ve yeni bir soru gerekmektedir. Ona gelinceye kadar, varlık, özsel ve tözsel doğası bakımından ele alınmıştır. Varlık genel bir kavram olarak ele alındığında, belirsizleşmektedir. İşte varlığı karanlığa sevk eden, budur. Varlığı tümel bir kavram olarak ele almak onu tanımlanamaz kılmaktadır. Varlığın ne olduğunu değil anlamını sormak lazımdır. Anlam söz konusu olunca, insan varlığı merkeze yerleşir. İnsan, hem varlığı soruşturandır, hem de varlığı soruşturulacak olandır. Varlık ele alınırken ise, varlığı ele alan unutulmuştur. Oysa varlık sorusu, bu soruyu sorandan bağımsız ele alınamaz; onun varlığı da ele alınmalıdır. Bu varlık Dasein'dır. Ancak bu varlık soruşturmasında, varolan varlık olarak Dasein, dünya içindeki varlıktır ve insan varlığının ötesinde değildir.

Heidegger'in bu bakış açısı, yani hem varlık sorusunu yeniden tanımlaması hem de varlığı soruşturmanın ayrıca varlığının soruşturulması gerektiğine ilişkin tespiti felsefe tarihi için yepyeni bir yaklaşım olarak görülmelidir. Sartre ise Heidegger'den farklı bir bakış açısına yerleşmiştir. O, varlıkla ilgili bir soru analizine girişmeden, doğrudan varolan varlığı tanımlamakla işe başlamıştır. Bu varlık, "kendisi için varlık" diye adlandırılır. Bilinç varlığı olan bir varolandan yola çıkar, bu varlığın varoluşsal problemleri üzerinde yoğunlaşır. Gerçi kendisi için varlık da hayata ilişkin bir anlam arayışındadır. Yani Heidegger varlığın anlamını, Sartre varolmanın anlamını soruşturur. Her ikisinin varlığı bunalımlıdır. Çünkü varolmak mutluluk verici bir şey değildir. Bir yığın kaygı ve belirsizlikle, örneğin bulantı duygusuyla beraber kendini gösterir. Üstelik aranan anlam Dasein'in veya Kendisi için'in önünde hazır bulunmadığı için, onlar bu anlam sorununu derin biçimde yaşamaktan kaçınamazlar.

İnsan mekanik bir varlık değil bir bilinç varlığıdır ve bu da onun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bilinç varlığı olmak demek anlam ortaya koymak yahut anlam arayan

varlık olmak demektir. En başta aranan anlam da, hayatın ve varoluşun anlamıdır. Sartre bu anlam problemine özgürlük temelinden yaklaşarak çözüm getirmeye çalışmıştır. Öyle ki insan ne kadar sıkıntı yaşarsa yaşasın bu dünyaya nasıl gelmiş olursa olsun özgürlüğe mahkûmdur ve seçimleriyle yaşama anlam katan yine o olacaktır. O halde bu sorumluluğu üzerine almalıdır ki bu anlamsızlıktan kurtulabilsin.

Hayatı anlamlı kılmak Sartre da ancak kendisi için varlığın özgür tasarımlarıyla mümkün olabilir. Ancak bu, hiçlikle yüzleşmeye yol açar. Hiçlik varoluşun anlamını aramakta itici güç rolü oynar. Heidegger ise hayatı anlamlı kılmak gibi net bir soru sormaz. Ancak onun varlık sorusu, Dasein varlığına ilişkin arayışı, aynı zamanda hayatın anlamına yoğunlaşmayı gerektirmiştir. Dasein'in kaygısı, anlamlı kılma çabasının sonucudur. Hiçlik, yokluk yahut eksiklik, Dasein'ı daha tam varoluşa götürmemektedir. Ama bunlar, Dasein varlığının anlam bulma çabasıyla birlikte vardır. Dasein'in varlığına yönelik tüm arayışlar, dünya içindeki Dasein'in varoluşuyla ilgilidir. Özgürlük, ölüm, sorumluluk gibi kavramların yanında Dasein'in başkasıyla ve dünyayla olan ilişkisinin temelinde, hep anlam problemi kendisini gösterir.

