

Özlem ÖNDER*

Heidegger Bir Varolu çulu mu ydu?

Özet

Heidegger, dü üncesi boyunca, her ne kadar fundamental ontolojinin izlerini sürmek istemi se de, onun felsefesini ba lıca fenomenoloji ve hermeneutik gibi geleneklerden ayrı ele almak hemen hemen olanaksızdır. Bunun yanında, Fransız dü üncesinin belirgin etkisiyle, Heidegger felsefesi daha sonra varolu çulukla birlikte de anılmı tır. Özellikle Kojève, Hegel felsefesini Heidegger üzerinden yorumlayarak Heidegger felsefesindeki varolu çu temalara yönelmede öncülük etmi tir. Buradaki amacımız, Heidegger'in itirazlarını gözden kaçırmaksızın, varolu çulu un onun dü üncesinden ne ölçüde beslendi ini göstermek olacaktır.

Anahtar Sözcükler

Heidegger, Kojève, Sartre, Varolu çuluk, *Dasein*, *Varlık*.

Was Heidegger an Existentialist?

Abstract

Although throughout his thought Heidegger tried to trace fundamental ontology, it is nearly impossible to mention his philosophy without referring traditions like phenomenology, hermeneutics etc. In addition to this, with the particular influence of French thought, Heidegger's philosophy has been frequently associated with existentialism. Especially Kojève, who interpreted Hegel's philosophy through Heidegger, had led us to consider the existentialist themes in Heidegger's thought. The main purpose of this article is to show how existentialism derived from Heidegger's thought without disregarding his objections.

Key Words

Heidegger, Kojève, Sartre, Existentialism, *Dasein*, *Sein*.

* Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Ö rencisi.

“Heidegger bir varolu çulu muydu?” sorusunun anlamlı olup olmadığı ayrı bir tartışma konusuysen, Fransız varolu çuluunun etkisinde kalan bir Heidegger okumasıyla karşı karşıya kalındığında belki de sormaktan kaçınılamayacak bir soru bu. Gerçi Heidegger’in kendisinin bu soru(n) karşısındaki durumu oldukça katı: 1966 yılında Duquesne Üniversitesi’nde kendisi adına bir sempozyum düzenleyecek olan profesöre yazdığı mektupta Heidegger, kendi düşünçesinin hiçbir şekilde varolu çulu bir felsefe olmadığını açıkça belirtiyor.¹ Heidegger’in itirazı, yalnızca bahsi geçen bu mektupla sınırlı değildir. Nitekim *Hümanizm Üzerine Mektup*’ta (1946), bir nelik meselesi olan *existentia* ile Varlığın açıklığına durma olarak *ek-sistenz* arasında bir ayrıma giderek Heidegger, varolu çulu da içerisine dahil ettiği metafizik gelenekten kendisini ayırmaya çalışır. Aslında felsefesinin bütünü düşünülürse, Heidegger’in tüm derdinin “ne metafizik ne de bilim olmayan bir düşünçe”nin (Heidegger 1992: 436) peşinden giderek, geleneğe karşı çabasında olduğu söylenebilir. Ne ki tüm bu çabalar ve itirazlar, özellikle çabada Fransız felsefesi üzerindeki yoğun Heidegger etkisi, onun düşünçesindeki “varolu çulu” önele odaklanmamıza engel olmuyor.

Ölüm kavramı üzerinden, Heidegger etkisiyle, Hegel’in tam anlamıyla bir tanırtanılmaz ve sonlulukçu felsefe ortaya koyduğu söyleyen Kojève’in rolü tam da bu

¹ 20 Eylül 1966 tarihli bu mektubun tam metnini, Heidegger’in, kendi felsefesine ilişkin yorumların hangi doğrultuda olması istediğini açıkça ortaya koyduğu undan, burada vermek gerekiyor:

Freiburg i.Br

20 Eylül 1966

Sayın Profesör Schrynemakers:

Tarafınızdan düzenlenen sempozyum aracılığıyla, size ve tüm katılımcılara selamlarımı göndermekten memnuniyet duyuyorum. Bahsettiğiniz konu macılar, benim düşünçemin ‘etkisi’ hakkında muhtemelen benden çok daha bilgililerdir.

