

METAFİZİKTEN FENOMENOLOJİYE: ÖZNE METAFİZİĞİNE HEIDEGGERCİ ELEŞTİRİ

Erdal Yılmaz

Istanbul Şehir Üniversitesi
erdalyilmaz@sehir.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2270-8224

ÖZ

Özne ve nesne tarzında birbirinden tamamen izole edilebilir reel iki farklı var olandan bahsedilebilir mi yoksa böyle bir ayrım yalnızca soyutlamadan mı ibarettir? Şayet birbirinden ontolojik statüleri bakımından iki farklı var olan olarak özne ve nesne ayrımı söz konusu ise bunların ilişkisinde belirleyici olan hangisidir? Şayet bunlar soyutlama ise soyutlama öncesi durum nedir? Bu çalışmada; insanın özünü, “düşünen olmak”lığın, “bilinçli olmak”lığın tesis ettiğini iddia eden özne merkezli metafizik düşünceye karşın, insanın özünün “dünyada olmak”lığın teşkil ettiğini iddia eden Heideggerci fenomenolojik eleştirinin temel tutamak noktaları, yukarıdaki iki soru bağlamında ele alınmaktadır. Çalışmada öncelikle özne merkezli metafizik düşüncenin ufkunu belirlemek amacıyla problem özelinde Descartesçi ve Kantçı yaklaşımlar incelenerek, sonrasında fenomenolojik yaklaşımın farkını gösteren ama yine de özne merkezli düşünceden tamamen kopmadığını düşündüğümüz Husserlci fenomenolojik perspektif analiz edilerek, Heideggerci eksistansiyal fenomenolojik eleştiri sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Özne, Dasein, Nesne, Dünya, “(Ben) düşünüyorum,” Öznelerarasılık, Yönelimsellik, Yaşamdünyası, Dünya-da-olmak.

GİRİŞ¹

Fenomenoloji, metafiziksel *önvarsayımsız* bir felsefe anlayışına sahip olması hasebiyle, evvelce sahip olunan metafiziksel ve bilimsel postüladan veya spekülasyonlardan kaçınmaya vurgu yapar. Bu sebeptendir ki fenomenolojik yaklaşım kendini, “Şeylerin kendilerine dönelim! (*Zurück zu den Sachen selbst*)” ifadesiyle özetler. Fenomenoloğun görevi de şeylere zihnindeki teorik çerçeveyi dayatmak, olup biteni o teorik bağlamda açıklamaya çalışmak değil, mümkün olduğu kadar şeylerin ne ise o olmaklığıyla kendini aşıkâr kılmasına müsaade etmek ve onları o haliyle betimlemektir. Metafiziğe gelince, antik ve ortaçağlarda “var olan olarak var olanı,” “şeylerin ilk nedenlerini,” “değişmeyen şeyleri ve şeylerin değişmeyen özelliğini” tahkik eden bir alan olarak düşünülürdü; metafizikçinin görevi de realitenin en genel karakteristiğini soruşturmak ve reel olan her şeye uygulanacak en temel ilkeleri meydana çıkarmaktı.² Metafiziğin felsefedeki rolünü Descartes’ın şu ifadesi güzel özetlemektedir: “Tüm felsefe, kökü metafizik, gövdesi fizik, dalları diğer bilimler olan bir ağaca benzer.”³ Düşünce tarihinde metafiziğin kapsamına yönelik en derinlikli eleştiri olan Kant’ın metafizik eleştirisi, metafizik düşüncenin alanını sınırlandırırken, onun temel bir zemin olmaklığına vurguyu sürdürmüştür. Sonuç olarak metafizik, yaşamın ve düşüncenin tüm yollarını oluşturmak, sürdürmek ve birbirine bağlamak için bir temel bulmayı uman düşünme biçimlerini içerir. Böyle bir metafiziksel temelcilik, fenomenolojik yaklaşımın aksine, açıklamanın çok yönlü, somutlaşmış ve ölümlü karakterini dikkate almaz.

Metafizik anlayışın farklı bir yönünü oluşturan özne metafiziği ise özneyi yaşam okyanusunda diğerlerinden bağımsız bir adacık

1 Bu metin, İstanbul Üniversitesi Uluslararası Felsefe Kongresi’nde 2-4 Mayıs 2018 tarihinde sunulan bildirinin yeniden ele alınarak makale formatına dökülmüş halidir.

2 Brian Garrett, *What is This Thing Called Metaphysics?* (Londra ve New York: Routledge, 2011), xvii.

3 René Descartes, *Œuvres de Descartes, IX, Méditations et Principes* (Paris: Léopold CERF, 1904), 14.

olarak düşünür veya o yaşamı kendisinin yarattığını iddia eder. Bu düşünce, *bilinci*, dış dünyadan ayrılmış içsel bir var olan olarak tanımlar. Devlet, toplum ve dinî yaşamın yanı sıra bilim, ahlak ve sanat da “öznellik” ilkesinin farklı düzeneklerine indirgenir. Genel olarak metafizik düşünce ve bu çalışmanın konusu itibariyle özne merkezli metafizik düşünce, *tarihselliğin* ve *zamansallığın* bastırılması suretiyle mutlak kesinliğe ve hakikate ulaşma çabasıdır, diğer bir ifadeyle, sonsuz hakikat isteğiyle sonluluğun olumsuzlanmasıdır.

Özne merkezli metafizik düşünce eleştirisine yönelik bu çalışmada temel iki soruya cevap arayışı içinde olunacaktır. Bunlardan birincisini şöyle formüle edebiliriz: özne ve nesne tarzında birbirinden ontolojik olarak tamamen izole edilebilir reel iki farklı var olandan bahsedilebilir mi, yoksa böyle bir ayırım yalnızca soyutlamadan (*abstraction*) mı ibarettir? İkinci sorumuz: şayet birbirinden ontolojik statüleri bakımından iki farklı var olan olarak özne ve nesne ayırımı söz konusu ise bunların ilişkisinde belirleyici olan hangisidir? Şayet bunlar soyutlama ise soyutlama öncesi durum nedir? Bu soruların, felsefe tarihinde farklı cevaplarını bulabiliriz. Özne merkezli metafizik anlayış, ilk olarak Descartes’ta, sonrasında Kant’ta ve takip eden bazı filozoflarda farklı bir şekilde kendini göstermiştir. Descartes ve Kant’ın yaklaşımını, sorduğumuz sorular çerçevesinde ele almamız, özne merkezli metafizik düşüncenin genel karakteristiğini bize gösterecektir. Sonrasında metafizikten fenomenolojiye geçişin zeminini göstermek amacıyla Husserlci fenomenolojik yaklaşımın özne merkezli metafizik düşünce ile ilişkisine değinilecek, nihayetinde de özne merkezli metafizik anlayışa yönelik Heideggerci eksistansiyal fenomenolojik eleştiriye odaklanılacaktır.

ÖZNE METAFİZİĞİNİN UFKU: DESCARTESÇİ VE KANTÇI ÖZNE METAFİZİĞİ

Özne merkezli metafizik düşüncenin ilk ve temel figürü olan Descartes, “düşünen şey (*res cogitans*)” ve “uzanımlı şey (*res extensa*)” olarak birbirinden ontolojik olarak bağımsız iki var olan alanı tanımlamaktadır. Uzanımlı şeyin varlığının düşünen şey üzerinden temellendirilmesi, düşünen şeyin uzanımlı şey üzerinde önceliğe sahip olduğunu gösterir. Onu bu sonuca ulaştıran akıl yürütme-

sinin genel hatlarını açıklayacak olursak Descartes'ın özne metafiziğinin zeminini nasıl tesis ettiğini göstermiş oluruz. Descartes, bilgiye kesin bir temel arayışı içinde *Meditasyonlar* adlı eserinin birinci meditasyonunda, ilk olarak duyu verilerinin sunduğu bilginin kesinlik taşımadığını gerekçelendirmek suretiyle ikinci meditasyonda "Ben, düşünen bir şeyim (*Je suis une chose qui pense*)"⁴ temel bulgusuna ulaşır. *Metot Üzerine Söylev*'de ve *Felsefenin İlkeleri*'nde ise Descartes'ın "(Ben) düşünüyorum, o halde varım (*je pense, donc je suis* ve *ergo cogito, ergo sum*)" ünlü formülasyonu ile karşılaşırız. Bu ifadelerde vurgu *düşünme* ve *var olma* birlikteliği üzerineyken, *Meditasyonlar*'da vurgu doğrudan "mevcut olma / var olma (*existence*)," diğer bir ifadeyle "Ben-im veya (Ben) varım (*je suis veya j'existe*)" ifadesi üzerinedir. Bu vurguyu ikinci meditasyonun hemen başlangıcında görebiliyoruz:

"Fakat ben, dünyada hiçbir şeyin, yani ne yer, ne gök, ne zihin ne de beden var olmadığına inanmıştım. Öyleyse kendimin de asla var olmadığına inanmamış mı idim? Muhakkak hayır; eğer inansaydım veyahut yalnızca her hangi bir şeyi düşünseydim, şüphesiz vardım. Fakat beni her gün aldatmak için bu kadar hüner ve zanaatını kullanan, pek güçlü ve pek hileci bilmem her hangi bir aldatıcı vardır. Eğer o beni aldatıyorsa, hiç şüphe yok ki ben varım ve o istediği kadar beni aldatsın, ben bir şey olduğumu düşündükçe, hiçbir şey olmadığıma beni kandırmaya hiçbir zaman gücü yetmeyecektir. Böylece bunun üzerine iyice düşünüp ve her şeyi inceden inceye gözden geçirdikten sonra; nihayet şu: *ben-im, varım (je suis, j'existe)* sözünün, onu söylediğim veya zihnimde kavradığım her defasında, zaruri olarak doğru olduğunu çıkarmak ve bu neticenin sabit olduğunu kabul etmek lâzımdır."⁵

4 René Descartes, *Les Méditations Métaphysiques* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963), 41.

5 René Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (Millî Eğitim Bakanlığı Maarif Matbaası, 1942), 109. Türkçe çevirisinde tarafımızca bazı değişiklikler yapıldı: "*Esprit*" kavramı çeviride "ruh" olarak karşılanmış, oysa Descartes ruh için "*âme*" kavramını kullanır. Kanaatimizce "*esprit*" kavramını "zihin" kavramı ile karşılamak yerinde olacaktır. Nitekim Descartes'ın *Meditasyonlar* kitabının İngilizce çevirilerinde "*esprit*" kavramı "*mind*" ile karşılanmaktadır, "*soul*" ile değil. İngilizce çeviri için bkz. *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. John Cottingham v.d., cilt II (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 16-17.

