

Özlem ÖNDER\*

## Heidegger Bir Varoluşçu muydu?

### Özet

Heidegger, düşüncesi boyunca, her ne kadar fundamental ontolojinin izlerini sürmek istemişse de, onun felsefesini başlıca fenomenoloji ve hermeneutik gibi geleneklerden ayrı ele almak hemen hemen olanaksızdır. Bunun yanında, Fransız düşüncesinin belirgin etkisiyle, Heidegger felsefesi daha sonra varoluşçulukla birlikte de anılmıştır. Özellikle Kojève, Hegel felsefesini Heidegger üzerinden yorumlayarak Heidegger felsefesindeki varoluşçu temalara yönelmede öncülük etmiştir. Buradaki amacımız, Heidegger'in itirazlarını gözden kaçırmaksızın, varoluşçuluğun onun düşüncesinden ne ölçüde beslendiğini göstermek olacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Heidegger, Kojève, Sartre, Varoluşçuluk, *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 Öğrencisi.

“Heidegger bir varoluşçu muydu?” sorusunun anlamlı olup olmadığı ayrı bir tartışma konusuyken, Fransız varoluşçuluğunun etkisinde kalan bir Heidegger okumasıyla karşı karşıya kalındığında belki de sormaktan kaçınılamayacak bir soru bu. Gerçi Heidegger’in kendisinin bu soru(n) karşısındaki duruşu oldukça kati: 1966 yılında Duquesne Üniversitesi’nde kendisi adına bir sempozyum düzenleyecek olan profesöre yazdığı mektupta Heidegger, kendi düşüncesinin hiçbir şekilde varoluşçu bir felsefe olmadığını açıkça belirtiyor.<sup>1</sup> Heidegger’in itirazı, yalnızca bahsi geçen bu mektupla sınırlı değildir. Nitekim *Hümanizm Üzerine Mektup*’ta (1946), bir nelik meselesi olan *existentia* ile Varlığın açıklığında durma olarak *ek-sistenz* arasında bir ayrıma giderek Heidegger, varoluşçuluğu da içerisine dahil ettiği metafizik gelenekten kendisini ayırmaya çalışır. Aslında felsefesinin bütünü düşünüldüğünde, Heidegger’in tüm derdinin “ne metafizik ne de bilim olmayan bir düşünce”nin (Heidegger 1992: 436) peşinden giderek, geleneği aşma çabasında olduğu söylenebilir. Ne ki tüm bu çabalar ve itirazlar, özellikle çağdaş Fransız felsefesi üzerindeki yoğun Heidegger etkisi, onun düşüncesindeki “varoluşçu” öğelere odaklanmamıza engel olmuyor.

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

<sup>1</sup> 20 Eylül 1966 tarihli bu mektubun tam metnini, Heidegger’in, kendi felsefesine ilişkin yorumların hangi doğrultuda olması istediğini açıkça ortaya koyduğundan, burada vermek gerekiyor:

Freiburg i.Br

20 Eylül 1966

Sayın Profesör Schrynemakers:

Tarafınızdan düzenlenen sempozyum aracılığıyla, size ve tüm katılımcılara selamlarımı göndermekten memnuniyet duyuyorum. Bahsetmiş olduğunuz konuşmacılar, benim düşüncemin ‘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 alınmış mıdır? Eğer öyleyse, soru hangi açıdan ele alınmış ve neye göre tartışılmıştır? Yorumcular, ortaya atılan sorunun olanaklı olup olmadığını hiç sorguladılar mı? Bu sorulara verilen yanıtlar, Heidegger’in düşüncesinin Batı felsefesine karşı duruşunun belirlenmesinde ne gibi katkılar sağlamaktadır?

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

Benim düşüncemin bir Varoluşçuluk ya da Varoluşçu felsefe meselesi olmadığını, bugün artık daha fazla söylemenin bir gereği yoktur.