Sempozyuma küçük bir katkıda bulunmak adına, üzerinde düşünülmesi gereken soruları belirtmek isterim:

Varlık ve Zaman’da ortaya atılan, (Varlık olarak) Varlığın anlamı sorusu en azından bir soru olarak ele alınması mıdır? Eğer öyleyse, soru hangi açıdan ele alınmalı ve neye göre tartışılmalıdır? Yorumcular, ortaya atılan sorunun olanaklı olup olmadığını hiç sorguladılar mı? Bu sorulara verilen yanıtlar, Heidegger’in düşünçesinin Batı felsefesine karşı durumu onun belirlenmesinde ne gibi katkılar sağlamaktadır?

Varlık ve Zaman’daki sorgulamanın sınırları nereye uzanmaktadır? Varlık sorusu (*Seinsfrage*) ve Varlık tarihi (*Seinsgeschichte*) dönemlerinin tartışılması, günümüz teknoloji çabasının yorumlanması açısından neyi bahsetmeli? Olanaklı nesnelere üzerinde yöntemin mutlak üstünlüğüyle ayırt edilen modern bilim karşısında Varlık sorusunun düşünülmesi hangi bağlamda yer almaktadır?

Benim düşünçemin bir Varolu çuluk ya da Varolu çulu felsefe meselesi olmadığını, bugün artık daha fazla söylemenin bir gereği yoktur.

Umarım sempozyum, bu sorulardan *biri* üzerinde durularak sonuçlanır.

Düşünçemin tehlikeli bölgelerinde göstermiş olduğum çabalara ilgi duyan tüm katılımcılara teşekkür ederim.

Martin Heidegger. (Sallis 1970: 10-11)

noktada önem taşıır.² Kojève'e göre, Hegel'in felsefesinin dolayısıyla da insan tasarımının temeli "olumsuzun olumsuzlanması" (*Negation*) kategorisine dayanmaktadır:

"mdi Varlı ının ta kendisinde, olumsuzlu un egemenli i altında olan nısan, verilmi -statik-Varlık de ildir, ama Eylemdir ya da kendisini ortaya-koyma ya da kendisini yaratma edimidir. Ve nısan ancak, sonucu, kendisine çıkı noktası sa layan verilmi -Varlı ın *olumsuzlanmasıyla* "dolayımlanan" bir "diyalektik Hareket" olmaklı ı dolayısıyla, nesnel-olarak-gerçektir." (Kojève 2004:111)

Kojève, Varlı ının ilkesinin olumsuzluk olarak belirlenmesiyle Hegel'in, do ayı kar ısına alan, onun üzerinde egemenlik kuran, yaratıcı eylemiyle do anın özünden farklı bir öze sahip olan, böylelikle de Eski Yunanlıların insan anlayı ında yoksun olan bireysellik ve tarihsellik temalarını içeren bir insan tasarımını benimsemi oldu una dikkat çeker. Bu da aslında, Musevi-Hıristiyan gelene inin insan anlayı ının bir devamıdır. Bununla birlikte, Kojève, Hegel'in bu gelenekten ayrıldı ı yere de inir ki bu aslında onun Hegel yorumunu ilgi çekici kılan noktadır. Gerçek tinin Tanrı oldu unu dü ün ve insanın a kın varlık olan tanrıya ancak ölümle ula abilece ini benimseyen bu gelenek, Kojève'e göre Hegel felsefesinin özgün anlamına ters dü mektedir. (2004: 119) Kendisiyle özde olan a kın bir varlı ın kabulü, insanın yaratıcı eylem ortaya koyabilmesi ko ulunu yok saymak anlamına gelecektir. Kojève'e göre, Hegel'in insanı ancak ve ancak sonlu, dolayısıyla zamansal olmasından ötürü yaratıcı karaktere sahiptir.