Metnin orijinali: "Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et ••

Descartes'ın "Ben, düşünen bir şeyim" ve "(Ben) düşünüyorum, o halde varım" ifadelerindeki vurgusu, güçlü kötücül bir cin veya Tanrı⁶ beni istediği gibi düşündürtmek vasıtasıyla aldatırsa dahi, "eğer bir aldatma var ise aldatılan bir şey de vardır" akıl yürütmesiyle, bir *Benin* var olduğunu göstermeye yöneliktir. Bu Ben (*Je/Moi*)'in özü de, aldatmak fiilinin de kendisinin bir kipi olduğu "düşünmek" fiilidir. Bu tespit, Descartes açısından, yalnızca kendisinden şüphe edilmeyecek mutlak bir zeminin olduğunu göstermekte, fakat bu zeminin, yani düşünen *benin* dışında herhangi bir var olanın mevcut olduğunu ispat için yeterli temeli sağlamamaktadır. Bu solipsizmden kurtulmak amacıyla Descartes, üçüncü meditasyonda düşünen *ben*deki *ideaların* tasnifine girişir. Onların kaynağına yönelik çalışma sonucunda zihnimizdeki Tanrı ideasının dışındaki ideaların benim zihnim tarafından üretilebileceğini ama Tanrı ideasının benden daha mükemmel olana referans yaptığı için "sonuçta olanın sebepte de olması gerekir" ilkesi gereği, onun zihnini tarafından yaratılamayacağını iddia etmek suretiyle, Tanrı'nın varlığını ispat eder. Aldatıcı olmak mükemmel bir varlığa halel getireceği için Tanrı'nın aldatıcı olamayacağını kabul eder. Beşinci meditasyonda, daha evvel ikinci meditasyonda da bal mumu örneğinden hareketle ispat ettiği gibi,⁷ kendi dışında var olabilecek şeylerin özünün *uzanım* (*extension*) olduğunu tespit ederken, altıncı meditasyonda özü *uzanım* olan bu dış dünyanın varlığını ispat etmeye çalışır. Yine aynı meditasyonda beden ile zihin arasındaki farkı ilkinin *uzanımlı*, diğerinin *düşünen* olmasına vurgu yapmak suretiyle ortaya koyar.

très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit." Descartes, *Les Méditations Métaphysiques*, 37-38.

6 Descartes, Tanrı kavramı her daim pozitif ve mükemmel bir varlığa gönderimde bulunduğu için aldatıcı olmağı Tanrı yerine *kötücül bir cine* (un *mauvais génie*) gönderimde bulunarak, akıl yürütmesini sürdürür. Descartes, *Les Méditations Métaphysiques*, 33.

7 İkinci meditasyonda Descartes, eğer benim dışımda herhangi bir var olan var ise, onun özünün *uzanım* olması gerektiğini iddia eder. Bunu bal mumu örneğinden hareketle ispat etmeye çalışır. Bal mumunu ateşe yaklaştırdığında onun renginin, kokusunun ve şeklinin değişmesine rağmen uzanımının değişmemesi, Descartes'ı böyle bir tespite yönlendirir.

Meditasyonlar adlı eserde kendisinden hareketle tüm alanlara dair *doğru* yargılarda bulunabilecek bir temel arayışına yönelik, yukarıda genel hatlarını gösterdiğimiz, akıl yürütmede, çalışmamızın konusu olan özne metafiziği açısından temel iki karakteristik kendini bariz bir şekilde göstermektedir. İlki, diğer mevcut olanlardan bağımsız ve var olmaklığı bakımından yalnızca Tanrı'ya ihtiyacı olan bir var olan olarak *düşünen ben*; diğeri ise yine var olması bakımından Tanrı'dan başka herhangi bir şeye ihtiyacı olmayan, *düşünen benin* dışında mevcut olan her şeyi kapsayan *uzanımlı şeydir*.⁸ Burada birbirinden ontolojik bakımdan farklı olan iki var olana ilaveten özne metafiziği açısından diğer önemli bir özelliikle de karşılaşmaktayız. O da şu ki, Descartes'a göre dış dünyanın varlığının zemini benim "düşünen bir şey" olmamdır, elbette dış dünyanın var edicisi olarak değil ama onun varlığının gerekçelendirici öznesi olarak.

Descartes'ın açıklamalarından hareketle şu yargıda bulunabiliriz: *Dünyasız* bir öznenin varlığını tahayyül etmek mümkünken, *öznesiz* bir dünyanın varlığını tahayyül etmek mümkün değildir. Descartes'ın kendisi de altıncı meditasyonda aynı iddiayı şöyle dile getirir:

"Bir yandan, kendime dair, ben düşünen, uzanımlı-olmayan bir şey olduğum sürece, açık ve seçik ideaya sahip olduğum için ve öte yandan bedenime dair de beden yalnızca uzanımlı, düşünmeyen bir şey olduğu sürece, açık ve seçik ideaya sahip olduğum için şu kesindir ki ben yani ruhum –ki onun vasıtasıyla olduğum şeyim– tamamen ve gerçekten bedenimden ayrıyım ve onsuza olabilirim veya var olabilirim."⁹

Varlık ve Zaman adlı eserinin *Dünyanın Dünyasallığı* adlı üçüncü bölümünde Heidegger, Descartes'ın tespitlerinin kendisinden sonra gelen felsefi çalışmaları büyük oranda etkilediğini, özellik-

8 Descartes, *düşünen ben* ve *uzanımlı şey* ontolojik ayrımından hareketle, hayvan ve insan arasındaki farkın dahi bir "derece" değil, "tabiat" farkı olduğunu ve bu sebeple hayvanların, makinelerden farksız otomatlar olduğunu ifade eder.

9 Fransızca metin tarafımızca Türkçeye çevrilmiştir. Metnin Orijinali: "Pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui." Descartes, *Les Méditations Métaphysiques*, 119.

le cismani dünyanın özünün uzanım (*extension*) olarak düşünülmesinin sonraki filozoflar tarafından da önemli ölçüde kabul gördüğünü belirtir. Heidegger, cismani dünyanın özünün belirleyici zemininin düşünün özne olmasının sonucu olarak, *hakikatin* de artık *Batı Düşüncesi*'nde Descartes ile birlikte keskin bir dönüşüme uğradığını söyler. Hakikat artık bilen ile bilinen arasındaki bir mütakabiliyet (*correspondence*) ilişkisinden hareketle değil, bu mütakabiliyete dair *bilen öznenin rasyonel eminliğinden* hareketle belirlenir. Descartesçı bu belirlemelerin Kant'ta da, bazı açılardan farklılaşmakla birlikte, kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Şimdi yukarıda belirlediğimiz iki soru bağlamında Kant'ın pozisyonunu ve Descartes ile farklılıklarını genel hatlarıyla görmeye çalışalım.

Kant'ın düşüncesinde, Descartes'ta olduğu gibi öznenen tamamen bağımsız, bilgimizin konusu olan herhangi bir alan söz konusu değilken, yine de ne olduğu bilgimizin konusu olmayan "kendin-de-şey (*Ding an sich*)" diye öznenen bağımsız bir referans alanı söz konusudur. Kant'a göre, nesne ve dünya bizden tamamen bağımsız bir statüye sahip değildir. Dünya, bizim kendisine kattığımız hissetme yetimizin salt formları olan *zaman* ve *uzam* ile kendisini bize gördüğü gibi göstermektedir. Nesne, Kant'ın üçlü sentez dediği bir süreçten sonra görünür olmaktadır dünya da aklın düzenleyici idealarından kozmolojik ideanın vasıtasıyla kendisinden bahsettirmektedir. Kant, nesne ile ilgili sentez sürecinin başından sonuna kadar "(Ben) düşünüyorum" temsiline düşünme faaliyetimize eşlik ettiğini belirtir. Kant açısından, "(Ben) düşünüyorum" düşüncesinin, bir temsiline benim temsilim olabilmesi için tüm temsillerime eşlik etmesi gerekir. Burada hem nesneye ve dünyaya dair hem de "(Ben) düşünüyorum" önermesinin kendisine ve de önerme içindeki "Ben" birinci tekil şahsın ontolojik konumuna dair Kant'ın düşüncelerini yukarıda sorduğumuz iki soru bağlamında biraz daha açmamız, bize Kant'ın Descartes'tan farkını ve özne merkezli metafizik düşünceye nasıl farklı bir ufuk kazandırdığını gösterecektir.