Anlam problemi Sartre da açık bir şekilde sorulup özgürlükle ilişkili olarak açıklanıp çözülmeye çalışılmıştır. Aynı durumu Heidegger'de görmemekle birlikte, anlam problemi, düşmüş insanın hiçlikle karşılaşması sonrasında ya herkesleşmesi yahut bu düşmüşlüğü farkına vararak kendini kurmasıyla çözülür. Heidegger'in otantik yahut otantik olmayan varoluş ayrımının altında yatan, aslında varoluşun anlamına varmak, yani varoluşunu kurabilen varlık olduğunun bilinciyle eylemektir.

Tüm bunların yanında, varoluş sürecinde tedirginlik doğuran ve kaygı uyandıran bir durum vardır ki, bu, iki filozofta da söz konusu edilir. Bu, ölüm gerçeğidir. İnsan ne kadar uzun ve mutlu bir hayat sürerse sürsün sonunda ölümle yüz yüze geleceğini bilir. İnsan hayatına değer veren onu anlamlı kılan hem de kendini tasarlayan olarak bunları geride bırakmaya mecburdur. Bu da, yarın öleceğini bilen insanın bugününü anlamlı kılan bir şeyin olup olmadığı konusunu düşünmeye itmiştir. İşte bu gerçek insanın zihnini kemirir ve bilinçdışına bastırılrsa dahi bulunduğu yerden insanı rahatsız edecek ölçüde kaygı üretmeye devam edebilir. Bu kaygı yaratan durumlar gerek teknolojinin gelişmesi gerekse ölüm olsun insanı bir kaygı-bulantıya sürükler. Bunun yanında insanın zaman içinde oluşu ve fırlatılmış-düşmüş varlığı için de varoluşunu nasıl bulacağı sorusu giderek daha anlamlı bir öneme sahip olmuştur. Tüm bular Heidegger'in Dasein analizi ile, Sartre'ın ise kendisi için ile kendinde varlık arasındaki

diyalektik süreçle açığa çıkartılmaya çalışılmıştır. Bu da, sözü edilen durumların, insanın eyleme geçmesiyle birlikte zaman içinde çözümleneceği sonucuna götürür. Seçimlerimizi zaman içinde yaparız.

Varoluşu soruşturulan varlık, insan, varoluşunu kendisi seçebilen varlıktır. İnsandan başka diğer tüm varlıkların, varoluşları, burada bulunmalarından önce nasıl olacakları, nitelik ve biçimleri önceden belirlenmiştir. İnsan ise burada var olur ve kendini nasıl yaparsa o şekilde insan olur. Çünkü yaşama anlam veren, kendini kuran insanın kendisidir. İnsan kendini tasarlayabilen-kurabilen olduğu için de, özgür ve sorumludur. İnsan bu sorumluluk nedeniyle bunalım, sıkıntı, kaygı duyar. Var olma sorumluluğundan doğan bu kaygı ve sıkıntı, eğer insan onları yok saymazsa, insanın eyleme geçmesini sağlar. Elbette bu eylemin sonunun, insanın galibiyetiyle sonuçlanacağı öne sürülemez. Fakat bu bağlamdaki tartışmalar yahut arayışlar sürmek zorundadır. Çünkü varoluş ve anlam sorunu çözüme kavuşturulamamıştır. Varoluş ve varoluşun kavranışı üzerine yürütülen tartışmalar, varoluş sürecindeki duygusal problemlerin çözümü ihtiyacı modern insan için önemli bir arayış olmuştur. Bundan sonra da aynı arayış sürecek gibi görünmektedir.