Hegel felsefesinde, ruhun ölümsüzlü ünün ve a kın bir dünyaya, dolayısıyla da Tanrıya olan inancın iptali³, insanın zamansal ve sonlu bir varlık olarak bunun bilincine de sahip olması, Kojève'e göre, Descartes, Kant ve Fichte'nin de içerisinde yer aldı ı "Musevi-Hıristiyan antropolojik gelene inin laikle tirilmesi" anlamına gelmektedir. (2004: 121) Kojève, bu dünyadan ba ka, öte bir dünyayı ve gerçek tin olarak a kın bir varlı ı reddederek sonlu bir insan tasarımını benimseyen bir Hegel kar ımıza çıkarırken, gerçekten de Heideggerci bir tarzda yol almaktadır. Bu çözümleme, Dasein'in zamansal karakterini ve Dasein'in ya amında ölümün/sonun belirleyicili i çözümlemesini akla getirmektedir. Heidegger'e göre ölüm, bir olanaklar varlı ı olan Dasein'in gerçekle tirebilece i son olanaktır. Ölüme-do ru-Varlık (*Sein zum Tode*) olarak Dasein'in her durumda ölüm olgusunu üzerine alması gerekir; zira ölüm, Dasein'in Dünya-içinde-Varlık (*In-der-Welt-Sein*) olmaklı ından farklı bir durum de ildir. (Heidegger 1962: H251) Dasein'in ölüme do ru fırlatılmı bir varlık olması, onun belirleyicisinin ölüm olması ve bu olgunun da Dasein'dan önce gelmesi anlamını ta ır. "Henüz olmamı /gelmemi olan" ölüm, gündelikli i içerisinde "herkes"ın (das Man),

² Jean Wahl, Sartre'dan önce Kojève'de bir Hegel ile Heidegger birli inin oldu una i aret eder (Wahl 1965: 27) unu da belirtelim ki, Wahl'e göre burada söz konusu olan, *Varlık ve Zaman* yazarı Heidegger'dir. Bu ifade aslında, Heidegger felsefesinin varolu çulukla ilgisi açısından,-e er böyle bir ilgiden söz edilebilirse- önem ta ımaktadır. Ne de olsa Heidegger'in bütün yapıtlarında "varolu çu bir Heidegger"e rastlayamıyoruz.

³ Hegel'de insanın hakiki varlı ının eylemle tanımlanması çerçevesinde açıklanan "mutsuz bilinç" (*das unglückliche Bewusstsein*), eylemlerini ötedünyaya ve Tanrıya dayandıran dindarın gerçek doyuma ula amadı ı fikrine dayanmaktadır Kojève'e göre. Hegel her ne kadar bu bilinci yalnızca betimledi ini iddia ediyor olsa da, Kojève, bu çözümlemenin, bir tanrıbilim ele tirisini yaparak, Hegel'in a kın bir dünya ve Tanrı fikrini kesin olarak reddetmesi anlamına geldi ini dü ünür. (2004: 20-21)

sonun kesinli ine ra men ne zaman “ba a gelece inin” belirsizli inden ötürü bir kaç içerisine girmesine yol açar. Ölüm kar ısındaki bu kaç ı ya da saklanma, Ölüme-do ru-Varlık’ın otantik de il de, inotantik bir kipidir. (1962: H258-259) O halde, Dasein zamansal ve sonlu karakterini üzerine aldı ı, ölümü bir olanak olarak gördü ü ve buna katlanabildi i ölçüde otantik Ölüme-do ru-Varlık olabilir.

Tüm bunlardan anla ılaca ı üzere, Kojève’in Hegel yorumundaki, kendi sonlulu unun bilincinde olan insan tasarımının, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki Dasein’in zamansallı ı çerçevesindeki otantiklik çözümlenmeleriyle örtü tü ü bir gerçektir. Kojève’in kendisi de bu ba ı dolaylı olarak do rulamakta, ölüm kavramını temel alarak, Hegel’in tanrıtanımaz ve sonlulukçu bir felsefe ortaya koydu unu söyleyerek, bu çizgiyi devam ettirmeye giri en ilk filozofun *Varlık ve Zaman*’ıyla Heidegger oldu unu belirtmektedir. (2004: 276)