Kant, Descartes ile şu noktada hem fikirdir: Yalnızca herhangi bir şeyi düşünmem vasıtasıyla ki mutlak kesinlikte hem "(Ben) düşünüyorum" hem de "(Ben) varım" iddiasında bulunabiliyorum. Fakat Kant, bu düşünün ve bilen benin (*Ich/Je*) ne olduğu ve rolü noktasında Descartes'ı eleştirmektedir. Öncelikle birinci teşkil şahıs olan benin (*Ich/Je*) Descartes'ın *cogito* argümanındaki rolü ile Kant'ın "(Ben) düşünüyorum" önermesindeki rolünün aynı olup olmadığına bakalım. Kant'a göre "(Ben) düşünüyorum"

önermesinde düşünen failin, yani *ben*in hangi türden var olan olduğu önemli değildir.¹⁰ “Düşünmek” fiilini, “(Ben) düşünüyorum” önermesindeki *Bene* atfetmek, düşünenin, tecrübe ettiği düşünme aktivitesinin farkında olma durumunu ifade eder: “ ‘(Ben) düşünüyorum,’ benim tüm temsillerime eşlik edebilir olmalıdır; aksi takdirde bende hiçbir biçimde düşünülemez bir şey temsil ediliyor olacaktır ki bu, temsilin ya imkânsız ya da en azından benim için bir hiç olduğunu söylemeye varır.”¹¹

“(Ben) düşünüyorum” önermesinin Kant’ın transandantal dedüksiyonunda ve Descartes’ın ikinci meditasyonundaki rolü farklıdır. Kant’ın buradaki ilgisi; mevcudiyet, dış dünya veya kendim hakkındaki radikal şüpheden kurtulmaya yönelik değildir. Ayrıca Kant, “Bir temsil yalnızca eğer ona ‘(Ben) düşünüyorum’ düşüncesi eşlik edebiliyorsa benim temsildir.” dediğinde, “ ‘(Ben) varım’ doğru olmadıkça ‘(Ben) düşünüyorum’ doğru olamaz.” iddiasında da bulunmamaktadır. Kant’ın buradaki iddiası, kendime atıf yaptığım temsillerin ancak onları karşılaştıran ve bağlayan eylemin bir ve aynı eylem olmasıyla mümkün olabileceğine yöneliktir.

Temsillerin “bana ait bir şey” olması için onların bir kavram altında tanınması, bilinmesi gerekir. Örneğin, “ağaç” nesnesi, “Bu, bir ağaçtır.” yargısına ulaştığımda ortaya çıkmaktadır. Böyle bir yargıya ulaşabilmek ancak algısal çeşitliliğin bir kavram altında bağlanmasıyla mümkündür. Diğer bir ifadeyle “Bu, bir ağaçtır.” yargısına varmam için algı çeşitliliğinin tutulması, karşılaştırılması ve bir kavram altında düşünülmesi gerekir. Bu sürecin tamamında işleyen zihinsel aktivitenin bir birliği söz konusudur ki Kant buna “farkındalığın transandantal birliği (*die transzendente Einheit der Apperzeption*)” adını verir.¹² Farkındalığın bu birliği, algısal girişlerin yakalanması, yeniden üretilmesi ve tanınması (*Apprehensi-*

10 Béatrice Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 81.

Kant’ın “(Ben) düşünüyorum” önermesine dair değerlendirmelerimizde, günümüzde önemli bir Kant uzmanı olan B. Longuenesse’in yukarıda ismini andığımız kitabından önemli ölçüde faydalanılmıştır.

11 Almanca metin Türkçeye tarafımızca çevrilmiştir. Metnin orijinali: “*Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt / werden, Was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.*” Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner, 1990), § 16, B 132.

12 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, § 16, B 157.

on, Reproduktion, Rekognition) aktivitelerimizin başından sonuna kadar iş başındadır. Bu birliği sağlayan şey de “(Ben) düşünüyorum” düşüncesinin tüm sürece eşlik etmesidir. Kant’ın Transandantal dedüksiyonunda “Ben (Ich)”in “(Ben) düşünüyorum (Ich denke)”daki kullanımı, düşünme ediminin öznesi vasıtasıyla, düşüncelerinin içeriğinin birliğinin bilincini ifade eder. Bu vasıtayla- dır ki bu birliğin faili olduğunu dile getirir, fakat bu failin metafizik doğasının ne olabileceğine dair bir bilgi vermez. Bu sebeptendir ki Kant, rasyonalist metafizikçilerin “(Ben) düşünüyorum” yargısındaki fail olan bu düşünen *Benin* doğasına dair iddialarını eleştirir.

Descartes, altıncı meditasyonunda, uzanımlı şeyden farklı düşün- nen bir şey olmam hasebiyle bedenimden bağımsız olarak var ola- bileceğim iddiasında bulunmaktaydı. Kant’a göre, ruha dair ras- yonalist doktrinler, “(Ben) düşünüyorum” önermesindeki “Ben” kavramının özelliklerinden geçersiz bir dizi çıkarımlar yapmak suretiyle, söz konusu yargıdaki düşünme yetisine sahip olan *ben- nin* ne olduğuna dair cevap arayışı içinde olmuşlardır. Rasyonalist metafizikçiler, Descartes ve Leibniz örneğinde olduğu gibi, *düşü- nüyorum*da ki *benin* referans ettiği şeyin ruh (*Seele*) yani düşünen bir cevher/töz olduğunu,¹³ ayrıca ruhun da düşünen bir cevher olarak, basit olduğunu¹⁴ iddia ederler. Kant, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Descartes’ın “(Ben) düşünüyorum” önermesi “(Ben) varım” önermesini gerektirir iddiasını olumlar. Fakat Kant’a göre, birinin düşüncesine dair bilinci ve de bu bilinç tarafından destek- lenen “(Ben) düşünüyorum” önermesi, *benin*, bedeninden farklı, yalnızca düşünen bir var olan olabileceği iddiasını gerekçelendi- remez. “(Ben) düşünüyorum” önermesinde, “düşünmek” yüklemi (predicate) ben göndergesinin *doğasına* dair bilgimize hiçbir şey katmaz. Düşünmek yüklemi bize ne “Ben göndergesi”nin *yalnızca* düşünen bir şey, ne de onun düşünen bir şeyin yanı sıra bir şey olduğunu söyler. Kant’a göre “(Ben) düşünüyorum” düşüncesi, öz-bilginin ifadesi değil, yalnızca bir öz-bilinç ifadesidir.¹⁵ Bu bağ- lamda “Ben”in-kullanımında onun ne olduğuna dair herhangi bir bilgiye ihtiyaç yoktur. Böyle bir bilgiye ulaşmak için düşünenin bi- lincinin onun cisimleşmiş varlığına dair bilinci tarafından tamam-

13 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 376a-379a (Birinci Paralojizm); kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, 112-25.

14 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 379a-390a (İkinci Paralojizm); kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, 125-40.

15 Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, 132.

lanmaya ihtiyacı vardır, çünkü Kant'a göre, *bilme*, kendimi veya daha spesifik olarak düşünme, algılama gibi edimlerimi *zamana* yerleştirmeye bağlıdır; bu da kendimi, düşünme, algılama gibi edimlerimi zamansal olarak diğer belirli var olanlarla ilişki içinde *mekâna* yerleştirmemi gerektirir.¹⁶ Dolayısıyla kendime dair, salt "(Ben) düşünüyorum" önermesinden çıkarımlanmış herhangi bir *a priori* metafiziksel anlayış mümkün olamaz. Bu sebeptendir ki rasyonalist metafizik düşüncenin ifade ettiği gibi "(Ben) düşünüyorum" önermesindeki "Ben" kullanımının ifade ettiği "düşünenin bilinçli olma durumu," "şahıs olarak ben" için yeterli değildir. Düşünenin, farklı zamanlarda kendinin numerik özdeşliğinin bilincinde olması gerekir ki bu da mekânsal-zamansal olarak konumlanmış, hayatiyete sahip şahıs kavramını varsayar.¹⁷

Kant'a dair bu çalışmanın problematiği özelinde yaptığımız açıklamalardan şu sonuca ulaşıyoruz: Kant, Descartes'ta olduğu gibi, ontolojik statüsü tamamen birbirinden bağımsız özne ve nesne tarzında iki var olan alanı tanımamaktadır. Bununla birlikte, kaynağı meçhul ama bize gelen algısal şeylerin de kaynağı olan "kendin-de-şey (*Ding an Sich*)" diye bir referans alanı varsayılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, hem dünya fenomeninin hem de nesnenin, öznenin faaliyetlerinden ve katkılarından bağımsız olarak var olmaları mümkün değildir. Dünya fenomeni, bütünsel olarak orada karşımızda duran bir fenomen değil, bilakis aklın düzenleyici idealarından kozmolojik ideanın ifade ettiği bir bütünselliktir. Nesne de üçlü sentez sonucunda verilen yargıda dile getirilendir. Descartes için dile getirdiğimiz "*Dünyasız* bir öznenin varlığını tahayyül etmek mümkünken, *öznesiz* bir dünyanın varlığını tahayyül etmek mümkün değildir." yargısının Kant için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz miyiz? Böyle bir yargının Kant açısından *bütünüyle* geçerli olmadığını vurgulamamız gerekir. Bu yargının ikinci, yani "...*öznesiz* bir dünyanın varlığını tahayyül etmek mümkün değildir." kısmının Kant açısından da söylenebileceğini ifade edebiliriz. Fakat söz konusu yargının birinci kısmına gelince durumun biraz karmaşık olduğunu ifade etmek gerekir.

Kant'ın rasyonalist metafizikçilerin "(Ben) düşünüyorum" önermesindeki "Ben" in doğasına dair metafizik çıkarımlarını, yani "benim olmaksızın da 'Ben'in var olacağı" iddiasını eleştirdiğini

¹⁶ Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, 94.