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

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

Martin Heidegger. (Sallis 1970: 10-11)

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

"İmdi Varlığının ta kendisinde, olumsuzluğun egemenliği altında olan İnsan, verilmiş-statik-Varlık değildir, ama Eylemdir ya da kendisini ortaya-koyma ya da kendisini yaratma edimidir. Ve İnsan ancak, sonucu, kendisine çıkış noktası sağlayan verilmiş-Varlığın *olumsuzlanmasıyla* "dolayımlanan" bir "diyalektik Hareket" olmaklığı dolayısıyla, nesnel-olarak-gerçektir." (Kojève 2004:111)

Kojève, Varlığın ilkesinin olumsuzluk olarak belirlenmesiyle Hegel'in, doğayı karşısına alan, onun üzerinde egemenlik kuran, yaratıcı eylemiyle doğanın özünden farklı bir öze sahip olan, böylelikle de Eski Yunanlıların insan anlayışında yoksun olan bireysellik ve tarihsellik temalarını içeren bir insan tasarımını benimsemiş olduğuna dikkat çeker. Bu da aslında, Musevi-Hıristiyan geleneğinin insan anlayışının bir devamıdır. Bununla birlikte, Kojève, Hegel'in bu gelenekten ayrıldığı yere değinir ki bu aslında onun Hegel yorumunu ilgi çekici kılan noktadır. Gerçek tinin Tanrı olduğunu düşünen ve insanın aşkın varlık olan tanrıya ancak ölümle ulaşabileceğini benimseyen bu gelenek, Kojève'e göre Hegel felsefesinin özgün anlamına ters düşmektedir. (2004: 119) Kendisiyle özdeş olan aşkın bir varlığın kabulü, insanın yaratıcı eylem ortaya koyabilmesi koşulunu yok saymak anlamına gelecektir. Kojève'e göre, Hegel'in insanı ancak ve ancak sonlu, dolayısıyla zamansal olmasından ötürü yaratıcı karaktere sahiptir.

Hegel felsefesinde, ruhun ölümsüzlüğünün ve aşkın bir dünyaya, dolayısıyla da Tanrıya olan inancın iptali<sup>3</sup>, insanın zamansal ve sonlu bir varlık olarak bunun bilincine de sahip olması, Kojève'e göre, Descartes, Kant ve Fichte'nin de içerisinde yer aldığı "Musevi-Hıristiyan antropolojik geleneğin laikleştirilmesi" anlamına gelmektedir. (2004: 121) Kojève, bu dünyadan başka, öte bir dünyayı ve gerçek tin olarak aşkın bir varlığı reddederek sonlu bir insan tasarımını benimseyen bir Hegel karşımıza çıkarırken, gerçekten de Heideggerci bir tarzda yol almaktadır. Bu çözümleme, Dasein'in zamansal karakterini ve Dasein'in yaşamında ölümün/sonun belirleyiciliği çözümlemesini akla getirmektedir. Heidegger'e göre ölüm, bir olanaklar varlığı olan Dasein'in gerçekleştirebileceği son olanaktır. Ölüme-doğru-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*) olmaklığından farklı bir durum değildir. (Heidegger 1962: H251) Dasein'in ölüme doğru fırlatılmış bir varlık olması, onun belirleyicisinin ölüm olması ve bu olgunun da Dasein'dan önce gelmesi anlamını taşır. "Henüz olmamış/gelmemiş olan" ölüm, gündelikliği içerisinde "herkes" (das Man),

<sup>2</sup> Jean Wahl, Sartre'dan önce Kojève'de bir Hegel ile Heidegger birliğinin olduğuna işaret eder (Wahl 1965: 27) Şunu da belirtelim ki, Wahl'e göre burada söz konusu olan, *Varlık ve Zaman* yazarı Heidegger'dir. Bu ifade aslında, Heidegger felsefesinin varoluşçulukla ilgisi açısından, eğer böyle bir ilgiden söz edilebilirse- önem taşımaktadır. Ne de olsa Heidegger'in bütün yapıtlarında "varoluşçu bir Heidegger"e rastlayamıyoruz.