Ne ki Heidegger’in, Kojève’in bir yönüyle Hegel’i içerisinde görmü oldu u, “Musevi-Hıristiyan” gelene inin insan anlayı ndan oldukça uzak oldu unu belirtelim. Bu uzaklık, tanrıtanımaz felsefesiyle Kojève’in Hegel’inin, bu gelenekle arasında var olan mesafeden çok daha fazladır. Yalnızca bir öte-dünya inancını de il, Platon’dan beri süregelen insan tasarımlarının tümünü reddetmesinden ötürü, Heidegger’le metafizik gelenek arasındaki mesafe a ılmaz görünür- en azından Heidegger durumun böyle oldu unu dü ünür- ve kendi felsefesine yönelik bu tavrın kabulünün beklentisi içerisinde. Heidegger’in, insanın henüz do ayı kar ısına almamı , dolayısıyla da hakikat olarak hakikatin (*aletheia, Wahrheit*), özne-nesne arasındaki temsil ili kisine dayanan do ruluk (*Richtigkeit*) olarak ele alınmadı ı bir döneme özlem duydu unu, “varolanların varolanlar olarak, oldukları gibi hüküm sürdükleri alan olan *physis*”ten (Heidegger 2007: 9-10) özce farklı olmayan bir “insan” anlayı na vurgu yaptı ını görüyoruz. Oysa Kojève, Hegel’in, Eski Yunan gelene inin “*Logos*”unu, yani “verilmi -Varlıkla yekvücut olan nsan”ı, olumsuzlama yapmaksızın, yalnızca olanı oldu u gibi açıklayan, dolayısıyla da yaratıcılıktan yoksun bir biçimde bireyselli e, özgürlü e ve tarihselli e sahip olmaması nedeniyle ele tirmi oldu unun altını çizer (Kojève 2004: 117). Heidegger ise, dü üncesi boyunca, Varlık sorusunu yöneltebilen tek varolan olarak Dasein ile varlı ın bu yekvücut olma durumunu arar.

Hegel okumasıyla etkili olmu Kojève’den ba ka, kendisini varolu çu olarak tanımlayan Sartre da (özellikle *Varlık ve Hiçlik*’teki Heidegger okuması kendini yo un olarak hissettiriyor), Heidegger’i tanrıtanımaz varolu çular arasında görür. (Sartre 2005: 37) mdi bilindi i üzere, Sartre *Varolu çuluk bir nsancılıktır* (1946) ba lıklı konu masında varolu çulu un temel ilkesini, “*varolu özden önce gelir*” olarak tanımlamaktadır. Bu çok ünlü ifade, Heidegger’in yo un ele tirilerine u rar. Heidegger için yalnızca metafizik bir ifadenin ters çevrilmesinden ibaret olan bu tanım, gerçek anlamıyla varolu un ya da ek-sistenzen derinine inemez. (Heidegger 2002: 54) Burada bir parantez açalım: Sartre’in özün belirlenmemeli i ve insanın varolarak kendisini kurması/seçmesi dü üncesi her ne kadar gelene e ba kaldırıyor gözüküyor olsa da, Heidegger’e göre metafizi in dilinden konu uldu u sürece, tüm ifadeler yine metafizik olarak kalacaktır. Zira kendi sonuna girmi ve olanaklarını tüketmi olan felsefenin elinde, ters çevrilen ifadelerden ba ka bir ey kalmamı tır. (Heidegger 1992: 433)

Sartre’in varolu ve öz meselesini ele alı ı, niçin onu tam da metafizik gelene in içine hapsetmi tir? Heidegger’e göre, *Da-sein*’ın *ek-sistenzi*, özün (*essentia*) ve

varolu un (*existentia*) bir öncelik sonralık ili kisine dayanmaz.⁴ *Varlık ve Zaman*'da (1927) Heidegger bunu, *Varlık ve Zaman*'da, "Dasein'in özü varolu undadır" ekinde önceden ifade etmi ti. (Heidegger 1962: H42) Dasein'in ne oldu u (*Was-Sein*) ancak onun eksistanızı üzerinden açı a çıkarılabilir der Heidegger; çünkü Dasein'in özü (*Wesen*) onun varolmasında yatar (*Zu-Sein*). O halde öz ve varolu , birbirlerinden ayrı dü ünülemez. Heidegger, Orada-Varlık olarak çevirebilece imiz ve insan varolu una atıfta bulunan Dasein kavramıyla bu ikili i a maya çalı ır:

"Öyleyse bu varolanı Dasein terimiyle dile getirirken, (sanki o bir masa, ev ya da a açmı çasına) onun neli ini de il, Varlı ını ifade ediyoruz." (1962: H42)