¹⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 390a-395a (Üçüncü Paralojizm); kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Longuenesse, *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*, 140-73.

söylemiştik. Zamansal ilişkinin kurulup belli bir mekânsallığa yerleşmeyi gerektiren hayatîyet sahibi şahıs vurgusunun yapıldığını da ifade etmiştik. Dolayısıyla Kant açısından nesne ve dünya fenomeni olmaksızın öznenin varlığını sürdüreceği iddiası aşırı bir iddia olur. Descartes'a dair yargımızın Kant açısından geçerli olmadığını dile getirirken "bütünüyle geçerli olmadığı" vurgusunu yapmamızın sebebi, özneye dışarıdan herhangi bir uyarı gelmeksizin pasif olarak mevcut olmasıdır. Bilgi ve bilinç süreçlerinden evvel bütün fakülteleriyle –alırlılık (*receptivity*) yetisi, muhayyile gücü ve anlama yetisi– donanımlı bir özne daha başlangıçta var. Buradan hareketle, öznenin dışında belirli bir duyu verisine de referans yapan dünya ve nesnenin var olmadığını tahayyül etmek suretiyle, öznenin pasif varlığını devam ettireceğini iddia etmek makul bir iddia olarak görülebilir. Fakat öznenin fail bir özne olması, diğer bir ifadeyle öznenin öznelliğinden bahsedilebilmesi ancak duyu-sal girdiyi de gerektiren nesne ve dünyanın var olmasıyla ilintilidir. Bütün bu açıklamalardan her ne kadar özne ve nesne diye tamamen ayrı iki var olan olmadığı sonucunu çıkarsak da belirleyicilik noktasında öznenin, form veren ve düzenleyici olan konumunda bulunması hasebiyle, dominant olduğunu söyleyebiliriz.

Özne metafiziğinin bazı açılardan farklı ama aynı özne metafiziği ufkunu paylaşan iki filozofun yaklaşımlarını ve onlardan hareketle yazımızın problematiği özelinde vardığımız sonuçları genel hatlarıyla ifade ettikten sonra, bu yaklaşıma getirilen Heideggerci eleştirinin temel karakteristiğinin tespitine girişebiliriz. Fakat hemen Heideggerci eleştiriye geçmeden önce, makalemizin başlığının genel kısmını, yani "metafizikten fenomenolojiye" kısmını da dikkate alan bir geçiş yapmak yerinde olacaktır. Bu dikkat bizi fenomenoloji düşünce akımının kurucu ismi olan Husserl'e götürecektir.

METAFİZİKTE FENOMENOLOJİYE: HUSSERL FENOMENOLOJİSİNİN YÖNELİMSELLİK, ÖZNELERARASILIK VE YAŞAMDÜNYASI ANALİZİ

Husserl, fenomenolojik düşüncesini, ilk metinlerinde yoğun bir şekilde hissedilen, sonraki metinlerinde gittikçe azalan bir tonda, Kantçı felsefenin ufkunda sergilemektedir.¹⁸ Dan Zahavi'nin de ifa-

¹⁸Martin Heidegger, "Vorwort" (Letter to W. J. Richardson, April, 1962, "Preface," çev. W. J. Richardson), Richardson'ın *Heidegger: Through* →

de ettiği gibi,¹⁹ belki Husserl'i klasik "mevcudiyet metafiziği (*metaphysics of presence*)" çerçevesinde düşünemeyiz. Diğer bir ifadeyle Husserl'in, objektif realitenin salt (yani cismani ve dünyasal olmayan) transandantal özne tarafından tesis edilmiş olduğunu iddia ettiğini ve dolayısıyla düşüncesinin temelci ve solipsist olduğunu söyleyemeyiz, fakat bu düşüncenin tamamen dışında olduğunu da iddia edemeyiz. Bu iddiamızı Husserl'in objektif dünyayı veya objektif realiteyi nasıl ispat ettiğini göstererek açmaya çalışalım.

Husserl'in felsefe serüveni erken dönem mantık, epistemoloji ve yönelimsellik/niyetsellik (*Intentionalität*) analizinden olgun dönem transandantal felsefeye, oradan da geç dönem öznelarasılık ve yaşamdünyası analizlerine doğru bir ilerleyiş göstermiştir. Salt mantık ve epistemoloji için temel sağlamaya çalışan erken dönem eseri *Logische Untersuchungen*'de Husserl'in, *bilincin* zihinden bağımsız realitenin bilgisine nasıl ulaştığını veya zihinden bağımsız bir realitenin var olup olmadığına dair soru ve tartışmaları *metafizik sorular* olarak görüp reddettiğini ve Kantçı bir tarzda bilginin imkânının koşulları ile ilgilendiğini görmekteyiz. Burada özellikle karşımıza çıkan ve bu çalışmanın da konusuyla yakından ilişkili olan kavram *yönelimsellik* kavramıdır. Yönelimsellik kavramı Husserl'in felsefi serüveninin tüm aşamalarında merkezi kavram olma özelliğini korumuştur. Bu kavrama dair çalışmamızın problemi ve sınırları dâhilinde yapılacak genel bir analiz Husserl'in, felsefi çalışmalarının ilk döneminden itibaren özne ve nesneye dair düşüncelerini aydınlatacaktır.

Yönelimsellik, genel karakteristiğini Husserl'in tecrübe analizinde göstermektedir. Tecrübenin her daim bir şeyin bilinci olduğunu, dolayısıyla nesne-yönelimli olduğunu belirtir.²⁰ Bu durum yönelimselliğin genel karakteristiğini oluşturur. Diğer bir ifadeyle biz yalnızca sevmiyor ve korkmuyoruz, aynı zamanda bir şeyi seviyor ve bir şeyden korkuyoruz.²¹ Bilincin her daim nesne-yönelimli olmasının yönelimselliğin temel karakteristiğini oluşturması, ona yönelik *objektivist* ve *sübjektivist* yorumların geçerliliğini olumsuz-

Phenomenology to Thought kitabının içinde (New York: Fordham University Press, 2003), xiv.

19Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology* (California: Stanford University Press, 2003), 141-44.

20Edmund Husserl, *The Shorter Logical Investigations (Logische Untersuchungen)*, çev. J. N. Findlay (Londra ve New York: Routledge, 2001), 210-14.

21Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, 210-14.

lar. Yönelimselliğin objektivist yorumu, bilinci dış dünyayla ilişkisi olmayan fakat onun tarafından etkilenen bir kap olarak düşünür. Diğer bir ifadeyle, “eğer bilincinde olduğum nesne beni nedensel olarak etkiliyorsa onun bilincinde olabilirim” anlayışı, yönelimselliğin objektivist yorumudur. Yönelimselliği bilinç ve bilince içsel bir nesne ilişkisi olarak anlayan sübjektivist yorum da Husserl açısından yanlıştır. Nihayetinde bilincin nesne-yönelimli olması ile karakterize edilen yönelimselliğe dair objektivist ve sübjektivist yorumlar kategorik olarak özne ve nesne ayrımını varsayar. Oysa Husserl nesne ve bilinç edimi arasında herhangi bir kategorik ayrımı reddeder.²² Ona göre bilinç edimlerimiz, nesnelere gerçekten var olup olmamasından bağımsız olarak *yönelimseldir*. Bilincin yönelimselliği onun varlığının tamamlayıcı bir özelliğidir, ona bu özelliği dışarıdan verilmemiştir. Dolayısıyla yönelimsellik iki farklı var olan, yani bilinç ve nesne ayrımını önvarsaymaz. Bu durum Husserl’e klasik epistemolojinin özne ve nesneyi buluşturma problemini de çözmeye imkânı sunar. Diğer bir ifadeyle, Husserl açısından, özne haddi zatında (*per se*) kendini-aşan, haddi zatında kendinden farklı bir şeye yönelimli olduğu için öznenin nesneye ulaşma gibi bir problemi olamaz. Husserl’in yönelimselliğe dair analizi bize, özne ve nesneyi düşünürken birbirinden ayırıştırarak değil ilişkilendirerek –ki bunu özne-nesne²³ tarzında ifade edebiliriz– düşünmemiz gerektiğini salık verir. Bunu, Husserl’in özellikle *Ideen I* ile başlayan *Logische Untersuchungen* sonrası eserlerinde daha sık görmekteyiz.

Ideen I eseriyle Husserl’in *Logische Untersuchungen*’deki salt betimleyici fenomenoloji yaklaşımından, fenomenolojinin önvarsayimsızlığına, eleştirel ve kesin bir bilim olma boyutuna vurgu yapan bir anlayışa geçtiğini görmekteyiz. Fenomenolojinin görevi; pozitif, dogmatik bilimler tarafından önvarsayılan temel iddia ve varsayımların analizi ve ifşası, ayrıca realitenin varlığı ve doğası ile ilgili temel felsefi soru ve sorunların tavrı olarak belirlenir. Böyle radikal bir soruşturma, Husserl’e göre günlük yaşamı karakterize eden metafizik ve epistemolojik önvarsayımları kabul ederek yapılamaz. Burada referansta bulunduğu metafizik varsayım, zihnimiz-

22 Husserl, *The Shorter Logical Investigations*, 214-17.

23 *Özne-nesne* tarzındaki formülasyonu, Kant’ın ve Husserl’in özne ve nesne bağlamındaki düşüncelerini, Descartes’ın düşüncesindeki özne ve nesne arasındaki keskin ayrımından ayırt etmek için kullanıyoruz. *Özne-nesne* formülasyonunu, bu iki var olanın birbirinden tamamen bağımsız ontolojik varlıklar olarak düşülemeyeceğini ifade etmek için tercih etmekteyiz.