<sup>3</sup> Hegel'de insanın hakiki varlığının eylemle tanımlanması çerçevesinde açıklanan "mutsuz bilinç" (*das unglückliche Bewusstsein*), eylemlerini ötedünyaya ve Tanrıya dayandıran dindarın gerçek doyuma ulaşamadığı fikrine dayanmaktadır Kojève'e göre. Hegel her ne kadar bu bilinci yalnızca betimlediğini iddia ediyor olsa da, Kojève, bu çözümlemenin, bir tanrıbilim eleştirisi yaparak, Hegel'in aşkın bir dünya ve Tanrı fikrini kesin olarak reddetmesi anlamına geldiğini düşünür. (2004: 20-21)

sonun kesinliğine rağmen ne zaman “başa geleceğinin” belirsizliğinden ötürü bir kaçış içerisine girmesine yol açar. Ölüm karşısındaki bu kaçış ya da saklanma, Ölüme-doğru-Varlık’ın otantik değil de, inotantik bir kipidir. (1962: H258-259) O halde, Dasein zamansal ve sonlu karakterini üzerine aldığı, ölümü bir olanak olarak gördüğü ve buna katlanabildiği ölçüde otantik Ölüme-doğru-Varlık olabilir.

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, Kojève’in Hegel yorumundaki, kendi sonluluğunun bilincinde olan insan tasarımının, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki Dasein’in zamansallığı çerçevesindeki otantiklik çözümlenmeleriyle örtüştüğü bir gerçektir. Kojève’in kendisi de bu bağı dolaylı olarak doğrulamakta, ölüm kavramını temel alarak, Hegel’in tanrıtanıma ve sonlulukçu bir felsefe ortaya koyduğunu söyleyerek, bu çizgiyi devam ettirmeye girişen ilk filozofun *Varlık ve Zaman*’ıyla Heidegger olduğunu belirtmektedir. (2004: 276)

Ne ki Heidegger’in, Kojève’in bir yönüyle Hegel’i içerisinde görmüş olduğu, “Musevi-Hıristiyan” geleneğinin insan anlayışından oldukça uzak olduğunu belirtelim. Bu uzaklık, tanrıtanıma felsefesiyle Kojève’in Hegel’inin, bu gelenekle arasında var olan mesafeden çok daha fazladır. Yalnızca bir öte-dünya inancını değil, Platon’dan beri süregelen insan tasarımlarının tümünü reddetmesinden ötürü, Heidegger’le metafizik gelenek arasındaki mesafe aşılabilir görünür- en azından Heidegger durumun böyle olduğunu düşünür- ve kendi felsefesine yönelik bu tavrın kabulünün beklentisi içerisindedir. Heidegger’in, insanın henüz doğayı karşısına almamış, dolayısıyla da hakikat olarak hakikatin (*aletheia, Wahrheit*), özne-nesne arasındaki temsil ilişkisine dayanan doğruluk (*Richtigkeit*) olarak ele alınmadığı bir döneme özlem duyduğunu, “varolanların varolanlar olarak, oldukları gibi hüküm sürdükleri alan olan *physis*”ten (Heidegger 2007: 9-10) özce farklı olmayan bir “insan” anlayışına vurgu yaptığını görüyoruz. Oysa Kojève, Hegel’in, Eski Yunan geleneğinin “*Logos*”unu, yani “verilmiş-Varlıkla yekvücut olan İnsan”ı, olumsuzlama yapmaksızın, yalnızca olanı olduğu gibi açıklayan, dolayısıyla da yaratıcılıktan yoksun bir biçimde bireyselliğe, özgürlüğe ve tarihselliğe sahip olmaması nedeniyle eleştirmiş olduğunun altını çizer (Kojève 2004: 117). Heidegger ise, düşüncesi boyunca, Varlık sorusunu yöneltebilen tek varolan olarak Dasein ile varlığın bu yekvücut olma durumunu arar.