O halde mesele, sözelimi "insan nedir?" sorusunu yönelterek "Varlı ı unutan" gelene in yapmı oldu u gibi, töz sorunu etrafında dolanmak de il, varlı ın/varolmanın ne anlama geldi i üzerine dü ünümdür. Heidegger, Dasein'in her türlü metafiziksel tanımına/belirleni ine de kar ı çıkar:

"Oysa insanın "töz"ü (substance) ruh ve beden bir sentezi olarak tin de il, varolu tur." (1962: H118)

Dasein'ı bir töze indirgemeyeceksek, onun neli ini sorgulamayacaksek onun varolu unu nasıl kavrayabiliriz? Heidegger'e göre, Dasein hem ontik (çünkü o bu dünyada uzamsallı a sahip olan, bu-dünyada-Varlıktır) hem de ontolojik karaktere sahip (çünkü Varlı ın anlamı üzerinde dü ünebilir) olan tek varolandır. Camus'nün, *Sisifos Söyleni*'nde dile getirmi oldu u "a açlar arasında bir a aç, hayvanlar arasında bir kedi olsaydım, bu ya amın bir anlamı olurdu, daha do rusu bu sorunun hiç anlamı olmazdı, çünkü bu dünyadan bir parça olurdu. Bu dünya *olurdum*, oysa imdi tüm yakınlık gereksinimimle onun kar ısındaım" (Camus 2008: 56-57) ifadesi, aslında Heidegger'in öne sürdü ü Dasein'in ontik-ontolojik karakterini hatırlatmaktadır. Zira bir masa, ev ya da a aç hatta metafizik kavranı ıyla "insan" da olmayan Dasein söz konusu oldu unda, bu dünyaya ait bir parça de il, varolu u olan bir varolan çıkar kar ımıza. Heidegger, *Metafizik Nedir?* (1929) dersine yönelik *Giri* 'inde öyle demektedir:

"Varolu tarzındaki Varolan, insandır. Sadece insan varolmaktadır. Kaya vardır, fakat varolmamaktadır. A aç vardır, fakat varolmamaktadır. At vardır, fakat varolmamaktadır. Melek vardır, fakat varolmamaktadır. Tanrı vardır, fakat varolmamaktadır." (Heidegger 2009: 16)

Dolayısıyla varolu a sahip olan Dasein'in "ne" de il de, "kim" oldu unu sorabiliriz ancak. Heidegger'in, "Dasein her durumda benim olandır" (Heidegger 1962: H115) ifadesi de Dasein'in "ne"li ine de il, "kim"li ine i aret eder. Burada, Sartre'in da ifade etmi oldu u gibi, bir "kendilik" meselesi belirmektedir. (Sartre 2009: 666) Dasein'in bu dünyada olmaklı ı ve gündelikli i açısından "herkesin bir ba kası oldu u ve hiç kimsenin kendisi olmadı ı" yani "kendi olmanın" silindi i durumlarda ise Heidegger "das Man"dan söz eder ki Dasein'in gündelikli inde *das Man*, Dasein

⁴ İginçtir ki Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te özgürlük meselesini irdelerken tam olarak u ifadeyi kullanır: "Oysa özgürlü ün özü yoktur. Özgürlük hiçbir mantıksal zorunlulu a tabi de ildir; Heidegger'in genel olarak *Dasein* hakkında söyledi i eyi aslında özgürlük için söylemek gerekir: 'Onda varolu özü önceler ve ona komuta eder.' (Sartre 2009: 556) Sartre bu satırlarda, Heidegger'in "Dasein'in özü varolu undadır" ifadesini göz ardı ediyor gibi görünüyor.

üzerindeki “yük”ü çekip almaktadır. (Heidegger 1962: H128) Burada yükten kast edilen, Varlı ın/varolmanın yüküdür (varolu çulu un terminolojisinde bu yük, “bunaltı”, “kaygı”, “sorumluluk” gibi kavramlarla dı avurulur) ve Heidegger zaten bunu “orada-Varlık” olan Dasein sözcü ünün yapısı itibariyle kendi kendisini aç ı a çıkardı ını dü ünür. Yine varolu meselesine geri dönüyoruz. Da-Sein’daki *Da* (Orada), Varlı ın (*Sein*) açıklı ına çıkı a yani ek-sistere (dı arıya çıkma) olu a atıfta bulunmaktadır. Dasein kendili ini, eksistere karakterini üstlendi i ölçüde ancak Varlıkla ba ını yeniden kurabilir. “Varlıkunutulmu lu u” (*Seinvergesenheit*) aslında insanın kendi “öz”üne yüz çevirmesiyle, özgün anlamıyla ya da Heidegger’in anladı ı anlamda varolu un dü ünülmemesiyle ba lantılıdır.