den bağımsız bir realitenin var olduğuna dair inancımızdır. Bu yalnızca pozitif bilimlerden değil, aynı zamanda bizim günlük yaşamımızda da benimsenen bir tutumdur ki Husserl tarafından “doğal tutum” olarak adlandırılır.²⁴ Fenomenolojinin, metafiziksel ve bilimsel önyargılardan kaçınabilmesi için öncelikle doğal tutum denilen bu yaklaşımdan uzaklaşması ve fenomenolojik soruşturmayı *verilmiş olana* veya *tezahürün* kendisine doğrudan yönlendirmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle, realitenin bize tecrübeye verilmişliğine yönelmemiz, teorilerin tecrübemizi belirlemesine değil, tecrübemizin teorilerimizi belirlemesine izin vermemizi gerektirir. Bunun da ancak, Husserl tarafından *epokhe* olarak adlandırılan süreçle, yani sağduyunun realiteye yönelik doğal naif tutumunun askıya alınmasıyla mümkün olacağı iddia edilir.²⁵ Burada gözden kaçırmamız gereken önemli husus şudur ki paranteze alınan, realitenin kendisi değil ona yönelik felsefi soruşturmaya tâbi olmaksızın benimsenen dogmatik doğal tutumumuzdur. Bu paranteze alma durumu da ancak fenomenolojik verilmişliğe doğrudan yönelmekle, yalnızca görüldüğü gibi objelere doğrudan odaklanmakla mümkündür. Epokhe ile naif metafizik tutum paranteze alınırken, transandantal temele geri gidişin imkânı yakalanmış olur ki bu transandantal temele geri gidiş Husserl tarafından redüksiyon olarak adlandırılır.²⁶ Aynı fonksiyonun iki veçhesi olan epokhe ve redüksiyon ile özellikle ikincisi vasıtasıyla *öznellik* ve *dünya* arasındaki ilişki yeniden ele alınır ve böylece öznenin tesis edici, anlam-verici katkısının farkına varılması sağlanmış olur.

Husserl her ne kadar realitenin yalnızca öznellik sayesinde görünür olduğunu iddia etse de bununla birlikte öznenin, tesis edici performansından etkilenmeksizin kalamayacağını da belirtir. Tesis etme süreci yalnızca tekil bir özne ve dünya arasındaki bir ilişki değildir, aynı zamanda farklı öznelerin de bu sürece katıldığı bir ilişkidir. Nihayetinde tesis edilme sürecinde üçlü bir yapı ile karşılaşmaktayız: öznellik-öznelerarasılık-dünya. *Ideen II* adlı eserinde Husserl *Ben, Biz* ve *Dünyanın* birbirine ait olduğunu belirtir: “Su-

24 Edmund Husserl, *Idées (Ideen) Directrices pour Une Phénoménologie et Une Philosophie Phénoménologique Pures*, cilt 1, çev. Paul Ricoeur (Paris: Gallimard, 1950), §§ 27-30, 87-95.

25 Husserl, *Idées Directrices*, §§ 31-33, 96-109; ayrıca bkz. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, çev. Dorion Cairns (The Hague: Springer, 1960), §8, 20.

26 Husserl, *Idées Directrices* §33, 109; § 56, 187-88; ayrıca bkz. Husserl, *Cartesian Meditations*, §11, 25-26.

numumuza göre, ben ve biz kavramları rölattiftir: Ben, sen, biz ve 'başkası'nı gerektirir. Ve ayrıca, ben (şahıs olarak ben) şeyler dünyası ile ilişkiyi gerektirir. Dolayısıyla, ben, biz ve dünya birbirimize aitiz; toplumsal çevreleyen dünya olarak dünya, özneliğin damgasını taşır."²⁷

Dünyanın tesisi, öznenin kıvrımlarını açması ve öznelarasılık, hepsi birbiriyle ilişkili ve eşzamanlı bir sürecin parçalarıdır. Başlangıç noktası olarak özneliğin, dünyanın veya diğer özneliğin seçimi önemli gözükmemektedir. Nihayetinde birinin seçimi, tesis etme sürecinde diğer ikisini de gerektirmektedir. Tesis edici öznelik, kendinin kendisiyle ve dünya ile ilişkisini *diğeri* ile ilişkisinde, yani öznelarasılıkta kazanır; öznelarasılık, dünya ile ilişkili olan özneler arasındaki karşılıklı ilişkide var olur; dünya ise tecrübenin ortak ve kamusal alanı olarak tasavvur edilir.²⁸ Şimdi bu üçlü yapının ilişkisini, objektif realitenin varlığının nasıl gerekçelendirildiğini göstermek suretiyle biraz daha açabiliriz.

Husserl'e göre, objektif bir realitenin varlığı ancak tecrübe eden öznenin, başka ve ona yabancı olan bir özneyi tecrübe etmesiyle mümkündür. Yabancı bir öznenin temsili hem benim hem de onun bedensel olarak var olmamıza bağlıdır. Husserl'e göre her daim tarafımca tam olarak ihata edilmekten kurtulduğu için başka bir özneye dair tecrübem daima sınırlıdır. Bu sebeple onun bana kendini-vermişliği, kendimin kendi bilincime verilmişliği gibi değildir; eğer öyle olsaydı "başka" dediğim özne benim bilincimin bir parçası olurdu.²⁹ Dolayısıyla, o ile benim aramda simetrik değil, asimetrik bir ilişki vardır. Diğer bir ifadeyle, yabancı bir özne ile ben arasında daima kapanmayan ve tamamen benim bilincime indirgenemeyen bir fark vardır. Eğer bir nesne, benden başka bir özne tarafından da algılanıyorsa o nesne beni aşan, benim bilinci-

27Edmund Husserl, *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, haz. Marly Biemel (The Hague: Martinus Nijhoff, 1952), §62 dipnot. Almanca metin Türkçeye tarafımızca çevrilmiştir. Metn in orijinali: "Nach unseren Darstellungen sind die Begriffe Ich-Wir relativ; das Ich fordert das Du, das Wir, das "Andere." Und weiter fordert das Ich (das Ich als Person) die Beziehung auf eine Sachenwelt. Also Ich, wir, die Welt gehören zusammen: die Welt als gemeinsame Umgebungswelt dadurch den Stempel der Subjektivität tragend."

28Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, 76.

29Husserl, *Cartesian Meditations*, §50, 108-12; §52, 114-15.

min üretimi olmayan bir varlığa sahiptir.³⁰ Bu şekilde, Husserl bir nesnenin beni aşan ve objektif bir var olan olmasını öznelerarasılıktan (*Intersubjektivität*) hareketle temellendirir.

Husserl, bu somut öznelerarası ilişkinin temelinde *a priori* bir öznelerarasılık olduğunu belirtir. Aksi takdirde bir nesnenin objektif realitesinin *ihhtimal (contingent)* dâhilinde temellendirildiği iddia edilecektir. Bu *a priori* temel, bizi Husserl'in yukarıda genel analizini yaptığımız *yönelimsellik* teorisine götürmektedir. Husserl'e göre, her bilinç bir şeyin bilincidir, dolayısıyla bilinç her daim *haddi zatında (per se)* olarak kendi dışına sarkma pozisyonundadır. Kendi içine kapanmış bir bilinç söz konusu değildir. Bilincin, her daim *haddi zatında* olarak bir şeyin bilinci olması, haddi zatında öznelerarasılığa referans yaptığı anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, benim yönelimselliğim, *a priori* olarak diğer öznelere referansı imlemektedir, henüz bu öznelerle *somut* bir tecrübe ilişkisine sahip olmamama rağmen.

Husserl, bir üçüncü öznelerarasılıktan bahsetmektedir ki bunu onun "yaşamdünyası (*Lebenswelt*)" kavramında buluyoruz. Bu öznelerarasılık tarzı, diğer iki tür öznelerarasılık durumunu önvarsaymaktadır. *Lebenswelt* kavramının ve ona eşlik eden konuların izlerini her ne kadar diğer metinlerinde görsek de bu kavramla 1936'da yazılmış olan *Krisis*'te karşılaşmaktayız. Yaşamdünyası analizi bilimsel teori ile bilim-öncesi pratik tecrübe arasındaki ilişkiyi aşikâr kılmaya yöneliktir. Bu analiz, transandantal-fenomenolojik redüksiyona yeni bir giriş, öznellik ve dünya arasındaki ilişkinin farklı tarzda yeniden düşünülmesi olarak da görülebilir. Ayrıca yaşamdünyası analizi, tarihsellik, gelenek gibi kavramları dikkate alan öznelerarasılık analizinin radikal bir yönünü de oluşturur. Burada "kriz" ile bilimin, kendi başarılarından dolayı artık kendi temelleri ve sınırları üzerine düşünmediğine, "Hakikat nedir?", "Bilgi nedir?", "Realite nedir?" gibi sorularının cevabını araştırmaktan vazgeçmesine referans yapar.³¹ Bu krizin sebebi olarak da Husserl, bilim alanında hâkim olan objektivizm tutumunu ve bunun bileşenleri olan niceliksel, ideal metot ile değerler ve olgular arasındaki keskin farkı gösterir.³² Krizi aşabilmenin imkânıysa, objektivizmi

30 Husserl, *Cartesian Meditations*, §62, 148-51.

31 Edmund Husserl, *La Crise des Sciences Européennes et La Phénoménologie Transcendantale*, çev. Gérard Granel (Paris: Gallimard, 1976), 9-11.

32 Husserl, *La Crise*, 31, 37-38, 79-81.

eleştirmek suretiyle, bilim dünyası ile yaşamdünyası arasındaki keskin ayrımın ortadan kaldırılmasında yatmaktadır.