Hegel okumasıyla etkili olmuş Kojève’den başka, kendisini varoluşçu olarak tanımlayan Sartre da (özellikle *Varlık ve Hiçlik*’teki Heidegger okuması kendini yoğun olarak hissettiriyor), Heidegger’i tanrıtanıma varoluşçular arasında görür. (Sartre 2005: 37) İmdi bilindiği üzere, Sartre *Varoluşçuluk bir İnsancılıktır* (1946) başlıklı konuşmasında varoluşçuluğun temel ilkesini, “*varoluş özden önce gelir*” olarak tanımlamaktadır. Bu çok ünlü ifade, Heidegger’in yoğun eleştirilerine uğrar. Heidegger için yalnızca metafizik bir ifadenin ters çevrilmesinden ibaret olan bu tanım, gerçek anlamıyla varoluşun ya da ek-sistenzen derinine inemez. (Heidegger 2002: 54) Burada bir parantez açalım: Sartre’ın özün belirlenmemişliği ve insanın varolarak kendisini kurması/seçmesi düşüncesi her ne kadar geleneğe başkaldırıyor gözüküyor olsa da, Heidegger’e göre metafiziğin dilinden konuşulduğu sürece, tüm ifadeler yine metafizik olarak kalacaktır. Zira kendi sonuna girmiş ve olanaklarını tüketmiş olan felsefenin elinde, ters çevrilen ifadelerden başka bir şey kalmamıştır. (Heidegger 1992: 433)

Sartre’ın varoluş ve öz meselesini ele alışı, niçin onu tam da metafizik geleneğin içine hapsetmiştir? Heidegger’e göre, *Da-sein*’in *ek-sistenzi*, özün (*essentia*) ve

varoluşun (*existentia*) bir öncelik sonralık ilişkisine dayanmaz.<sup>4</sup> *Varlık ve Zaman*'da (1927) Heidegger bunu, *Varlık ve Zaman*'da, "Dasein'in özü varoluşundadır" şeklinde önceden ifade etmişti. (Heidegger 1962: H42) Dasein'in ne olduğu (*Was-Sein*) ancak onun eksistanzi üzerinden açığa çıkarılabilir der Heidegger; çünkü Dasein'in özü (*Wesen*) onun varolmasında yatar (*Zu-Sein*). O halde öz ve varoluş, birbirlerinden ayrı düşünülemez. Heidegger, Orada-Varlık olarak çevirebileceğimiz ve insan varoluşuna atıfta bulunan Dasein kavramıyla bu ikiliği aşmaya çalışır:

"Öyleyse bu varolanı Dasein terimiyle dile getirirken, (sanki o bir masa, ev ya da ağaçmışçasına) onun neliğini değil, Varlığını ifade ediyoruz." (1962: H42)

O halde mesele, sözelimi "insan nedir?" sorusunu yöneltmek "Varlığı unutan" geleneğin yapmış olduğu gibi, töz sorunu etrafında dolanmak değil, varlığın/varolmanın ne anlama geldiği üzerine düşündürmektir. Heidegger, Dasein'in her türlü metafiziksel tanımına/belirlenmesine de karşı çıkar:

"Oysa insanın "töz"ü (substance) ruh ve beden bir sentezi olarak tin değil, varoluştur." (1962: H118)

Dasein'ı bir töze indirgemeyeceksek, onun neliğini sorgulamayacaksek onun varoluşunu nasıl kavrayabiliriz? Heidegger'e göre, Dasein hem ontik (çünkü o bu dünyada uzamsallığa sahip olan, bu-dünyada-Varlıktır) hem de ontolojik karaktere sahip (çünkü Varlığın anlamı üzerinde düşünebilir) olan tek varolandır. Camus'nün, *Sisifos Söyleni*'nde dile getirmiş olduğu "ağaçlar arasında bir ağaç, hayvanlar arasında bir kedi olsaydım, bu yaşamın bir anlamı olurdu, daha doğrusu bu sorunun hiç anlamı olmazdı, çünkü bu dünyadan bir parça olurum. Bu dünya *olurdum*, oysa şimdi tüm yakınlık gereksinimimle onun karşısındayım" (Camus 2008: 56-57) ifadesi, aslında Heidegger'in öne sürdüğü Dasein'in ontik-ontolojik karakterini hatırlatmaktadır. Zira bir masa, ev ya da ağaç hatta metafizik kavranışıyla "insan" da olmayan Dasein söz konusu olduğunda, bu dünyaya ait bir parça değil, varoluşu olan bir varolan çıkar karşımıza. Heidegger, *Metafizik Nedir?* (1929) dersine yönelik *Giriş*'inde şöyle demektedir:

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

Dolayısıyla varoluşa sahip olan Dasein'in "ne" değil de, "kim" olduğunu sorabiliriz ancak. Heidegger'in, "Dasein her durumda benim olandır" (Heidegger 1962: H115) ifadesi de Dasein'in "ne"liğine değil, "kim"liğine işaret eder. Burada, Sartre'in da ifade etmiş olduğu gibi, bir "kendilik" meselesi belirmektedir. (Sartre 2009: 666) Dasein'in bu dünyada olmaklığı ve gündelikliği açısından "herkesin bir başkası olduğu ve hiç kimsenin kendisi olmadığı" yani "kendi olmanın" silindiği durumlarda ise Heidegger "das Man"dan söz eder ki Dasein'in gündelikliğinde *das Man*, Dasein

<sup>4</sup> İlginçtir ki Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te özgürlük meselesini irdelerken tam olarak şu ifadeyi kullanır: "Oysa özgürlüğün özü yoktur. Özgürlük hiçbir mantıksal zorunluluğa tabi değildir; Heidegger'in genel olarak *Dasein* hakkında söylediği şeyi aslında özgürlük için söylemek gerekir: 'Onda varoluş özü önceler ve ona komuta eder.' (Sartre 2009: 556) Sartre bu satırlarda, Heidegger'in "Dasein'in özü varoluşundadır" ifadesini göz ardı ediyor gibi görünüyor.

üzerindeki “yük”ü çekip almaktadır. (Heidegger 1962: H128) Burada yükten kast edilen, Varlığın/varolmanın yüküdür (varoluşçuluğun terminolojisinde bu yük, “bunaltı”, “kaygı”, “sorumluluk” gibi kavramlarla dışavurulur) ve Heidegger zaten bunu “orada-Varlık” olan Dasein sözcüğünün yapısı itibarıyla kendi kendisini açığa çıkardığını düşünür. Yine varoluş meselesine geri dönüyoruz. Da-Sein’daki *Da* (Orada), Varlığın (*Sein*) açıklığına çıkışa yani ek-sistere (dışarıya çıkma) oluşa atıfta bulunmaktadır. Dasein kendiliğini, eksistene karakterini üstlendiği ölçüde ancak Varlıkla bağını yeniden kurabilir. “Varlıkunutulmuşluğu” (*Seinvergesenheit*) aslında insanın kendi “öz”üne yüz çevirmesiyle, özgün anlamıyla ya da Heidegger’in anladığı anlamda varoluşun düşünülmemesiyle bağlantılıdır.