KAYNAKLAR

- Akarsu, B. (1979). *Çağdaş Felsefe*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.
- Akdeniz, E.B. (2017). *J.P.Sartre'da Yabancılaşma Fenomeni*, Pales Yayınları, İstanbul.
- Altıparmak ve Durakoğlu (2018). "Sartre'in Sunduğu Etik Modele Göre "Oda" Öyküsünün Analizi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 56, 57-66.
- Aşar, H. (2014 Bahar). "Heidegger ve Sartre Felsefesinde "Kaygı" ve "Bulanıtı" Kavramlarının Analizi" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:17, 85-99.
- Aşkın, Z. (2008). "Kant ve Heidegger'de Özgürlük Sorunu", *Kaygı Dergisi*, Sayı: 11, 53-67.
- Aşkın Z. Polat E. (2017). "Ölüm Kavramının Heidegger ve Sartre Felsefesindeki Yeri" *Kilikya Felsefe Dergisi*, 42-60.
- Aydoğdu, H. (2016) "Kierkegaard ve Heidegger'de Ölümün Eksistensiyal Ontolojik Çözümlemesi", *Kaygı Dergisi*, Sayı: 27. 127-150.
- Bezirci, A. (2017). *J.P.Sartre'da Varoluşçuluk*, Say Yayınları, İstanbul.
- Bozkurt N. (1984). "Sartre'in İnsan Anlayışı", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arşivi Dergisi*, Sayı:25, 133-167.
- Bozkurt, N. (1995). *Sanat ve Estetik Kuramları*, Sarmal Yayınevi, İstanbul.
- Çüçen, A.K. (2015). *Varoluş Filozofları*, Sentez Yayıncılık, İstanbul.
- Çüçen, A.K. (2003). *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Asa Yayınları, Bursa.
- Çüçen, A.K. (2018). *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Sentez Yayınları, Bursa
- Çüçen, A.K. (2006). "Heidegger ve Felsefe", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:1, 7-23.
- Çelebi, E. (2016). "Heidegger İn Hiçlik Çözümlemesine Varlık Ve Zaman Çerçevesinden Bir Bakış", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Sayı:6, 47-62.
- Cevizci, A. (2011). *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul.
- Dursun Y. (2016). *J.P. Sartre Felsefesinde Ben'in Egzistansiyalitesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

- Esenyel, A. (2012). “Varlığa İlişkin Otantik Bir Ölüm Olanığı Olarak Ölüm”, *Özne Dergisi*, Sayı:16, 40-54.
- Esenyel M.Z. (2012). “Yabancılaşmanın Ontolojik Boyutu: Heideggerci Bir Bakış”, *Özne Dergisi*, Sayı:16, 54-69
- Günok, E. (2016). “Heidegger Felsefesinde Zamansallığı Göstereni Olarak Sıkıntı Kavramı”, *Kilikya Felsefe Dergisi* Sayı:2, 16-38.
- Gürsoy, K. (1991). *J.P. Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Güçlü, A. ve diğerleri (2003). *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Gür, A. (2017). “Heidegger’de Varolanlar İle Dünyanın İlişkisi Üzerine”, *Kaygı Dergisi* Sayı:28, 128-140.
- Geçtan, E. (2016). *Varoluş ve Psikiyatri*, Metis Yayınları, İstanbul,
- Göka, E. (1997). *Varoluşun Psikiyatrisi*, Vadi Yayınları, Konya.
- Hanoğlu, İ. (2012). “Varlık Anlayışı ve Heidegger’de Varlık, Dasein, Hakikat Ve Dil Kompozisyonu”, *Özne Dergisi*, Sayı: 16, 76-89.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık Ve Zaman*, Agora Kitaplığı, Çev. Kaan Ökten, İstanbul.
- Heidegger, M. (1995). *Nedir Bu Felsefe*, Çev. Ali Irgat, Afa Yayınları, İstanbul.
- Inwood M. (2014) *Heidegger*, Çev. Nursu Öрге, Dost, Ankara.
- Johnson, P.A. (2013). *Heidegger Üzerine*, Çev. Adnan Esenyel, Sentez Yayıncılık, Ankara.
- Kılıç S. (2006). *J.P. Sartre’in Varoluş Felsefesindeki Öteki Kavramı* (Yayınlanmamış Tez), Akdeniz Üniversitesi.
- Kılıç S. (2014). “Heidegger’in Fundamental Ontolojisinde Varlığın Özdeşliği”, *Kaygı Dergisi*, Sayı: 23, 11-28.
- Kocaman A. Ç. (2017) “Martin Heidegger’de “Birlikte Var Olma” ve Dasein’in Kendini “Herkes”de Yitirmesi”, *Kent Kültürü ve Yönetimi*, Elektronik Dergi, Cilt: 10 Sayı: 4, 500-511.
- Köktürk M. (2017) *Zaman Üzerine Felsefi Soruşturma*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Lukacs G. (2007). *Felsefe Tartışmaları*, Çev. Onur Küçükarslan Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- Manav F. (2011). “Kaygı Kavramı”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 5/ 9, 201-211.
- Öksüzan U. (2012). “Heidegger Düşüncesinde Varlığın Anlamı Sorusu”, *Özne Dergisi*.
- Önal S. (2014). “Kartezyen Özne ve Kantçı Öznenin Heidegger’deki Anlamı: Dünyasallık” *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı:1, 63-75.