Bilim dünyası ile yaşamdünyası arasında şüphesiz belirli farklar vardır. Şöyle ki pratik tecrübemizde, dünya hissi somut olarak verilmişken, bilimsel dünya ilkesel olarak bu hissi ve somutluğu aşan bir idealler sistemini oluşturur. Dolayısıyla yaşamdünyası görelî hakikatlerin dünyası iken, bilim bu görelî hakikat anlayışını aşan kesin, nesnel bir hakikat fikrini savunur.³³ Bilim, dünyanın bize nasıl görüldüğünden ziyade kendinde nasıl bir şey olduğunun tespitine odaklanır. Fakat Husserl'in *yönelimsellik* analizinin de gösterdiği gibi, bizim yönelimsel nesnemiz bir yönüyle öznellik ile ilgilidir. Dolayısıyla görünen, verilmiş nesne reel, fizik nesnenin salt bir temsili olarak yorumlanamaz. Nihayetinde Husserl teorik, bilimsel iddiaların doğrudan veya dolaylı olarak tecrübe tarafından belirlendiğini ifade eder.³⁴ Bununla Husserl, realiteye yönelik bilimsel keşiflerin yanlış olduğunu iddia etmemekte; yalnızca objektivizmin, bilimin kökeninin öznел, tarihsel, yorumsal yönünü yok sayan tutumuna yönelik bir eleştiri getirmektedir, çünkü bilime dair konuşmak, "hiçbir yerden" değil "bir yerden" konuşmaktır. Böylece Husserl, yaşamdünyası analiziyle, deneysel, bilimsel teorilerin tecrübi bir zemine dayandığının farkındalığını oluşturmaya çalışır.³⁵

Bu açıklamalar bize, Dan Zahavi'nin de ifade ettiği gibi, Husserl'in solipsist ve idealistlik yaklaşımdan kendini kurtardığını gösterebilir, fakat aynı zamanda özne ve nesne/objektif dünya arasındaki ilişkide öznenen nesneye doğru bir yönelim olduğunu da göstermektedir. Nesnenin nesnelliğinin ispatının öznelerarasılıktan hareketle temellendirilmesi bunun bariz göstergesidir. *Lebenswelt* kavramı ile yapmaya çalıştığı şey de, bu kavramın diğer iki öznelerarasılığı önvarsayması hasebiyle, bahsi geçen ufkun içinde kaldığı iddiamızı geçerli kılmaktadır. Ama öznenin *haddi zatında* olarak kendi dışına sarkan özelliğe sahip olması nedeniyle Kantçı ufku genişlettiğini de ifade etmek gerekir. Heidegger, 1962'de "Husserl fenomenolojisinin, Descartes, Kant ve Fichte tarafından ortaya konulan örüntüyü genişlettiğini, düşüncenin tarihselliğinin böyle bir pozisyona, böyle bir ufka yabancı olduğunu" belirtir.³⁶ Bu

33Husserl, *La Crise*, 27-28, 36, 79-81, 141-42.

34Husserl, *La Crise*, 141-42.

35Husserl, *La Crise*, 57-62, 142-44.

36Heidegger, "Vorwort" (Letter to W. J. Richardson, April 1962), xiv.

ufku, *pratik bakışın* yerine *teorik bakışın* hâkim olduğu bir ufuk olarak da görebiliriz. Diğer bir ifadeyle, öznenin teorik analizi sonucu nesnenin varlığının veya konumunun belirlenmesi ve öznenin merkeziliği durumudur ki bu pozisyon incelediğimiz üç filozof tarafından da paylaşılmaktadır. Bu teorik pozisyonun karşıtı olan *pratik* yaklaşımla Heidegger'de karşılaşmaktayız. Heidegger'e göre *teorik* bakış ancak *pratik* bakıştan sonra gelebilecek bir tutumdur.

ÖZNE MERKEZLİ METAFİZİĞİN ELEŞTİRİSİ: HEIDEGGERCİ EKZİSTANSİYAL³⁷ FENOMENOLOJİ

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki Heidegger, özne kavramını kullanmayı tercih etmemektedir. Bunun en önemli sebebi özne kavramının, karşıtı olan nesne kavramını imlemesi ve bu yönüyle de özne kavramının tarihsel bagajını kendisiyle taşımış olmasıdır. Heidegger, *Dasein* kavramını kullanmayı tercih eder, çünkü *Dasein* kavramı hem *orayı* (*Da/(t)herellà*) hem de *olmak*'ı (*sein/to belêtre*) içermektedir. Dolayısıyla bir özne ve nesne ikiliğini değil "orada-olmak"lığı dile getirmektedir. Husserl kendindeki *Varlık ve Zaman* nüshasının kenarına Heidegger'i fenomenolojiyi kendi verdiği anlamdan saptırmakla suçlar ve buna Heidegger'in *Dasein*'i *Transandantal Ben* yerine kullanmasını örnek göstererek, onu " 'güzelim fenomenolojiyi' 'bayağı bir antropolojiye' dönüştürmekle" itham eder.³⁸ Fakat Heidegger'in kendisi için bu bir antropoloji değil eksistansiyal fenomenolojidir, çünkü *Dasein*'in temel yapısı günlük yaşamdünyasını paranteze alarak değil bilakis o dünyadan hareketle anlaşılabilir. "Dünya-da-olmak (*in-der-Welt-sein*)" *Dasein*'in

37Heidegger, *eksistansiyel* ile *eksistansiyal* arasında ayrım yapar. Bu ayrım aynı zamanda *Dasein*'in *ontik* ve *ontolojik* karakteristiği arasındaki ayrımla da ilişkilidir. *Dasein*'in kendisiyle ilişkisi onun ontik; varlık ile ilişkisi ontolojik yönüne gönderimde bulunur. *Dasein*'i ontik yönden nitelendiren özelliğine *eksistansiyel* denirken ontolojik açıdan nitelendiren özelliğine ise *eksistansiyal* denir. Eksistansiyel yön, *Dasein*'in yaşam tercihine referans yaparken, eksistansiyal yön *Dasein*'in varlığının strüktürüne gönderimde bulunur. Detaylı açıklama için bkz. Erdal Yılmaz, *Hegel, Heidegger et L'Historicité du Monde* (Paris: L'Harmattan, 2018), 247. Ayrıca *Varlık ve Zaman*'daki yeri için bkz. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Band 2 (Frankfurt: Vittorio Klostermann), 1977.

38Jean-Michel Palmier, *Les Écrits Politiques de Heidegger* (Paris: L'Herne), 62-63.

özünü oluşturur.³⁹ Bu, sahip olunsa da olunmasa da fark etmeyecek bir özellik değil, sahip olunmadığı zaman insanın da olamayacağını belirleyen temel özelliktir. Heidegger' in özne merkezli metafiziğine yönelik eleştirisinin imkânı da *Dasein*'in yapısının *dünya-da-olmak*lığında yatar. Bu yapıyı/strüktürü çözümlememiz bize söz konusu eleştirinin detaylarını görme imkânı sunacaktır.

“Dünya-da-olmak” ibaresi her ne kadar birleşik/kompoze bir ibare gözükse de tekli bir fenomendir. Bu ibare biçimsel olarak üçlü bir perspektif içermektedir: *Dünya*, dünyada var olan, yani *Dasein* ve son olarak bu ikisi arasındaki ilişki ki “*de-olmak (in sein)*” ibaresiyle ifade edilir. Heidegger'e göre “Dünyasız *Dasein* ve *Dasein*'sız da dünya yoktur.” Dünya-da-olmak karakteri *Dasein* için bir *ihtimali/olumsallığı* ifade eden özellik değil, onu *Dasein* olarak tesis eden *eksistansiyal* bir karakterdir.⁴⁰ Heidegger'e göre iki tür ilişkiden bahsedilebilir: “de-olmak” ve “içinde-olmak.” İçinde-olmak, uzamın içindeki bir ilişkidir ve dünya içindeki var olanlar arasında vuku bulur. Fakat de-olmak ilişkisi, *Dasein* ile onun ilişkide olduğu şey arasında vuku bulan bir ilişki tarzıdır. İçinde-olmak ilişkisi *kategorik* bir ilişki iken de-olmak ilişkisi *eksistansiyal* bir ilişkidir. Örneğin, “Adam, odadadır.” ile “Su, şişenin içindedir.” tarzındaki ilişkiler, iki şeyin ilişkisi açısından aynı şeyi ifade etmektedir. İkincisinde, bir mevcut olan (su), bir diğer mevcut olanın (şişe) içindedir. Fakat birincisindeki ilişki bir “-de-olmak,” “-de ikamet etmek,” “-ile tanışık olmak” ilişkisidir. Bu tarzdaki bir ilişki *mekânsal* bir ilişkiye indirgenemez.

De-olmak, *Dasein*'in strüktürünü karakterize ettiği için *Dasein* evvelce dünyaya bağlıdır. *Dasein*'in dünya ile bu ilişkisi, Heidegger tarafından “ilgilenme” (*Besorgen/ préoccupation*) olarak belirlenir.⁴¹ Fakat Heidegger şunu söyleyecektir: *Dasein* kendini daima şeylerin ortasında keşfettiği için kendini ve dünyayı bir “şey (*Ding/ thing/ chose*)” olarak anlamaya eğilimlidir. Buradan hareketle insan, dünya ile ilişkisini özne ve nesne ilişkisine indirgerken, dünyaya dair bilgisini de özne ve nesne ilişkisini varsayan bir bilgiye indirger.⁴² Fakat bu yorum Heidegger'e göre doğru değildir, çünkü izole bir insan yoktur. İnsanı izole olarak düşünmek soyut bir fik-

39Heidegger, *Sein und Zeit*, Birinci Ayırım, İkinci Bölüm.

40Heidegger, *Sein und Zeit*, [12: 57].

41Heidegger, *Sein und Zeit*, [12: 57].