Sartre’in “ancak insanların varoldu u bir ortamda ya arız” ifadesi üzerinde oynayarak (“ancak Varlı ın varoldu u bir durum içerisindeyiz”) Heidegger, Varlı ın ilkselli ini ve önceli ini vurgulayarak dile getirir. (Heidegger 2002: 61) Buradan da anla ıldı ı üzere, Heidegger’in temellendirmesi, ısrarla Varlık problemi üzerinde ilerlerken Sartre, meseleyi bamba ka bir boyuta, etik boyutuna çekmektedir. Bununla birlikte, Heidegger felsefesine sadık kalmayı hedefleyen bir tavır benimsense dahi, Sartre’in anladı ı anlamda bir varolu çulu un Heidegger’de mevcut olmadı ını kabul etmekle birlikte, Varlık sorusunun gölgesinde bir varolu probleminin Heidegger dü ünçesinde temel olu turdu u gerçe i de göz ardı edilmemeli. Zira Heidegger’de varolu sorunu öncelikle *Varlık ve Zaman*’da (1927) Varlık (*Sein*) sorusu üzerinden ele alınıyor. Heidegger’in *Sein* kavramının, hem olmak fiiline hem de Varlı ın kendisine i aret etti ini, Varlı ın a kın bir varolan olarak dü ünülmedi ini belirtelim. Heidegger’e göre, Varlık sorusu (*Seinsfrage*), Varolanlara (*Seiende*) takılıp kalındı ından metafizik tarihinde unutulmu olarak kalan bir sorudur. Ancak, Varolanlara takılıp kalmak ve Varlı ı unutmak ne anlama geliyor? Heidegger’in, bu soruya belli dönemlerinde farklı açılardan yanıt aradı ını gözlemliyoruz. Zira *Varlık ve Zaman*’da *Dasein*’ın “eksistanziyel analizi” (burada kar ımıza neredeyse uçsuz bucaksız bir kavramsal a çıkıyor) üzerinden ele alınan Varlıkunutulmu lu u (*Seinvergesenheit*), Heidegger’in felsefe tarihiyle hesapla tı ı dönemlerde (1931/32 Platon dersleriyle ba layan ve kabaca 1950’li yıllara kadar süren bir dönem) tarihselci bir bakı açısından gündeme geliyor. Heidegger’in son dönem yapıtlarında ise, Dü ünme (*Denken*) kavramı üzerinden yine insanın Varlık tarafından bırakılmı lı ına de inerek kar ımıza iirce dü ünmeye yakla maya çalı an bir Heidegger çıkıyor. Denilebilir ki, *Varlık ve Zaman*’da, Varlı ın anlamı sorusunu sorabilecek tek varolan olarak *Dasein*’ın ontik-ontolojik önceli inden hareketle, bir felsefi antropoloji de il de “fundamental bir ontoloji” aray ı⁵ söz konusuyken *Kehre*’yle⁶ birlikte Heidegger için asıl mesele bir hakikat, daha do rusu

⁵ “nsan” yerine “*Dasein*” teriminin kullanılması Heidegger’in bu aray ının bir kanıtı gibidir.