- Özen Y. (2012). “Varoluşçu Felsefeden Varoluşçu Psikolojiye (Birbirlerini Sürekli Yanlış Anlayanların Ontolojik Bütünlüğü”, *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, Sayı: 5, 266-286.
- Özcan Z. (1991). “Sartre’da Varlık ve Kaynağı Problemi” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: III/3, Cilt:3, 193-202.
- Ökten K.H. (2012) “*Herkes Dünyasının Gayrisahihliği: Varlık ve Zaman Üzerine Notlar*” Bahçeşehir Üniversitesi, 1-7.
- Pöggeler O- Alleman B.(2001). *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Çev. Özlem D. Paradigma, İstanbul.
- Sarılioğlu K. (2013), *Sartre Felsefeye Adanmış Bir Yaşam*, Omnia, İstanbul.
- Sartre J.P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*, Çev. Turhan Ilgaz Ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki, İstanbul.
- Sartre J.P. (2008). *Bulantı*, Sentez Dünya Klasikleri, İstanbul.
- Taşdelen V. (2017). *Benlik ve Varoluş / Kierkegaard Felsefesi Üzerine Bir İnceleme*, Hece Yayınları, Ankara.
- Taşdelen V. (2015). *Felsefe Kültürü*, Hece Yayınları, Ankara.
- Toprakkaya A. (2018). “M. Heidegger’de Köklere Bağlılık Kavramının Tahlili”, *Temaşa Dergisi*, Sayı:8, 64-72.
- Topçu N. (1967). *Varoluş Felsefesi Egzistansiyalizm*, Hareket Yayınları, İstanbul.
- Tüllüce H.A. (2016). “Martin Heidegger’de Dasein Kavramı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 245-259.
- Yalom I. (2014). *Varoluşçu Psikoterapi*, Çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit, Kabalcı, Ankara.
- Yeten A.O. (2010). “Heidegger Ve Zaman: Dasein Analitiği Çerçevesinde Zaman Analizi” <http://izedebiyat.com/yazi.asp?id=94501> .
- Yıldızdöken Ç. (2017) “Heidegger’de Dasein’in Varlığı ve Zaman Meselesi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 53,162-178.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul.

ÖZ GEÇMİŞ

KİMLİK BİLGİLERİ

Adı Soyadı : Selin TEZCAN
Doğum Yeri : Mersin
Doğum Tarihi : 24/12/1992
E-posta : selint1992@hotmail.com

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise : Akköy Lisesi - Denizli
Lisans : Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe
Yabancı Dil ve Düzeyi: İngilizce - Orta