42Heidegger, *Sein und Zeit*, [13: 60-61].

re, dünyaya karşıt bir özne fikrine referans yapar.⁴³ *Dasein*, her tür bilgiden evvel dünyadadır. Dolayısıyla burada teorik değil pratik bir ilişki söz konusudur. “Bilgi, dünya-da-olan *Dasein*’in bir kipidir (*mode*).”⁴⁴ Bir tarafta öznenin içselliği (*intériorité*) diğer tarafta da nesnenin dışsallığı (*extériorité*) yoktur. Eğer bilgiyi öznenin içselliği ile nesnenin dışsallığı arasındaki bir ilişki olarak düşünürsek, *Dasein*’in “dünya-da-olmak”lık strüktürünü gözden kaçırmış oluruz. Burada Descartes’in *je pense, donc je suis* (düşünüyorum, o halde varım) önermesinin aksine, şunu söyleyebiliriz: *que je con- naisse ou pas, de toute façon, je suis au monde* (bileyim veya bilme- yeyim, her halükarda dünyadayım).⁴⁵

Bu açıklamadan “dünya” fenomeninin Heidegger’de farklı bir anlama sahip olduğu kolayca anlaşılmaktadır. Dünya fenomeni, dünya içindeki var olanların toplamı anlamına gelmemektedir. Heidegger’e göre klasik ontoloji anlayışı, dünyayı içindeki var olanlardan hareketle açıklamaya çalıştığı için “dünyanın dünyasallığı” fenomenini gözden kaçırmıştır. Heidegger, dünyanın *dünyasallı- ğını*, *Dasein*’in dünyasından hareketle, diğer bir ifadeyle, aşına olu- nan “çevreleyen dünya”dan hareketle açıklar.⁴⁶ *Dasein*’in çevrele- yen dünya ile “ilgilenme” ilişkisinde, *dünya-içinde-var olanlar*, *şey* değil *gereçtirler*. Heidegger bir gerecin varlık kipini salt bir şeyin var- lık kipinden ayırmak için “el-altında-olmaklık (*Zuhandenheit*)”⁴⁷ terimini kullanır.

“El-altında-olmaklık” analiziyle Heidegger, dünya fenomeni- ni açıklamaktadır. Bir *gereç*, imlemede bulunduğu gereçler için- deki fonksiyonunu icra edemediği zaman, *imleme fenomeni* (*Phänomen der Verweisung*)⁴⁸ dünya fenomeni olarak görünür olur. Buradan hareketle, Heidegger’e göre var olan, *el-altında-olan* olarak kendisini ancak dünya fenomeni kendini açığa çıkarmadı- ğı sürece gösterir. Dünya fenomeni kendini gösterdiği anda var olanın *el-altında-olmaklığı* bozular. Gerecin gereçselliğini yitir-

43 Jean-Marie Vaysse, *Totalité et Finitude: Spinoza et Heidegger* (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2004), 177.

44 Heidegger, *Sein und Zeit*, [13: 61].

45 Marlène Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger* (Paris: J. Vrin, 2012), 113.

46 Heidegger, *Sein und Zeit*, 14: 66.

47 Heidegger, *Sein und Zeit*, 15: 69. Heidegger, gereç olmayan veya gereçliği bozulan var olanlar için ise “mevcut-oluş (*Vorhandenheit*)” terimini kullanır. Bkz. Heidegger, *Sein und Zeit*, 9: 42.

48 Heidegger, *Sein und Zeit*, 17: 77.

me durumuyla ortaya çıkan dünya fenomeni aslında her ne kadar görünür olmasa da daha evvelce oradadır. Gereçselliğin yitimiyle gerecin imlediği ağ meydana çıkmaktadır. Böylece onun imlemede bulunduğu rabıta ağı bir anlamda bizatihi dünyanın dünyasallığının tesis edicisi olarak kendini gösterir.

Bu analiz, dünyanın var olanların bir toplamından ibaret olmadığını gösterir. Dünya tekil var olanların keşfini önceler. Var olanlar “ilintililik”ten (*Bewandtnis*)⁴⁹ hareketle varlıkları içinde belirirler. Örneğin atölye tekil bir gerece önseldir. Gereçler dünyasında ve rabbitalar sisteminde, bütünlük fikri önceliklidir. Burada “bütün” fikriyle “bütün-şey (*totalité-chose*)” değil tamamen “fonksiyonel bir bütün” kastedilmektedir. Tekil bir var olanın tezahürü, çekici-atölye örneğinde olduğu gibi, evvelce içinde bulunduğu bütünün önsel bir açıklığını varsaymaktadır. Dünya fenomeninin bu bütünselliği *Dasein*'a *kavrayışta/anlayışta (Verständnis)*⁵⁰ ve anlamda (*Sinn*) kendini açar.⁵¹

Dasein'ın dünya ile bir tanışıklığa sahip olması ve dünyanın *Dasein*'a kendini *kavrayış/anlayış (Verständnis)* vasıtasıyla vermesi, *Dasein*'ın daha evvelce *anlama* gömülü olduğunu gösterir. Bu yönüyle dünya, “anlam olarak strüktüre” olmuştur. Dünya içindeki tüm var olanlar anlam olarak kendini açan dünyada kendini gösterirler. Bu anlam bir topluma, bir kültüre referans yapar. Dolayısıyla anlam olarak dünya tarihselliğe gönderimde bulunur. Hatta, George Kovacs'ın, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan sonraki en önemli eseri olarak kabul gören *Beiträge*'den hareketle ifade ettiği gibi, Heidegger'in doğa tartışması dahi tarihsel bağlamdan, yaşamdünyasından kopuk, soyut veya spekülasyon boşluğunda gerçekleşmez.⁵² Heidegger bunu *Varlık ve Zaman*'da şöyle ifade eder: “Doğanın bizatihi kendisi de tarihseldir.”⁵³ Çünkü doğayı da gömülü olduğumuz tarihsel dünyanın içinden görmekteyiz. Doğayı doğa olarak görebilmenin *ınkânı* –her ne kadar tam anlamıyla mümkün değilse de– ancak dünyaya gömülmüşlük durumunun üzerine yükselen teorik bir bakışa sahip olmakla mümkündür.

49Heidegger, *Sein und Zeit*, 18: 84.

50Heidegger, *Sein und Zeit*, 18: 85-86.

51Heidegger, *Sein und Zeit*, 40: 186-87.

52George Kovacs, *Thinking And Be-ing In Heidegger's Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Zeta books, 2015), 143.

53Heidegger, *Sein und Zeit*, 75: 388.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi *Dasein*'sız dünya, dünyasız da *Dasein* yoktur. Dolayısıyla dünyanın tarihselliği, *Dasein*'in tarihselliği ve zamansallığı ile ilişkilidir. Heidegger'e göre, dünyanın tarihselliği *Dasein*'in tarihselliğe açık olmasıyla mümkünken, *Dasein*'in tarihselliği de onun yapısının *zamansallık* temeline dayanmış olmasından kaynaklanır.⁵⁴ Bu zamansallık, *eksistansiyal* bir zamansallıktır, diğer bir ifadeyle şimdilerin toplamından ibaret bir zaman anlayışını içermez. Eksistansiyal zaman, önceliği geleceğe veren, aynı zamanda geçmişe sarkan ve şimdide dile gelen bir zamansallıktır. *Dasein* da geleceğe yönelik projeksiyonu olan, geleceğin içinde evirilen ve şimdide kendisini ifade eden bir var olandır. *Dasein*'in ve zamanın özünün eksistansiyal olması, *Dasein*'in temelinin neden zamansallık olduğunu açıklamaktadır. Zaman şimdiye hapsolmuş bir zaman olmadığı gibi *Dasein* da şimdiye hapsolmuş bir var olan değildir. Böyle bir zamansallıktan dolayıdır ki *Dasein* tarihe açıktır. Heidegger'e göre, *anlam* da bu eksistansiyal zeminden kaynaklanır ve tarihsel bir zemine oturur. Anlam, özne metafiziğinin iddia ettiği gibi öznenin kendi içselliğinden çıkarsadığı kavramsal, teorik yapıyı dışarıda bulunana yüklemesiyle oluşmamaktadır. Ayrıca anlam, farklı felsefi yaklaşımların iddia ettiği gibi dışarıdan da özneye yüklenmez. Jean Luc Nancy'nin de ifade ettiği gibi dünya anlam olarak yapılandırılmıştır.⁵⁵ Anlam olarak dünya zaten daha evvelce oradadır ve *Dasein* bu anlama gömülü olarak *orada-olmaya* devam etmektedir.

Heidegger'de dünya ve *Dasein* özelinde yaptığımız analizde şu tespiti ulaşıyoruz: *Dasein*'in özü "dünya-da-olmak"lıktır. Bu sebeptendir ki dünya *Dasein*'sız, *Dasein* da dünyasız olamaz. Dünya, günlük yaşamda iç içe olduğumuz gereçlerin *ilintilendiği* ağ olduğu için *Dasein* bu ağa gömülüdür. Bu ilintilenilen dünyanın (networkün) temeli zamansallık olduğu için, aynı zamanda dünya tarihseldir. Bu tarihsel dünyanın kendisi anlam olarak strüktüre olmuştur. Anlam olarak bu dünya her daim orada daha evvelce vardır ve *Dasein*'in günlük pratiğinde onu çevrelemiştir. Özne ve nesne ayrımı, bu pratikliğin üzerine çıkıp teorik bir soruşturma yapıldığı takdirde gündeme gelir. Dolayısıyla özne ve nesne ayrımı pratikten doğan reel bir ayrım değil, teorik soruşturmanın konusu olan soyutlamalardır. İçinde evirildiğimiz, evrilirken de tesisine katkıda bulunduğumuz dünya pratiği içinde özne ve nesne ayrımı

⁵⁴Heidegger, *Sein und Zeit*, 72: 376.