⁶ ki kısım olarak tasarlanan *Varlık ve Zaman*’ın ilk kısmının son bölümüyle, ikinci kısmının tamamı yazılmadı. Heidegger, bilinçli olarak bu kısmın yazılmadı ını belirtiyor. Hala metafizi in yolunda kaldı ını dü ünün Heidegger, “Hakikatin Özü Üzerine”de hakikat üzerine konu arak, ilk defa metafizi in a ılması yolunda bir adım atıldı ını belirtir. Hakikatin özünün sorgulanmasıyla, Varlık (Heidegger, Varolanla Varlık arasındaki farka i aret eden “Seyn” kavramını kullanıyor burada) tarihinde, “Dönü ” (die Kehre) dile getirilir. “Seyn” Varlı ın ı ımında yani “Lichtung”da ya da “aletheia”da ortaya çıkmaktadır. Heidegger, Dönü meselesini, “Hümanizm Üzerine Mektup”ta da öyle dile getirir: “1930’da dü ünülüp ders olarak verilmi , fakat 1949’a kadar basılmamı olan “Vom Wesen der Wahrheit”,

Varlığın hakikati (*aletheia*) meselesi haline geliyor. Her halükarda Heidegger'in Varlık ve varolma meselelerini kaçınılmaz olarak birlikte ele alması oldu u, sorun ister Dasein, ister hakikat meselesi üzerinden ilerlemiş olsun, varolmanın ve varoluğun anlamı üzerinde dünden bir Heidegger'in var olduğu gerçeği karşımıza çıkıyor. Levinas, Heidegger'deki varoluş probleminin ana eksenini haklı bir biçimde şöyle dile getiriyor:

“Heidegger için antropoloji sorunu temel değildir. İnsan varoluşuna kendisi için değil, Heidegger. İnsan onun düşüncesinde varlık destanının sorgulanması olarak ortaya çıkar ancak. Varlık insanda sorudur ve insan gereklidir, çünkü varlık onda sorgulanmadır. İnsan varlığın bir varoluş tarzıdır. Dasein varlığın kendisinin soru olması olgusudur.” (Levinas 2006: 42)

Son olarak, Heidegger'i ister bir akım dahilinde, ister onun düşüncesinin patikalarına sadık kalarak, belli bir tarzda felsefe yapmanın yönünü kökten değiştiren özgün bir düşünür olarak görelim, Heidegger için meselenin asla Varlık sorunundan öteye gitmek olmadığını dile getirmek gerekir. Zira Heidegger'in tüm itirazları, onun düşüncesini bir felsefi antropoloji, bir “izm” ya da onun kendi ifadesiyle “Batı metafizik geleneği” içerisinde görme eğilimine yöneliktir. “Heidegger bir varoluşçu muydu?” sorusu, tam olarak bu eğilimi yansıtmakla birlikte, onun felsefesinin hem kökenleri hem de uzantıları düşünüldüğünde, en azından yalnızca soru(n)un ortaya konulmasına izin verilmeli.

KAYNAKÇA

- CAMUS, A. (2008) *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, Can Yayınları.
- KOJEVE, A. (2004) *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları.
- HEIDEGGER, M. (1992), “The End of Philosophy and the Task of Thinking” *Basic Writings: from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, s. 436 ed. by David Farrell, Harper Collins Publishers.
- HEIDEGGER, M. (1962) *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Harper Collins Publishers, New York.
- HEIDEGGER, M. (2002) “Hümanizm Üzerine Mektup”, *Hümanizmin Özü*, çev. Ahmet Aydoğan, z Yayıncılık.
- HEIDEGGER, M. (2009) *Metafizik Nedir?* çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
- HEIDEGGER, M. (1998) “On The Essence of Truth” *Pathmarks*, edited by William McNeill, Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, M. (2003) *The End of Philosophy*, trans. Joan Stambaugh, University of Chicago Press.
- HEIDEGGER, M. (2007) *The Essence of Truth On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, trans. Ted Sadler, Continuum.
- LEVINAS, E. (2006) *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları.
- SALLIS, J. (1970) *Heidegger and The Path Of Thinking*, Duquesne University Press.

“Varlık ve Zaman”dan “Zaman ve Varlık”a dönüşle ilgili düşünmeye belli bir kavrayış sağlar. bkz. Heidegger 1998: 153-15 ve Heidegger 2002: 54.

SARTRE, J. P. (2009) *Varlık ve Hiçlik*, ev. Turhan Ilgaz, Gaye ankaya Eksen, thaki Yayınları.

SARTRE, J. P. (2005) *Varolu uluk*, ev. Asım Bezirci, Say Yayınları.

WAHL, J. (1965) *Bugünün Dünyasında Felsefe*, ev. Ferit Edgü, an Yayınları.