Sartre’in “ancak insanların varolduğu bir ortamda yaşarız” ifadesi üzerinde oynayarak (“ancak Varlığın varolduğu bir durum içerisindeyiz”) Heidegger, Varlığın ilkselliğini ve önceliğini vurgulayarak dile getirir. (Heidegger 2002: 61) Buradan da anlaşıldığı üzere, Heidegger’in temellendirmesi, ısrarla Varlık problemi üzerinde ilerlerken Sartre, meseleyi bambaşka bir boyuta, etik boyutuna çekmektedir. Bununla birlikte, Heidegger felsefesine sadık kalmayı hedefleyen bir tavır benimsense dahi, Sartre’in anladığı anlamda bir varoluşçuluğun Heidegger’de mevcut olmadığını kabul etmekle birlikte, Varlık sorusunun gölgesinde bir varoluş probleminin Heidegger düşüncesinde temel oluşturduğu gerçeği de göz ardı edilmemeli. Zira Heidegger’de varoluş sorunu öncelikle *Varlık ve Zaman*’da (1927) Varlık (*Sein*) sorusu üzerinden ele alınıyor. Heidegger’in *Sein* kavramının, hem olmak fiiline hem de Varlığın kendisine işaret ettiğini, Varlığın aşkın bir varolan olarak düşünülmediğini belirtelim. Heidegger’e göre, Varlık sorusu (*Seinsfrage*), Varolanlara (*Seiende*) takılıp kalındığından metafizik tarihinde unutulmuş olarak kalan bir sorudur. Ancak, Varolanlara takılıp kalmak ve Varlığı unutmak ne anlama geliyor? Heidegger’in, bu soruya belli dönemlerinde farklı açılardan yanıt aradığını gözlemliyoruz. Zira *Varlık ve Zaman*’da *Dasein*’in “eksistanziyel analizi” (burada karşımıza neredeyse uçsuz bucaksız bir kavramsal ağ çıkıyor) üzerinden ele alınan Varlıkunutulmuşluğu (*Seinvergesenheit*), Heidegger’in felsefe tarihiyle hesaplaştığı dönemlerde (1931/32 Platon dersleriyle başlayan ve kabaca 1950’li yıllara kadar süren bir dönem) tarihselci bir bakış açısından gündeme geliyor. Heidegger’in son dönem yapıtlarında ise, Düşünmek (*Denken*) kavramı üzerinden yine insanın Varlık tarafından bırakılmışlığına değinerek karşımıza şiirce düşünmeye yaklaşmaya çalışan bir Heidegger çıkıyor. Denilebilir ki, *Varlık ve Zaman*’da, Varlığın anlamı sorusunu sorabilecek tek varolan olarak *Dasein*’in ontik-ontolojik önceliğinden hareketle, bir felsefi antropoloji değil de “fundamental bir ontoloji” arayışı<sup>5</sup> söz konusuysen *Kehre*’yle<sup>6</sup> birlikte Heidegger için asıl mesele bir hakikat, daha doğrusu

<sup>5</sup> “İnsan” yerine “*Dasein*” teriminin kullanılması Heidegger’in bu arayışının bir kanıtı gibidir.

<sup>6</sup> İki kısım olarak tasarlanan *Varlık ve Zaman*’ın ilk kısmının son bölümüyle, ikinci kısmının tamamı yazılmadı. Heidegger, bilinçli olarak bu kısmın yazılmadığını belirtiyor. Hala metafiziğin yolunda kaldığını düşünen Heidegger, “Hakikatin Özü Üzerine”de hakikat üzerine konuşarak, ilk defa metafiziğin aşılması yolunda bir adım atıldığını belirtir. Hakikatin özünün sorgulanmasıyla, Varlık (Heidegger, Varolanla Varlık arasındaki farka işaret eden “*Seyn*” kavramını kullanıyor burada) tarihinde, “Dönüş” (*die Kehre*) dile getirilir. “*Seyn*” Varlığın ışınmasında yani “*Lichtung*”da ya da “*aletheia*”da ortaya çıkmaktadır. Heidegger, Dönüş meselesini, “Hümanizm Üzerine Mektup”ta da şöyle dile getirir: “1930’da düşünülüp ders olarak verilmiş, fakat 1949’a kadar basılmamış olan “*Vom Wesen der Wahrheit*”,

Varlığın hakikati (*aletheia*) meselesi haline geliyor. Her halükarda Heidegger'in Varlık ve varolma meselelerini kaçınılmaz olarak birlikte ele almış olduğu, sorun ister Dasein, ister hakikat meselesi üzerinden ilerlemiş olsun, varolmanın ve varoluşun anlamı üzerinde düşünen 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 eğilmez Heidegger. İnsan onun düşüncesinde varlık destanının sorgulanması olarak ortaya çıkar ancak. *Varlık* insanda sorudur ve insan gereklidir, çünkü varlık onda sorgulamadır. 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, İz 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*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları.

SARTRE, J. P. (2005) *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, Say Yayınları.

WAHL, J. (1965) *Bugünün Dünyasında Felsefe*, çev. Ferit Edgü, Çan Yayınları.