⁵⁵Jean-Luc Nancy, *Le Sens du Monde* (Paris: Galilée, 2001), 18.

olmadığı için hangisinin daha belirleyici olduğunu sormak da gereksizdir.

SONUÇ

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Özneyi merkeze alan ve onun belirleyiciliğine vurgu yapan *teorik* bir bakışa sahip özne merkezli metafizik anlayışa karşın Heidegger, “dünya-da-olmak”lığın *Dasein*’in özünü oluşturduğuna vurgu yapmak suretiyle *pratik* bir bakışı ön plana çıkarmaktadır. Heidegger’e göre, birbirinden bağımsız özne ve nesne anlayışı, *Dasein*’in her daim kendini şeyler arasında keşfetmesi sonucu kendisini de bir şey olarak anlama eğiliminden kaynaklanmaktadır. Aynı yanlış yorumlamayla dünyaya dair bilgi de özne ve nesne ilişkisine dayanan bilgiye indirgenir. Fakat *Dasein* her tür bilgiden, her türlü teorik bakışın soyutlama faaliyetinden evvel dünyadadır ve dünyayla bir *ilgilenme* (*Besorgen*) ilişkisi içindedir. Dolayısıyla, özne metafiziğinin Descartesçi versiyonunun iddia ettiği gibi, dünya olmaksızın da özne var olabilir iddiasında bulunamam veya, Kantçı versiyonunun ifade ettiği gibi, her ne kadar öznenin bağımsız nesne ve nesneden bağımsız bir öznellik yoksa da yine de öznenin belirleyiciliğinden de bahsedemem. Öte yandan Husserlci fenomenolojik yaklaşımın iddia ettiği gibi öznenin *haddi zatında* (*per se*) dışarıya yönelen bir bilinç yapısına sahip olmaklığı temelinde bir tartışma yürüterek özne-nesne ilişkisinden de bahsedemem, çünkü ben orada/burada olurken karmaşık bir ilişki ağı içindeyim. Özne ve nesne (Descartes’da olduğu gibi) veya özne-nesne (Kant ve Husserl’de olduğu gibi) tarzında bir ilişki varsayımı söz konusu karmaşık ilişki ağını yalınlat bir zemine oturtma çabasını gösterir. Bu karmaşık ilişki ağındaki pozisyonda *teorik* değil, *pratik* bir bakış söz konusudur. Böyle bir bakış içinde özne ve nesne ayrımı olmadığı için özne metafizigindeki öznenin merkezi ve belirleyici rolünden de söz edilemez. Bunun sonucu olarak da insani özne artık nihai referans noktası olarak görülemez. Dünyanın statüsü de insani öznenin öznelliğine bağlı değildir. Dolayısıyla özne merkezli metafizik düşüncenin, başlangıç olarak özne ve nesne ayrımını varsayarak düşünme faaliyetini sürdürmesinin aksine, Heideggerci eksistansiyal, hermenötik yaklaşım *Dasein*’ı daha evvelce orada olan dünyayla çevrelendiğini dikkate alarak düşünceyi dünyanın kendini sunuş biçimlerine

açar. Düşünmek ile kastedilen artık bir şey “hakkında” konuşmak ve objektif bir şeyi temsil etmek değil, daha ziyade “olaya (*Ereignis*)” uygun olmaktır.⁵⁶ Düşüncenin bu şekilde konumlandırılması, *Varlık ve Zaman*’dan sonraki ikinci *magnum opus* olarak adlandırılan *Beiträge*’de metafizik düşünceye nispetle –ki metafizik düşünce “ilk başlangıç” olarak kabul ediliyor– düşüncenin “başka bir başlangıcı” olarak adlandırılıyor.⁵⁷

KAYNAKÇA

- Husserl, Edmund. *Ideen zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Haz. Marly Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.
- *Idées (Ideen) Directrices pour Une Phénoménologie et Une Philosophie Phénoménologique Pures*. Cilt 1. Çev. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.
- *La Crise des Sciences Européennes et La Phénoménologie Transcendantale*. Çev. Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976.
- *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Çev. Dorion Cairns. The Hague: Springer, 1960.
- *The Shorter Logical Investigations*. Çev. J. N. Findlay. London ve New York: Routledge, 2001.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- *Critique of Pure Reason*. Çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- *Critique de La Raison Pure*. Çev. A. Tremesaygues ve B. Pacaud. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- Heidegger, Martin. *Sein Und Zeit*. Band 2. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.
- *L'Être et Le Temps*. Çev. Emmanuel Martineau. Édition numérique hors-commerce.
- *Time and Being*. Çev. Joan Stambaugh. New York: SUNY, 1996.

⁵⁶ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (of The Event)*, çev. Richard Rojcewicz ve Daniela Vallega-Neu (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 2012), 5.

⁵⁷ Heidegger, *Contributions to Philosophy of The Event*, §259, 343.

- *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agorakitaplığı, 2008.
- *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Band 65. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989.
- *Contributions to Philosophy (of The Event)*. Çev. Richard Rojcewicz ve Daniela Vallega-Neu. Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 2012.
- *Apport à La Philosophie (de L'Avenance)*. Çev. François Fédier. Paris: Gallimard, 2013.
- “Vorwort” (Letter to W. J. Richardson, April 1962, “Preface.” Çev. W. J. Richardson, Richardson’ın *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* kitabının içinde. New York: Fordham University Press, 2003.
- Descartes, René. *Les Méditations Métaphysiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- *Discours de La Méthode*. Paris: GF Flammarion, 2013.
- *Œuvres de Descartes, IX, Méditations et Principes*. Paris: Léopold CERF, 1904.
- *The Philosophical Writings of Descartes I-II*. Çev. John Cottingham v.d. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- *Metafizik Düşünceler*. Çev. Mehmet Karasan. Milli Eğitim Bakanlığı Maarif Matbaası, 1942.
- Longuenesse, Béatrice. *I, Me, Mine: Back to Kant, and Back Again*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. California: Stanford University Press, 2003.
- Yılmaz, Erdal. *Hegel, Heidegger et L'Historicité du Monde*. Paris: L'Harmattan, 2018.
- Garett, Brian. *What Is This Thing Called Metaphysics?*. Londra ve New York: Routledge, 2011.
- Kovacs, George. *Thinking and Be-ing In Heidegger's Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Zeta books, 2015.
- Nancy, Jean-Luc. *Le Sens du Monde*. Paris: Galilée, 2001.
- Vaysse, Jean-Marie. *Totalité et Finitude. Spinoza et Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2004.
- Palmier, Jean –Michel. *Les Écrits Politiques de Heidegger*. Paris: L'Herne, 2014.
- Marlène Zarader. *Lire Être et Temps de Heidegger*. Paris: J. Vrin, 2012.

FROM METAPHYSICS TO PHENOMENOLOGY: HEIDEGGER'S CRITICISM OF SUBJECT-CENTERED METAPHYSICS

ABSTRACT

Can one refer to the subject and the object as two different realities that are completely isolated from each other, or is such a distinction only an abstraction? If one is to hold the position that there indeed is a subject-object separation, whereby they are two different entities in terms of their ontological statuses, then which of the two is the determinant in the relationship? Likewise, if one holds the contrary position that such a distinction is only an abstraction, then how should one conceive of the situation prior to this abstraction? Contrary to a subject-centered metaphysics that holds the essence of man to be "thought" and "consciousness," Heideggerian phenomenology claims that the essence of man is determined by its being-in-the-world. The present study aims to respond to these questions in terms of these two opposing positions. Firstly, in order to determine the parameters of a subject-centered metaphysics, I will examine the Cartesian and Kantian approaches insofar as they relate to the questions posed. I will then analyze Husserl's phenomenological perspective, as representative of a phenomenological approach that still has not completely separated itself from subject-centered thought. Finally, the Heideggerian existential phenomenological criticism of the subject-centred metaphysics will be presented.

Keywords: Subject, Dasein, Object, World, (I) think, Intersubjectivity, Intentionality, Life-world, Being-in-the-world.

ÜÇ ASIR İSTANBULLU BİR ULEMA AİLESİ: ARABZADELER

Arzu Güldöşüren

arzuguldosuren@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2091-6791

ÖZ

Osmanlı ulemasıyla ilgili önemli çalışmalar yapılmasına rağmen ulema ailelerini onların ilmiye içindeki faaliyetlerini, modernleşme dönemiyle birlikte geçirdikleri değişimi ve dönüşümü ortaya koyan araştırmalar yok denecek kadar azdır. Yüzyıllar boyu ilmiye teşkilatının içerisinde görev alan bu ailelerin tarihinin çalışılması, Osmanlı ulemasını, ilmiye teşkilatını, devlet ve toplum yaşamında meydana gelen değişimleri anlamlandırmamıza yardımcı olabilecektir. Bu makalede, IV. Mehmed (1648-1689) döneminden Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar ilmiye teşkilatı içerisinde görev alan bir ulema ailesi Arabzadeler incelenmektedir. Makalede, aile üyelerinin ilmiye teşkilatı içindeki görevlerinden kısaca bahsedilip, devamında ilmiye sistemi içindeki nüfuzlarının sebepleri üzerinde durulmakta ardından da modernleşme olgusu merkeze alınarak aile üyelerinin ilmiyeden ayrılarak bürokrasiye intikal süreci incelenmektedir. Arabzade ailesinin tarihi, XVII. yüzyıldan XX. yüzyıla bir bütün olarak bakıldığında, Osmanlı devlet teşkilatında ve toplumdaki dönüşümleri ve ulemanın toplumda gördüğü itibardaki değişimleri mikro düzeyde yansıtmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arabzadeler, Osmanlı İmparatorluğu, Ulema, İlimiye, Modernleşme

27

*Dîvân DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*

Cilt 23 sayı 45 (2018/2): 27-79

DOI: 10.20519/divan.495346